

А. Л. ЮРГАНОВ



Категории  
русской  
средневековой  
культуры

А. Л. Юрганов

**Категории  
русской  
средневековой  
культуры**



МОСКВА 1998

Редакционный совет: В. И. Бахмин, Я. М. Бергер,  
Е. Ю. Гениева, Г. Г. Дилигенский, В. Д. Шадриков

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

Д. П. Бак — канд. филол. наук,  
зам. декана историко-филологического ф-та РГГУ;  
Н. В. Силицина — докт. ист. наук, вед. научн.  
сотр. Ин-та российской истории РАН

**Юрганов А. Л.**

Категории русской средневековой культуры. — М.: МИРОС,  
1998. — 448 с.

ISBN 5-7084-0188-5

В монографии изучается культура как смыслополагание человека. Выделяются основные категории — самоосновы этого смыслополагания, которые позволяют увидеть своеобразный и неповторимый мир русского средневекового человека. Книга рассчитана на историков-профессионалов, студентов старших курсов гуманитарных факультетов институтов и университетов, а также на учителей средних специальных заведений и всех, кто специально интересуется культурным прошлым нашей Родины.

Изд. № Ф30(30)

ISBN 5-7084-0188-5

© Юрганов А.Л., 1998

© Московский институт развития  
образовательных систем, 1998

Светлой памяти  
моего отца  
ЛЬВА НИКОЛАЕВИЧА ЮРГАНОВА  
и моего учителя  
ВЛАДИМИРА БОРИСОВИЧА КОБРИНА

## ВВЕДЕНИЕ

**О**бъясним название этой книги и то, с какой целью она была написана. Начнем со слова «культура». Едва ли нужно специально останавливаться на том, сколь велико число определений культуры; споры о сути этого термина не утихают до сих пор, и теперь уже сами споры, научные страсти вокруг этой проблемы становятся предметом культурологического анализа<sup>1</sup>.

Вероятно, самое общее определение культуры можно свести к следующему — что *искусственно* в этом мире, то создано человеком, не принадлежит природе и является культурой. Правда, остается открытым вопрос о природе самого человека. Концепция Homo sapiens, сформировавшаяся в эпоху Просвещения, утверждала, что человек вообще неотделим от природы и существует сообразно естественнонаучным законам, столь же единообразным, как законы Вселенной. Словом, его природа неизменна. Однако дальнейшее саморазвитие гуманитарных наук подвергло этот постулат сомнению, развенчало «универсалистский» взгляд. И вопрос о единстве рода человеческого вновь стал мучить сознание ученых. Искушение релятивизма столь сильно, что антропологам трудно удержаться от приведения разных примеров, утверждающих примат эмпирии над любым универсальным принципом существования человека. К.Гирц пишет, например: «Если определить религию в целом и безусловно, как наиболее существенный инструмент ориентирования человека в окружающей его действительности... то одновременно невозможно приписать ему высокую степень обусловленного содержания; ибо очевидно, что у ацтеков, которые во имя богов вырывают еще пульсирующее сердце из груди предназначенных к жертвоприношению людей, наиболее существенный инструмент ориентирования в действительности отличается от такого у бесстрастных



зуньи, которые, чтобы умиловить богов дождя, устраивают массовые пляски»<sup>2</sup>. Универсалистскому взгляду на человека противопоставлена идея того, что «общее» следует искать не в тождествах среди сходных явлений, а в различиях, которые являют собой общий закон, — «мы неполные, незавершенные животные, и мы сами себя завершаем посредством культуры, и не посредством культуры как целого, а посредством ее очень конкретных форм: добуанской или яванской, хопи или итальянской, культуры привилегированных слоев общества или простонародной, академической или коммерческой»<sup>3</sup>. Иными словами, «не существует природы человека, независимой от его культуры... но что более примечательно, — пишет К.Гирц, — без культуры не было бы людей. Культура формировала и продолжает формировать нас как биологический вид, и аналогичным образом она формирует каждого индивида. И именно это в нас общее ...»<sup>4</sup>.

По мнению Л.А.Уайта, культура как таковая «представляет собой класс предметов и явлений, зависящих от способности человека к символизации, который рассматривается в экстрасоматическом контексте»<sup>5</sup>. Сама же эта способность человека придавать смысл предметам и явлениям не принадлежит существующей природе и никак не вытекает из нее<sup>6</sup>.

### *Миф как способ организации бытия*

Созданное человеком не выводимо напрямую из природы, где вместо индивидуальных решений работают жесткие биологические механизмы. Иначе говоря, животному не приходится ничего решать. Человек в этом контексте — существо искусственное, саморождаемое, самовоспроизводимое при помощи им же культурно созданных устройств. Человек сам вносит в природный мир идею порядка. Ему дана память; ее бы не было, если бы она зависела от природного материала, — удерживается же человеческая память в культурно оформленном пространстве, в мифе, который в свою очередь является способом «внесения и удержания во времени порядка того, что без мифа было бы хаосом»<sup>7</sup>.

Итак, человек самоосуществляется в мифе, который есть способ организации бытия человека, а не представление, правильное или неправильное, о нем. Миф — «тщательно разработанная система нейтрализации оппозиции «культура-природа»<sup>8</sup>. Опосредованность восприятия человеком внешнего мира выражается через так называемую вторую сигнальную систему. Познавая мир, осваивая его, называя совокупность своих впечатлений, человек формирует идеальные образы окружающего.

Язык становится посредником между познающим субъектом и воспринимаемым миром (объектом познания). Объективно нерасчлененная и нерасчленяющаяся реальность «анатомируется», более или менее произвольно разделяется на «элементы». Из них человек формирует свой собственный образ мира, «вторую» — осознанную, искусственную реальность. Образное описание такого процесса мы находим в космогонических мифах, существующих (или существовавших) у всех народов. Формирование упорядоченного Космоса осуществляется путем ритуального жертвоприношения неупорядоченного первородного Хаоса, его расчленения и наименования отделенных частей. Из них-то и конструируется новая система, имеющая определенную структуру, функциональную взаимосвязь частей. Этот образ мира неосознанно отождествляется с самой природной реальностью, подменяя в сознании человека то, что существует независимо от него, объективно<sup>9</sup>. Отождествление и порождает миф как таковой, в котором — и которым — живет каждый человек. Именно в этом смысле можно понимать слова А.Ф.Лосева о том, что миф — единственная реальность...

Сущность человека раскрывается в способности выходить за рамки собственных природных свойств<sup>10</sup>. Человек потому человек, что *воспроизводит* себя в мифе. Его бытие — это то, чего вообще не существует без внеприродных оснований, без трансцендирования.

### *Значения и смыслы*

Человек осмысливает мир и наделяет его субъективными смыслами. Он их выводит за пределы своего «я». Быть человеком — значит быть направленным не на себя, а вовне. Смыслы, которые создают люди — не что иное как сами эти люди: некое выражение их самости. Но смыслы не придумываются, а обнаруживаются. В чистом виде смысл — это то, что имеется в виду. Смысл может меняться почти мгновенно, его природа — уникальность в сущности и в существовании. Смыслов — бесчисленное множество, поскольку, как писал известный американский психолог и врач В. Франкл, «жизнь — это вереница уникальных ситуаций»<sup>11</sup>. Если бы существовали одни только смыслы, то не возникло бы общество — не было бы единства, которое создает социум. Соединяют знаки (значения) — общеупотребительные смыслы. Их функция — создавать общие уровни миропонимания<sup>12</sup>. Знаки (значения) — исторически обусловленные психологические механизмы, способные как создавать стабильность, так и (при

определенных обстоятельствах) саморазрушаться. Смыслы и значения находятся в диалектическом единстве и противоборстве.

Еще К.Г.Юнг отмечал: если для нас обще-значимо, что любая болезнь имеет естественную причину, то первобытный колдун, не задумываясь, скажет, — в соответствии со своими общезначимыми смыслами, — что болезнь вызывается духами и колдовством<sup>13</sup>. Знак воспринимается как общепринятое, но осмысливается индивидуально. Любая икона несет в себе информацию о сакральном знаке. Изображение голых пяток ангелов на иконе Андрея Рублева «Троица» — знак святости (по понятиям современников), который, вместе с тем, каждым смотрящим на икону мог осмысливаться *лично и индивидуально*. Знаки дорожного движения могут вызывать самые разные ассоциации, осмысления и даже эмоции, но нарушение правил опасно для жизни: с этим приходится считаться.

Во взаимодействии значений и смыслов создаются нравственные ценности человека, который, в соответствии со своими представлениями о духовно-значимом, решает важнейшие вопросы своего бытия. Порой ценности ставят человека в тупик и приводят к конфликту — с самим собой ли, с обществом ли. И все же в любом обществе существует (в явном или скрытом виде) *иерархия ценностей*, которую человек, так или иначе, принимает как свою, нравственно-значимую модель жизни. Например, для русского средневекового человека имело значение то, что следует вести праведную жизнь, ежедневно молиться и посещать церковь, ибо таким образом *осмысливалась* высшая христианская ценность — спасение души на Страшном Суде...

Вернемся к нашему общему определению культуры, чтобы уточнить его и обосновать как рабочую гипотезу. Искусственный мир человека многообразен и практически неисчерпаем. Человек — творец, создатель. То, что относится к разряду достижений человеческой культуры, не всегда поддается строгому научному анализу, ибо любое великое творение по природе своей обладает неким мистически-иррациональным свойством. Сколько бы мы ни изучали «Джоконду», взгляд женщины будет всегда тайной творения и Творца...

### Определение культуры

Итак, культура в этой книге рассматривается как **смыслополагание человека**. Ведь если смыслы и значения — исторически обусловленные явления человеческого духа, значит, средневековый человек — «*другой*»,

не похожий на нас, имеющий свое бытие — мифическое пространство собственного смыслополагания.

В мировой исторической науке обозначился важный поворот, который заставляет думать об историческом познании вообще. Постмодернистская критика традиционной историографии такими крупнейшими культурологами и философами, как Ролан Барт, Жак Деррида, историком Норманом Кантором<sup>14</sup> и другими, — импульс к переосмыслению метода изучения прошлого<sup>15</sup>. Не только в мировом постмодернизме, но и в отечественной науке обнаруживается стремление или не видеть различий в психологических механизмах и характере мышления человека во времени<sup>16</sup>, или отрицать всякую возможность познания исторического бытия, не прибегая к модернизации<sup>17</sup>.

Видимо, настал момент подумать о главном:

### *Что есть объект и предмет истории?*

Под объектом принято понимать внеположенный нашему сознанию фрагмент мира. Как же его изучать? Считается, что восстановить абсолютно полностью фрагмент объективной реальности, во всей полноте и бесконечном многообразии внутренних связей, невозможно не только практически, но даже теоретически.

Для традиционной историографии характерно признание того, что предметом исследований историка является реконструкция данности под названием «объективная реальность прошлого», в историко-антропологическом рассмотрении истории предмет определяется как образ прошлого, который «в результате наших настойчивых усилий создается из дошедших до нас посланий исторических источников»<sup>18</sup>.

Обе позиции связаны так или иначе с «выводным знанием», против которого и выступили представители постмодернизма, заявляя, что никакой реальности помимо источника нет и быть не может.

Мы присоединяемся к этому утверждению.

Основная заслуга постмодернизма — в острой критике традиционализма, направленной против «ахиллесовой пяты» исторической науки — модернизации прошлого. И хотя наши дальнейшие выводы кардинальным образом не совпадут с постмодернистской концепцией познания, этот важный пункт согласия необходимо специально отметить. «Объективная данность прошлого», равно как и образ этой данности, требуют от историка точной реконструкции, хотя максимальное соответствие абсолюту невозможно по

причинам, указанным выше. Но само движение к абсолютной точности в изображении этой «данности» — главный атрибут научности. При этом исторические источники признаются своеобразными хранилищами, из которых необходимо извлекать данные для восстановления исторического прошлого. Обратим внимание на то, что историк в конечном счете сам решает, что соответствует, а что не соответствует в них «действительности прошлого». Чаще всего для определения этого отношения употребляется весьма распространенное словосочетание, — «как было на самом деле»\*. Оно символически отражает сам позитивистский подход к проблеме того, что есть объект и предмет истории. Тут и возникают наиболее трудные вопросы для всех, кто хоть сколько-нибудь вовлечен в проблематику исторической гносеологии. Возникнув в XIX в., позитивизм, как отмечал Р. Дж. Коллингвуд, стал эпохой в европейской науке, обогатив историю «громадными коллекциями тщательно просеянного материала, такого, как календари королевских рескриптов и патентов, своды латинских надписей, новые издания исторических текстов и документов всякого рода, весь аппарат археологических разысканий. Лучшие историки этого времени, такие, как Момзен или Мейтленд, стали величайшими знатоками исторической детали»<sup>19</sup>. Сбор фактов — лишь первая стадия работы, вторая — открытие законов исторического развития. Если в рамках первичной обработки материала трудностей не возникало, то с раскрытием «законов» дело обстояло явно хуже. Сдвиг в науке произошел тогда, когда Огюст Конт «потребовал, чтобы исторические факты использовались в качестве сырья для чего-то более важного и воистину более интересного, чем они сами. Каждая естественная наука, утверждали позитивисты, начинается с открытия фактов, но затем она переходит к обнаружению причинных связей между ними. Приняв этот тезис, Конт предложил создать новую науку, социологию (решение этой задачи он отводил историкам), а затем перейти к поиску причинных связей между этими фактами»<sup>20</sup>. Короткий период «слияния» истории и социологии завершился окончательной дифференциацией двух дисциплин. Позитивистский метод в исторической науке обрел новое «дыхание»: он стал осмысливаться как самодостаточный метод познания индивидуальных фактов, отличный от науки познания общих законов<sup>21</sup>. В позитивизме на этом этапе обнаружилось два методологических правила: «I. Каждый факт следует рассматривать как объект, который может быть познан отдельным познавательным актом или в про-

\* Это формула Ранке: «wie es eigentlich gewesen».



цессе исследования; тем самым общее исторического знания делилось на бесконечно большую совокупность мелких фактов, каждый из которых подлежал отдельному рассмотрению. 2. Каждый факт считался не только независимым от всех остальных, но и независимым от познающего, так что все субъективные элементы (как их называли), привносимые с точкой зрения историка, должны быть уничтожены. Историк не должен давать оценки фактов, его дело — сказать, каковы они были»<sup>22</sup>.

В советской исторической науке позитивизм обрел глубокие корни из-за доминирующей роли марксистской социологии, взявшей на себя труд объяснять «общие законы». Если в мировой науке позитивизм себя в значительной мере изжил, то для нашей науки он представляет собой едва ли не самое значимое явление гносеологии исторического познания. А между тем, Коллингвуд обращал внимание на те вопросы, которые традиционно не решал позитивизм: «Что такое факт?.. Факт того, что во втором столетии легионы начали набираться полностью за пределами Италии, не дан непосредственно. Мы приходим к нему с помощью логического вывода в ходе интерпретации данных в соответствии со сложной системой правил и постулатов. Теория исторического познания должна была бы поставить себе задачу открыть, каковы эти правила и постулаты, и поставить вопрос, насколько они необходимы и оправданны... Как возможно историческое знание?»<sup>23</sup>.

Обратимся к примерам, взятым из исследовательской практики, чтобы глубже понять возникший кризис и попытаться обнаружить выход из создавшейся ситуации...

Как выясняется сегодня путем довольно сложных сопоставлений и сравнений древнерусских источников с иностранными (сагами, хрониками и т.д.), Святополк Окаянный не убивал ни Бориса, ни Глеба; а совершил это убийство (по крайней мере, Бориса) сам Ярослав Мудрый<sup>24</sup>. Подобное изучение исторического прошлого чрезвычайно полезно, но необходимо помнить, что для людей русского средневековья, воспитанных на христианских идеях сказаний, которые традиционно описывали трагедию князей-«страстотерпцев», убийство совершил именно Святополк, и притом князя Борис и Глеб вели себя так, как и описано в сказаниях. То, чего не было в «действительности», как раз было «на самом деле». Более того, на идеальных примерах князей, погибших, но не совершивших греха клятвопреступления, оставшихся по-христиански *верными*, воспитывались поколения князей всего русского средневековья... Одним из самых замечательных шатровых храмов XVI в. был Борисоглебский собор в Старице,

не сохранившийся до наших дней, его разобрали из-за ветхости в 1803 г. Инициатором строительства был удельный князь Владимир Андреевич Старицкий. Покровский собор на Красной площади в Москве и Борисоглебский собор в Старице построены в одном и том же году — 1561-м. Не было ли здесь скрытого соперничества? В храмовой надписи старицкий князь прямо указал: «родителем на помяновение». Кого же он имел в виду? Прежде всего, конечно, отца — Андрея Старицкого, поднявшего в 1537 г. мятеж против Елены Глинской и малолетнего тогда Ивана IV. Поскольку мать Владимира Старицкого Евфросиния Хованская была в момент строительства собора еще жива, то спрашивается — почему «родителем»? Выясняется, что имелись в виду предки — великие князья Василий II Темный и Иван III. Строительство храма в Старице началось 24 июля 1558 г., в день, когда Русская православная церковь отмечала праздник святых «страстотерпцев Христовых» Бориса и Глеба, а закончилось 2 мая 1561 г., в день перенесения их мощей. Но именно второго (а не первого или третьего) мая 1537 г. затравленный удельный князь Андрей Иванович, не желавший ехать в Москву на расправу только за то, что он потенциально угрожал великокняжеской семье и особенно Елене Глинской, поднял мятеж и бежал из своей резиденции в направлении Новгорода. Поднимая мятеж в этот день<sup>25</sup>, князь как бы обращался ко всем православным христианам со своеобразным манифестом о своей невинности и объявлением, что противоположная сторона *подобна* Святополку Окаянному. «Факты, — писал А.Ф. Лосев, — в истории должны быть так или иначе фактами сознания. В истории мы оперируем не с фактами как таковыми, но с той или иной структурой, даваемой при помощи того или иного понимания»<sup>26</sup>.

Шапка Мономаха для нас, нашего сознания — лишь среднеазиатская тюбетейка XIV века, и шапка Мономаха, дар византийского императора Константина Мономаха русскому князю Владимиру Всеволодовичу, для современников Ивана Грозного, — подлинная и единственная реальность. Что тут «на самом деле», а что «легенда»?..

В.А. Кучкин в интересной и насыщенной новыми данными работе доказывает, что «на самом деле не было» всего того, что описано автором «Сказания о Мамаевом побоище»: не было ни благословения Сергия, ни благословения митрополита Киприана; сомнения вызывают иноки Александр Пересвет и Андрей Ослябя, потому они иноки, и должны были иметь атрибуты монашеские, а не светские. Александру не позволительно иметь такое имя, а Ослябе идти на поле брани с сыном... Ученый

реконструирует «реальные события», не замечая, впрочем, что выявление новых контуров указанных событий не отменяет того, что им решительно названо «баснословным»<sup>27</sup>. Ибо еще не доказано, что автор «Сказания о Мамаевом побоище» — такой же рассудочный человек, как и историк, его изучающий. Простой ошибкой или незнанием «фактов» объяснять, что вся хронология от начала до конца придумана — значит допускать, что автор — сознательный и грубый обманщик. Историком не ставится вопрос: а почему стал возможным этот обман? Но обман обману рознь. Автор «Сказания», судя по всему, обманывал честно: свято веря, что от него ждут не той «правды», которая показывает, как было «на самом деле», а той, которая, вопреки нашим знаниям о «действительности», *должна была быть*. Ведь «Сказание» — литературное произведение, созданное по законам жанра повестей для чтения утешительно-поучительного и назидательного. Почему бы не предположить, что *православному автору* не хуже, чем историку, были известны обстоятельства, которые предшествовали битве на Куликовом поле, но их значимость не представляла тогда особого интереса? Где можно найти ответ? Только в самом тексте или в подобных текстах древнерусских памятников, в системе базовых ценностей человека, которые, возможно, и являются причиной этого честного «обмана», осуществленного ради того, чтобы сказать что-то очень важное, сущностное, чего не найти порой в грубых материальных формах самой жизни. То, что недостоверно по отношению к вопросам<sup>28</sup>, которые задает источнику В.А.Кучкин, достоверно (то есть достойно веры) в контексте средневекового миропонимания исторических событий. И.Н.Данилевский обратил внимание, что автор «Повести об убиении Андрея Боголюбского» написал, что главарь заговорщиков и убийц Петр отсек князю именно правую руку, после чего тот умирал, то есть какое-то время был еще жив<sup>29</sup>. Однако при изучении останков князя, проводившемся специалистами в 1934 г., выяснилось: «на правой конечности не было... ранений, тогда как левая верхняя конечность была рассечена во многих местах — и в области плечевого сустава, и в среднем отделе плечевой кости, и в среднем и в нижнем отделах предплечья, и в области пястных костей». Удары сабли пришлось не на правую, а на левую руку. И тогда эксперты предположили, что рассказ об отсечении правой руки — плод фактической ошибки летописца. Как мы видим, путь изучения тот же...

Но сами современники хорошо знали, что отрублена была именно левая рука, а не правая: на древнерусских миниатюрах, иллюстрирующих рассказ о финале трагедии, женщина, стоящая подле поверженного князя,

держит его отрубленную левую руку, а не правую. Ключ к разгадке — в самой «ошибке». «Для средневекового человека, — пишет И.Н.Данилевский, — хотя бы мало-мальски образованного, окружающий мир представлялся насыщенным символами, раскрывающими сущность явлений. Эти символы воплощались в любом произведении рук человеческих — от простейших орнаментальных мотивов до сложнейших литературных образов, допускавших (и предполагавших) десятки толкований. Фундаментом подобных построений и толкований для творца-христианина было прежде всего Священное Писание. В Евангелии от Матфея сказано: «И если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя» (Матф. 5.30). Каким же образом правая рука могла «соблазнять» Андрея? Ответ... можно найти в Апокалипсисе. Людям, поклоняющимся Антихристу, «положено будет начертание на правую руку» (Откр. 13.16) с именем «зверя» или числом имени его. При этом описание самого зверя, увиденного Иоанном Богословом, весьма примечательно. Он обладает великой властью, его голова «как бы смертельно была ранена; но эта смертельная рана исцелела», его уста говорят «гордо и богохульно», «и дано было ему вести войну со святыми и победить их; и дана ему власть над всяким коленом и народом, и языком и племенем» (Откр. 13.3-7). Он «имеет рану от меча и жив». Завершается описание «зверя» сентенцией: «Кто мечем убивает, тому самому надлежит быть убиту мечем» (Откр. 13.10). Не правда ли, так и хочется характеристики эти «приложить» к Андрею Боголюбскому? Надо только признать его если не самим Антихристом, то, во всяком случае, слугой Антихриста. Тогда, кстати, стало бы понятным, почему летописец считал, что Андрей «кровью мученическою омывся прегрешении своих», то есть мученический конец как бы искупил грехи князя. Такое предположение кажется еще более основательным, когда вспоминаешь, что мотив отрубленной правой руки присутствует еще в одном эпизоде, связанном с Андреем Боголюбским. Один из ближайших его сподвижников, суздальский епископ Феодор, по не вполне понятной причине вступил в конфликт с Андреем. Дело дошло до того, что епископ отлучил Владимир от церкви и запер все городские храмы. В ответ на это Андрей обвинил Феодора в ереси и в мае 1169 г. отправил епископа на суд киевского митрополита. Феодор был признан виновным в отступничестве от церкви и осужден на смерть. На Песъем острове «его осекоша и язык урезаша, яко злодею еретику и руку правую отсекоша и очи ему выныаша»<sup>30</sup>. Подобное символическое отношение к правой руке фиксируется и более поздним источником: протопоп Аввакум искренне, необыкновенно открыто

поведал в своем «Житии» о собственной греховности, показав глубочайшее смирение и способность к покаянию. В этой демонстрации правая рука — символ всего, что он чувствовал: «Егда еще был в попех, прииде ко мне исповедатися девица, многими грехми обремененна, блудному делу и малакии всякой повинна; нача мне, плакавшея, подробну возвещати во церкви, пред Евангелием стоя. Аз же, треокаянный врач, сам разболелся, внутрь жгом огнем блудным, и горько мне бысть в той час: зажег три свечи и прилепил к налюю, и возложил руку правую на пламя, и держал, дондеже во мне не угасло злое разжение, и, отпустя девицу, сложа ризы, помоляся, пошел в дом свой зело скорбен»<sup>31</sup>.

Итак, комментарий «ошибки» может вывести нас на другой уровень понимания текста средневекового произведения и его автора, а значит и самой истории.

Как нам думается, теоретическую основу для подобных размышлений дает феноменология. Исследователь этого направления, Ф.Херрманн, подчеркивает, что феноменология не является философской дисциплиной наряду с онтологией, теорией познания или этикой, ибо она «как метод, не имеет собственной тематической области наряду с предметными областями онтологии, теории познания или этики. Каждая из этих дисциплин могла бы охарактеризовать себя в качестве феноменологии, а именно в том случае, если бы она вознамерилась в **методическом отношении** понимать себя феноменологически»<sup>32</sup>. Относимо это и к исторической науке, если в ней возникает потребность видеть прошлое через призму феноменологии. Сам Э.Гуссерль во введении ко второму тому «Логических исследований» определял свободу феноменологического метода от точек зрения и направлений как принцип беспредпосылочности<sup>33</sup>, что безусловно затем поддержал М.Хайдеггер. Каковы же теоретические перспективы этого познавательного пути в контексте поставленной проблемы, что есть объект и предмет истории?

Хайдеггер переводил греческое значение слова феномен через само-по-себе-себя-кажущее<sup>34</sup>. «Феноменологически», считал он, можно определить «все то, что принадлежит к способу выявления и экспликации и что составляет требуемую в этом исследовании концептуальность». Феномен в феноменологическом смысле «есть всегда только то, что составляет бытие, бытие же всегда есть бытие сущего...». Если в предметно-содержательном плане феноменология есть наука о бытии сущего, то с методической стороны, со стороны феноменологической дескрипции, она «есть толкование» и имеет характер герменевтики, «через которую бытийная



понятливость, принадлежащая к самому присутствию, извещается о собственном смысле бытия и **основоструктурах своего бытия**»<sup>35</sup>.

Чтобы осуществить феноменологический подход в изучении явлений прошлого, следует признать: **объектом познания является сам исторический источник как реализованный продукт человеческой психики**<sup>36</sup>. Субъект прошлого и историк вступают в диалог, не обладая «единообразием» психики<sup>37</sup>, ибо контакт этот прежде всего языковой. Две субъективные и первичные стихии встречаются в объектности и материальной данности источника.

Вопрос «что было на самом деле?» решается для нас в контексте изучения того, что есть «предмет истории». «История есть сама для себя и объект и субъект, — писал А.Ф. Лосев, — предмет не какого-то иного сознания, но своего *собственного сознания*. История есть самосознание, становящееся, т.е. нарождающееся, зреющее и умирающее самосознание...»<sup>38</sup>. **Сознание есть особого рода бытие**, имеющее свои собственные законы существования. История как самосознание — вот то *предметное* направление, которое соответствует историко-феноменологическому изучению русской средневековой культуры.

Почему этот поворот в науке актуален? Какова историографическая традиция? Отметим наиболее существенные теоретические позиции предшествующей литературы.

Крупнейшим достижением дореволюционной исторической науки можно по праву считать «Очерки по истории русской культуры» П.Н. Миллюкова. В них нашли отражение наиболее значимые идеи науки и наиболее острые дискуссионные вопросы исторической гносеологии.

Ученый впервые в исторической науке объяснил причины возникновения проблемы синтеза в исследованиях по русской культуре. История «событий» отошла на второй план перед историей «быта»: «изучение внешней истории (или, так называемой, прагматической, политической) должно было уступить место изучению внутренней (бытовой или *культурной*)»<sup>39</sup>. П.Н. Миллюков обратил внимание на то, что большинство историков нового направления находило почву для согласия лишь в самых общих позициях, тогда как вопрос о *содержании* культурной истории (цели ее) порождал «величайшее разногласие»: «Одни готовы считать главным предметом культурной истории — развитие государства, другие — развитие социальных отношений, третьи — экономическое развитие». Помимо того, для одних «культурная история» — это история духа, для других — материальности. П.Н. Миллюков самоопределился в том, что признал несуществен-

ной борьбу терминов и призвал остановиться на «широком смысле»: «культурная история» включает в себя и экономическую, и социальную, и государственную, и умственную, и нравственную, и религиозную, и эстетическую стороны.

Миллюков считал, что более «простые явления» общественного развития следует отличать от «более сложных». Принципиальным можно считать следующее положение историка: «Если где-нибудь можно различать простое и сложное, то это не в разных *сторонах* человеческой природы, а в различных *ступенях* ее развития. В этом последнем смысле развитие каждой стороны исторической жизни начинается с простого и кончается сложным. Чем мы ближе к началу процесса, тем элементарнее проявления различных сторон жизни, — материальной и духовной, — и тем теснее эти стороны связаны друг с другом»<sup>40</sup>.

Миллюков определил в данном контексте три основные области познавательной деятельности, отделив при этом труд историка, занимающегося выявлением **причин исторических явлений и закономерностей общественного развития**, от «политического искусства», которому и приписывал поиск «смысла» в истории. «Первый ищет в истории **только причинной связи явлений**; второй добивается их «смысла». И если первый никоим образом не может признать историческое явление беспричинным, то второй, в огромном большинстве случаев, должен будет признать это самое явление — бессмысленным. Там, где первый ограничится спокойным наблюдением фактов и удовлетворится открытием их внутреннего отношения, — там второй постарается вмешаться в ход событий и установит между ними то отношение, какое ему желательно. Одним словом, первый поставит своею целью изучение, второй — творчество; один открывает законы исторической науки, а другой установит правила политического искусства»<sup>41</sup>.

Помимо указанных областей, Миллюков специально выделял также и сферу «философии истории», относясь, впрочем, к ней весьма скептически. При этом он признавал успехи «философии истории», представители которой, как он считал, проникаются «общим научным духом», отказываясь «от понятия о высшей воле, руководящей развитием человечества... Все, чего они, в конце концов, хотят, — это признания той степени целесообразности, которую вкладывает в историю сам человек, как деятель исторического процесса. Область истории, говорят они, есть область человеческих поступков; а деятельность человеческой воли, несомненно, целесообразна. Цель, существующая в человеческом сознании, — это та же

причина его поступка»<sup>42</sup>. С этим утверждением Милюков как будто и не спорил, но все же отмечал: «...если бы все философы держались такой аргументации, философия истории прекратила бы свое существование и заменилась бы научной теорией развития воли в социальном процессе»<sup>43</sup>. Существенным было, он считал, расхождение в другом — в понимании первопричинности самого механизма исторического процесса. Милюков фактически отрицал самоосмысленность тех обществ, которые не достигли «высших ступеней» социального развития. Взгляд на русскую «культурную традицию» у Милюкова был весьма скептическим. Он отрицал в ней самозначимость: «... во всяком *развитом обществе* существует *сознательная человеческая деятельность*, стремящаяся *целесообразно* воспользоваться естественной эволюцией и согласовав ее с известными человеческими идеалами. Для достижения этих целей надо прежде всего выработать и распространить эти идеалы и затем воспитать волю. Если подобная работа совершается в одном и том же направлении в течение целого ряда поколений, в таком случае в результате получится действительная культурная традиция — единство общественного воспитания в известном определенном направлении. У нас, действительно, такой традиции нет, и при том по двум причинам. Во-первых, у нас *слишком недавно* началось какое бы то ни было сознательное общественное воспитание, во-вторых, наши идеалы за этот небольшой промежуток сознательного общественного воспитания слишком быстро и решительно менялись. То и другое совершенно естественно и необходимо вытекает из общего хода нашей исторической жизни: **стихийная, бессознательная в течение многих веков** и потом быстро, лихорадочно двинувшаяся вперед века два тому назад, она должна была привести к разрыву со старой традицией, а для создания новой традиции условия русской духовной культуры сложились слишком неблагоприятно»<sup>44</sup>. Из этих теоретических посылок вытекала позиция Милюкова в отношении к русской средневековой культурной традиции: «Эта старая до-петровская традиция действительно сложилась прочно и крепко: тут нет ничего удивительного, так как *слагала ее не сознательная деятельность* общественного воспитания, а сама жизнь с ее потребностями»<sup>45</sup>.

Заслуга П.Н.Милюкова состоит в том, что он впервые в исторической науке практически воплотил идею, что «культурная история» — это вся «внутренняя» жизнь социума, рассмотрев самые разные области человеческой деятельности, не ограничиваясь перечнем «достижений» русской культуры на протяжении веков. Однако здесь же обнаружилась неразре-

шимость *основного* вопроса «культурной истории», в чем честно и признался историк: «Какая, или какие из перечисленных сторон общественной жизни должны считаться главными... и какие — вторичными или производными, — этот вопрос остается открытым». Возможно, именно поэтому Милюков не смог признать в допетровской Руси право на самосознание. Метод ученого, заметим также, изначально был ориентирован на социологию развития, на вскрытие причин исторических явлений и общественных закономерностей. Осмысление «культурной истории» отторгалось им, как нечто чуждое исторической науке.

В наиболее масштабном и значимом для дореволюционной историографии труде по русской культуре период средневековья определялся как «бессознательный», лишенный самоосмысленности и направленности целеполагания средневековых людей.

У нас нет возможности остановиться подробно на анализе советской историографии, изучавшей культуру русского средневековья — тема эта особая и трудная; но отметим главные элементы методологического подхода в изучении явлений культуры в целом и применительно к русскому средневековью.

Особенно настойчивые попытки теоретически обосновать возможные пути синтетических построений при изучении культуры предпринимались в 60-е годы. Так, на Всесоюзном совещании историков в 1962 г. академик Б.Н.Пономарев говорил, что «нам нужны труды по истории культуры, в которых развитие всех ее составных частей рассматривалось бы в совокупности и взаимосвязи». Через два года на страницах журнала «Вопросы истории» появилась статья А.В.Фадеева, в которой прямо утверждалось: «история культуры — отстающий участок нашей исторической науки»<sup>46</sup>. Причина появления такого тезиса заключалась в том, что доктринальные положения марксизма еще недостаточно, как считалось, задействованы в оформлении единой концепции развития культуры. А.В.Фадеев исходил из следующих принципиальных позиций. Культура — это вся «совокупность материальных и духовных ценностей, созданных трудовой деятельностью людей в процессе овладения силами природы и познания ее закономерностей». Уже понималось, что простой «совокупности» явно недостаточно: вернее сказать, именно как «совокупность» культура уже была представлена «отраслевыми» характеристиками. Вопрос в ином: как соединить успехи в архитектуре, письменности, музыке, театре, изобразительном искусстве? Что роднит духовную и материальную сферу жизни человека? А.В.Фадеев утверждал, что исходить надо из положений исторического

материализма, согласно которому «общественный быт зависит от способа производства материальных благ». Понимая культуру как общественное явление, определяемое в конечном счете условиями материальной жизни общества, А.В.Фадеев делал дальше вывод, что с изменением этих условий и связанного с ними общественного строя неизбежно менялись и культурные ориентиры. В основу синтезного осмысления культуры был положен формационный подход. Помимо этого, на вооружение было взято марксистско-ленинское определение, что во всякой национальной культуре существуют «две культуры»: культура господствующего класса и культура широких народных масс. Последний постулат в особенности сковывал всякие попытки подойти к пониманию культуры средневековья как целостной системы. А.В.Фадеев писал: «Ленинское учение о двух культурах в каждой национальной культуре было направлено против антимарксистской националистической концепции «единого потока», игнорирующей классовый характер культурного развития и присущую ему внутреннюю противоречивость».

Так или иначе, разумеется в «снятом виде», в советской историографии повторялись те фундаментальные вопросы «культурной истории», над которыми размышлял еще П.Н.Миллюков. А.В.Фадеев писал в заключении своей статьи: «Для реализации решений Всесоюзного совещания историков требуется решительная перестройка изучения истории культуры. Необходимо отказаться от персонифицированного подхода к явлениям культурной жизни. Только в этом случае можно добиться синтетического представления о культурно-историческом процессе. Только тогда мы полнее сумеем раскрыть вклад народных масс в культурно-творческую деятельность нации и прочно усвоить идею поступательного движения человечества по пути цивилизации, вытекающую из марксистско-ленинского учения об общественно-экономических формациях»<sup>47</sup>.

Итак, доктринальное понимание возможных путей синтеза культурно-исторического материала само оказывалось главным препятствием в осуществлении этого синтеза. Не случайно известные «Очерки русской культуры» (первые части которых увидели свет в 1970 г.), обобщавшие труды нескольких поколений советских историков, вышли без какой бы то ни было обобщающей статьи по теории культуры. Необходимо было преодолеть жесткие идеологические рамки. «Отраслевой» принцип описания был основным при рассмотрении культуры в целом и средневековой, в частности.



Вместе с тем, именно в 60 — 70-е годы в философской мысли и лингвистике стали обнаруживаться принципиально новые подходы к изучению культуры в самом широком ее понимании. Э.С.Маркарян, например, в «Очерках по теории культурь», вышедших в Ереване в 1969 г., обратил внимание на то, что системообразующим принципом рассмотрения культуры должен стать человек, его внебиологическая природа. В работах Ю.М.Лотмана и Б.А.Успенского стали изучаться семиотические механизмы культуры, что было новым не только для советской исторической науки, но и мировой в том числе. Эти и другие успехи ученых смежных дисциплин показывали явное отставание отечественной исторической науки.

Попыткой отхода от доктринального понимания средневековой культуры была монография Б.И.Краснобаева, вышедшая в 1983 г. и посвященная русской культуре второй половины XVII — начала XIX в. Б.И.Краснобаев не мог, конечно, отказаться от многих теоретических положений исторического материализма. Но заслуга его заключается в том, что в разрешенных официальной идеологией рамках он нашел позитивные возможности для относительно свободных рассуждений. Эти рассуждения и позволили историку высказать в целом неординарный взгляд на русскую средневековую культуру как целостную систему, в которой центральное место занимает человек, его *деятельность*.

Но давление доктринальных построений преодолеть было чрезвычайно трудно. «С точки зрения задач нашей темы, — писал историк, — средневековая культура может быть охарактеризована двумя понятиями: феодальная культура и культура русской народности. Разумеется, они взаимосвязаны, но направляют наше внимание на разные стороны интересующего нас явления. Первое понятие указывает на то, что средневековая культура, с одной стороны, отражала особенности феодального производства, классовых отношений, надстроечных институтов, а с другой — стимулировала, обеспечивала, являлась способом осуществления именно того характера деятельности, который был присущ феодальному обществу в конкретно-исторических условиях, сложившихся в русских землях в период средневековья. Термин «феодальная» не следует воспринимать как относящийся только к феодалам. Он связан с более широким понятием феодальной формации и в значительной мере являются инвариантными (неизменными, устойчивыми) для любого народа, находящегося на феодальной стадии своего развития, то понятие культура русской народности выражает непосредственно те особенности, своеобразие, присущие русской (великорусской) народности, процесс формирования начался в XIV—

XV вв.». Формационный метод осмысления культуры, столь укоренившийся в исторической науке, заключал в себе удивительный парадокс: никаких убедительных доказательств существования на Руси феодальных отношений никогда не было и не могло быть явлено в силу большой гипотетичности исходных сравнительно-исторических данных. Многие историки в эти годы стали вновь осознавать специфику отечественного пути исторического развития, что затем позволило определить русский феодализм как «государственный». Какова же смысловая направленность «культуры», если понятие это лишается прилагательного «феодальная»?.. Даже если мысли историков не доходили до крайности отрицания, любое сомнение в отношении формации социальных отношений, названных феодальными, не могло не привести в смущение того, кто задумывался над вопросом: что определяет развитие средневековой культуры, что делает ее именно средневековой?

Под давлением доктринальных положений историк (вольно или невольно) создал представление о русском средневековье как о времени, в котором царили *бессмысленно* варварские обычаи и нравы, избавиться от которых необходимо было в силу того, что господство авторитаризма, догматов церкви, несвободы и т.д. — всегда безусловно плохо. Не ставился вопрос о восприятии этих «ужасов средневековья» самими современниками.

Так или иначе, но выводы Милюкова о «*бессознательности*» русского средневековья в латентном виде продолжали существовать и в советской исторической науке.

Преодоление кризисных отношений стало возможным после известных событий, когда власть советской бюрократии утратила свои идеологические позиции. В конце 80-х — начале 90-х годов буквально рухнула вся идеологическая основа исторической науки. В эти годы произошла настоящая революция в гуманитарной сфере. Но это отнюдь не означало мгновенной перестройки всей исторической науки. Настоящее ее состояние можно характеризовать как время глубоких структурных перемен, постепенно меняющих основные ориентации ученых. Едва ли случайно, что в последнее время не было обобщающих трудов по русской средневековой культуре, хотя теоретические возможности неизмеримо расширились. Понять это можно, ибо столь стремительное включение нашей науки в мировой контекст развития придает не только новые стимулы для саморазвития, но и озадачивает комплексом совершенно новых гносеологических проблем, решение которых в мировой гуманитарной науке идет чрезвычай-

но сложным путем. Вовлекаясь в этот процесс, российские ученые вынуждены преодолевать еще большие трудности, ибо «груз традиции» обладает, как известно, большой инерционной силой.

Единой меркой нельзя объять необъятное, прилагательным определить сущность явления, одной концепцией — всю гамму культуры. Мы предлагаем иной путь — путь категориального анализа. С нашей точки зрения, такой анализ открывает перспективу изучения культуры как **целостного** явления человеческого духа.

Как отмечал В. Молчанов, «сверхзадача феноменологии — найти доступ к самости любых предметов. Смысл лозунга «к самим вещам!» в своей негативной направленности — это запрет родовидовых определений, запрет любой схематизации предмета, в своей позитивной направленности — поиск структур сознания, обеспечивающий доступ к воплощенной самости предмета... Сознание как жизнь есть осуществление актов придания смысла и переход от одного акта к другому, от одного значения к другому... сознание дает смысл предмету, сознание придает, наделяет... предмет значением, сознание как бы дает значение взаимы предмету, как будто между сознанием и предметом ленные отношения — сознание дает предмету значение в пользование, и предмет становится призванным в сферу сознания предметом»<sup>48</sup>.

Историческая феноменология вписывается в стратегию исторической антропологии школы «Анналов»<sup>49</sup>, но **отличается подходом к познавательному методу**. Метод этот вполне определенный и связан с потребностью именно через язык источника, понимаемый максимально широко, получить доступ к глубинным структурам человеческого сознания и бытия. Такое самоопределение необходимо для того, чтобы оградиться от *попыток любым путем* изучать «человека во времени»...

Как заметили И.М. Савельева и А.В. Полетаев, у «постмодернистов особая стратегия по отношению к тексту — деконструкция, включающая в себя одновременно и его деструкцию и его реконструкцию...»<sup>50</sup>. Стратегия деконструкции, по их мнению, постулирует невозможность находиться вне текста, и если историк следует постмодернистской парадигме, то он не может предложить читателю ничего кроме описания своего взаимодействия с текстом исторического источника. Но деконструкция — это не метод интерпретации или критики, это «сопротивление метафизичности текста, организуемое на его поле и его же средствами».

Иначе говоря, признание источника объектной реальностью ведет постмодернистов не к осмыслению новых методов научной критики, а

к отрицанию такой интерсубъективности источниковой реальности, в которой можно обнаружить присущее той или иной конкретной эпохе какое бы то ни было имманентное семантическое ядро. Вот с чем нельзя согласиться.

### *Категории: что это такое?*

Мир смыслов, знаков и ценностей человека велик и неисчерпаем. Как же познавать этот «культурный материк»? Мы ввели специальный термин «категории» и дадим ему собственное определение.

Но сперва оговоримся: название этой книги вызывает ассоциацию в связи со знаменитой монографией А.Я.Гуревича, в названии которой слово «категории» — также ключевое. Сам историк объяснял свой метод анализа следующим образом: «Мы вопрошаем прошлое, людей, некогда живших, и с этой целью пытаемся расшифровать оставленные ими сообщения. Но вопросы, которые мы им задаем, определяются в первую очередь не природой имеющихся в нашем распоряжении источников — остатков канувших в Лету цивилизаций и обществ. Эти вопросы диктуются современным сознанием... Иными словами, разрабатываемые историками проблемы в конечном счете суть актуальные проблемы нашей культуры. Наблюдение жизни людей иных эпох вместе с тем предполагает в какой-то мере и самонаблюдение. (Один из проницательных читателей этой книги спросил автора: осознавались ли изучаемые в ней сюжеты: восприятие времени и пространства, отношение к личности, к праву, собственности и труду как проблемы людьми средневековья или же это вопросы, продиктованные историку современностью?»<sup>51</sup>). Несколько позже в научной прессе открылось имя человека, задававшего каверзные вопросы Гуревичу, — это был Л.М.Баткин. Он опубликовал весьма остроумное эссе, посвященное творчеству Гуревича, в котором уже в историографическом контексте высказал свои былые сомнения более определенно: «...меня особенно занимало, откуда А.Я. взял сам набор «категорий», посредством которых он организовал материал, очертил средневековую «картину мира». «Время», «пространство», «труд», «богатство», «свобода» и т.д. — сетка координат слишком общих, всеисторических, вездесущих. И очень... наших. Несмотря на самоочевидную фундаментальность или именно благодаря ей, современный историк находит эти понятия в готовом виде в собственной голове — и накладывает извне, на чужую культуру. Но не следует ли искать ключевые слова-понятия внутри умственного состава изучаемой культуры?

Не может ли оказаться, что эта культура *per se*... создавала мир, выстраивала себя вокруг иных «категорий»... и что «картина мира» была своеобразной прежде всего из-за незнакомого нам культурного языка, иных логических начал мышления, способов духовного самоформирования? Конечно, непременно выяснится, что «они» трактовали пространство или труд не так, как мы. Но откуда заранее известно, что «они» и мы вообще говорим об одном и том же? — даже если таков буквальный перевод «*spatium*», «*locus*» и «*labor*». Может быть, эти понятия не были для средневековья столь же важными. Или они, включенные в другую систему миропонимания, в другие смысловые связи, зависели от действительно стержневых идей, ныне отсутствующих. Или, наконец, похожие слова обозначали нечто иное, т.е. например, абстракции «пространство» в нашем (философском или научном) значении средневековые люди вовсе не знали. Любой попытке реконструкции поэтому предшествует проблема перевода<sup>52</sup>. А.Я.Гуревич ответил Л.М.Баткину, и не только ему: «Историк задает вопрос своим источникам: как воспринималось, как переживалось время людьми далекой цивилизации? И он находит весьма интересные вещи, которые еще недавно оставались вне поля зрения историков... мы не навязываем эти проблемы тем памятникам, которые мы превращаем в исторические источники и изучаем; мы лишь подходим к этим памятникам с новой точки зрения... И так совершается прогресс исторического знания. В этом смысле историк действительно как бы создает свой предмет, но этот предмет возникает лишь тогда, когда источник откликается на наш вопрос, когда удастся посредством постановки нового вопроса по-новому раскрыть глубины, которые таятся в источниках»<sup>53</sup>. Впрочем, замечания Л.М.Баткина глубоко повлияли на Гуревича в дальнейшем, потому что, судя по всему, своеобразным ответом на высказанные сомнения явилась его книга «Культура и общество средневековой Европы глазами современников» (М., 1989). Оба исследователя всегда подчеркивали, что путь изучения самосознания людей прошлого — самый трудный и практический еще не освоенный.

Спор историков символичен. Речь идет в сущности о разных и *равноправных* путях категориального анализа. А.Я.Гуревич предложил изучать европейскую культуру путем выявления в ней универалистских категорий. Название нашей работы созвучно книге Гуревича, но только этим и ограничивается сходство. Дело не только в том, что мы идем другим магистральным путем — близким к тому, о котором полемически заостренно



рассуждал Баткин: наше исследование ориентировано на иное — *русское средневековье*. Сам Гуревич никогда не считал и не считает, что результаты его исследования буквально применимы в отношении культур других (незападноевропейских) регионов. А меж тем даже у специалистов обнаруживается иногда какое-то подсознательное стремление видеть в книге выдающегося медиевиста нечто, что так или иначе имеет отношение и к русской средневековой культуре.

Категории в нашем понимании — «символические основы», не выводимые ниоткуда, кроме как из себя. Применительно к истории и культуре это значит, что феноменологически изучаются самоосновы самосознания и смыслополагания человека и общества.

Средневековье, выражаясь философским языком, «вещь в себе», явление духа — вполне цельное, законченное. «Прошедшее не значит абсолютно переставшее быть. Прошедшее — то, что лишилось только возможности быть в настоящем. Оно очень продолжает быть, но только не в качестве бытия... но именно в качестве сущности»<sup>54</sup>. Сущность же — отраженное бытие, отраженное, если иметь в виду средневековье, — в источниках. Сущность «вещи» раскрывается в ее символической интерпретации. Символ — «объединение, сбрасывание в одно»; это то, где совпадает самость вещи с той или иной ее интерпретацией. Поэтому обнаружение категорий как символических самооснов средневековой культуры неизбежно приведет нас к феноменологическому осмыслению самости средневековья в целом, покажет, чем оно, так сказать, изнутри отлично от предыдущего и последующего периодов истории и культуры.

### *Язык и миропонимание*

Обращение к русской средневековой культуре неизбежно ставит вопрос о соотносимости понятийно-категориального инструментария современной науки и изучаемой эпохи. Никто из жителей Киевской Руси, например, не называл княжеско-дружинную организацию власти «древнерусским государством». Жители древнерусских земель понятия не имели о том, что государство — это прежде всего пограничные столбы, таможня и единая в политико-экономическом отношении территория. Ни столбов, ни таможи, ни территориального единства не было. И даже древнерусский язык, судя по последним работам историков и лингвистов, обладал большими диалектными особенностями, которые свидетельствуют фактически, что особый диалект северо-западных славян (новгородцев) мог со временем

стать полноценно-самостоятельным языком, отличным, скажем, от южно-го диалекта славян...<sup>55</sup>

Мы уже упомянули, что важнейшее средство, при помощи которого человек излагает свои мысли, осмысливает мир, — язык<sup>56</sup>, который, по определению В.Гумбольдта, «есть орган, образующий мысль». Гумбольдт обращал также внимание и на то, что язык, «слово» не есть сам по себе объект, «это нечто субъективное, противопоставленное объектам; однако в сознании мыслящего оно неизбежно превращается в объект, будучи им порожденным и оказывая на него обратное влияние»<sup>57</sup>. Иначе говоря, именно язык создает миф, в котором живет человек. Не только человек прошлого, но и сам историк является носителем определенной языковой мифологемы. Контакт исследователя с историческим источником, в котором естественно выражается *иной* миф его автора, неизбежно ведет к диалогу разных культур. Способом, при помощи которого осуществляется этот диалог, является *источниковедение*. Оно вооружает исследователя специальной техникой понимания текста, интерпретация текста — конкретное воплощение диалога. Именно диалога, потому что от вопросов исследователя зависят и «ответы» источника, от угла зрения — глубина взаимности. Историк как бы выходит за пределы собственного мифа посредством *саморефлексии* и входит в «чужую» территорию мифа при помощи анализа<sup>58</sup>. В этом анализе сталкиваются древнерусский и научный языки — живой, но не существующий, и существующий, но не обыденный. Острота столкновения может выражаться и в полном непонимании друг друга...

Одной из главных особенностей древнерусского языка является его *нетерминологичность*. Поэтому большинство средневековых слов-понятий невозможно сходу перевести, перекодировать при помощи *метаязыка науки*. Значения слов, которые фиксируются словарями, не исчерпывают их лексического богатства, поскольку всякий знак — потому и знак, что вокруг него существует *неисчислимое количество индивидуальных смыслов*, зафиксировать взаимосвязи которых практически бывает просто невозможно. Для максимального приближения к смыслополагательной сфере необходимо почти всегда проводить дополнительную работу по выявлению лексико-семантических полей того или иного понятия, чтобы при помощи синонимов или иных самоопределений, а также «родственных» текстов, дать многоуровневый комментарий *истоков семантического наполнения той или иной лексики*<sup>59</sup>.

### *Самоосновы смыслополагания*

Категориальность культуры обнаруживается именно в словах, ставших для средневековых людей ключевыми. А.Ф.Лосев особо подчеркивал, что *слова представляют собой орудия самосознания*.

Символическая самооснова смыслополагания может быть признана категорией только при условии, что она *представлена* тремя формами своего бытия: она *проявляется*, и потому фиксируется некий ее эмбриональный компонент; *существует* в развитой форме; и по своим же внутренним причинам *перестает существовать*. Не всякое явление духовной жизни категориально. Так, святость — важнейшая субстанция христианской культуры — не может быть в нашем понимании категорией, потому что она существовала задолго до средневековья и существует поныне. Категориальное описание средневековой культуры относится не ко всем сторонам духовной жизни людей, **а лишь к тем, которые определяют ее как сущностный феномен ушедшего в небытие сознания.**

### *В поисках смысла*

Для нас значимо, что истина — это сфера глубоких переживаний, художественных осмыслений, вечных научных поисков. Средневековый человек тем отличался, что настрой его был иной: истина для него уже открыта и определена в текстах Священного Писания. Смысловое содержание «правды» и «веры», столь волновавшее средневековых людей, не только отличается от современного, но и — парадоксальным образом — семантически противоположно ему. А между тем, «правда» и «вера» в своих символических самоосновах хранят тайну средневекового миропонимания. Оно изменяется лишь к концу XVII в., — на смену приходит качественно иное осознание «веры христианской», которое соответствует определению ее, данному еще апостолом Павлом, но по разным причинам, — о чем и рассказывает первая глава, — не принятое средневековыми людьми.

Мы знаем, что «власть» и «собственность» взаимосвязаны и определяют своим типом синтеза структуру государства, характер общества. В наш категориальный аппарат входит и римское право, и современная политология. Не владевший римским правом русский средневековый человек, тоже имел свои понятия о соотношении «власти» и «собственности», но заключал их в другие слова, которые создавали вокруг себя свои лексико-семантические поля с мощными коннотативными включениями. Сло-

вами «пожаловал» и «благословил» решались главные проблемы юрисдикции Русского государства, отношения верховной власти и человека. За каждым из этих понятий — целый мир, полный драматизма, внутренних противоречий. Осмысленное воздействие слов «благословить» и «пожаловать» на государственную жизнь Руси началось в условиях тесного контакта с Монгольской империей, в состав которой входила, по крайней мере, Северо-Восточная Русь. Сложнейший синтез властных систем и отношений собственности был типизирован великими князьями и царями в своих завещаниях, — в них по наследству передавалось само Русское государство, ставшее семейной собственностью правящей семьи, состав которой был ограничен ближайшими родственниками по отцовской линии. Этот тип взаимосвязи власти и собственности не мог бесконечно долго существовать. Сначала вымерла царская семья, представлявшая род Калитичей, затем стали распадаться, но, правда, очень медленно, привычные связи сюзерена и подданных. Кардинальные изменения наступят в середине XVIII в., но и тогда «родовые пятна» прежней системы власти и собственности будут еще сказываться на структуре политической власти...

Считая себя рабом Божиим и холопом государя, средневековый человек испытывал чувства, которые можно определить, нисколько не смущаясь того, как благочестивые. На основе этих понятий строились между людьми отношения в социуме. Этот типично средневековый миф рассеялся как туман в конце XVII в., и проблески новой жизни уже явственно обозначились в самой власти, не желавшей по собственному почину уподоблять себя Богу.

В основе базовых ценностей средневекового человека — отношение ко времени и пространству. Исходя из трансцендентного (не циклического или линейного, а созданного умом самого человека) времени, он определял и свое отношение к *пространству*. Время и пространство мыслились как конечные фазы единого процесса истории, в конце которого будет Суд, высшее разбирательство, своеобразный Итог, который определит судьбу рода человеческого в целом и судьбу каждого человека в отдельности. Этот средневековый пессимизм был на самом деле скрытой формой оптимизма — веры в блаженство «вечной жизни», где уже не будет времени... Но можно ли бесконечно ждать?.. В конце XVII в. наступает охлаждение рассудка и человек ощущает дыхание земной вечности. Русская церковь в это переломное время сама — что очень существенно — начинает вести пропаганду идей, согласно которым ничего глобально-физичес-

кого в масштабе мироздания не произойдет, и каждому лучше думать не о вселенском «Дне Господнем», а о сроке собственной жизни.

Так Русь средневековая на рубеже XVII—XVIII вв. вступает в качественно новую полосу своего бытия, — в Новое время.

Название этой книги можно переименовать — речь в ней пойдет о самоосновах смыслополагания русского средневекового человека...

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Уайт Л.А. Понятие культуры // Антология исследований культуры. Т. 1: Интерпретации культуры. СПб., 1997. С. 17—48.

<sup>2</sup> Гирц К. Влияние концепции культуры на концепцию человека // Там же. С. 122.

<sup>3</sup> Там же. С. 130.

<sup>4</sup> Там же. С. 132, 136.

<sup>5</sup> Там же. С. 26.

<sup>6</sup> «Культура не инстинктивна, не является чем-то врожденным и не передается биологически. Она состоит из привычек, т.е. таких способов реагирования, которые приобретаются каждым индивидом посредством научения от рождения и на протяжении всей его жизни. Это положение, конечно же, разделяется всеми антропологами, за исключением работающих в тоталитарных государствах» (Мердок Дж.П. Фундаментальные характеристики культуры // Антология исследований культуры. Т. 1. С. 49).

<sup>7</sup> Мамардашвили М. Необходимость себя. М., 1996. С. 19.

<sup>8</sup> Там же. С. 15.

<sup>9</sup> Юрганов А.Л., Данилевский И.Н. «Правда» и «вера» русского средневековья // Одиссей. 1998 (в печати).

<sup>10</sup> Франк С. Реальность и человек. СПб., 1997. С. 63. См. также: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995.

<sup>11</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 287.

<sup>12</sup> Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках. СПб., 1997. С. 29.

<sup>13</sup> Юнг К. Проблемы души нашего времени. М., 1993. С. 160—161.

<sup>14</sup> Cantor N.F. *Inventing the Middle Ages*. N.Y. 1991.

<sup>15</sup> Гуревич А.Я. «Территория историка» // Одиссей, 1996. С. 81—109.

<sup>16</sup> Лихачев Д.С. Поэтика древнерусской литературы. М., 1979. С. 68.

<sup>17</sup> Зверева Г.И. Реальность и исторический нарратив // Одиссей, 1996. С. 11—24; Ионов И.Н. Судьба генерализирующего подхода к истории в эпоху постструктурализма (попытка осмысления опыта Мишеля Фуко) // Там же. С. 60—80.

- 18 Гуревич А.Я. «Территория историка». С. 85.
- 19 Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 123.
- 20 Там же. С. 123—124.
- 21 Там же. С. 126.
- 22 Там же.
- 23 Там же. С. 128.
- 24 Филлист Г.М. История «преступлений» Святополка Окаянного. Минск, 1990.
- 25 Юрганов А.Л. Отражение политической борьбы в памятнике архитектуры (Борисоглебский собор в Старице) // Генезис и развитие феодализма в России. Л., 1987. Вып. 10.
- 26 Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 147.
- 27 Кучкин В.А. Дмитрий Донской и Сергей Радонежский в канун Куликовской битвы // Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1980. С. 103—126.
- 28 Гуревич А.Я. «Территория историка». С. 128.
- 29 Данилевский И.Н. «Хотя самовластец быти...» // ЗС. 1993. № 6. С. 74—83.
- 30 Там же. С. 82—83.
- 31 Житие Аввакума, б. г. С. 72—73.
- 32 Херрманн Ф.-В. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Томск, 1997. С. 7.
- 33 Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2: Исследования по феноменологии и теории познания // Логос., 1997. № 9. С. 39—41.
- 34 Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 28—30.
- 35 Там же. С. 37.
- 36 Как заметили О.М.Медушевская и М.Ф.Румянцев, «если мы признаем инвариантность исторического прошлого, его осуществленность в *определенных формах*, то это заставляет нас сделать *прошлое* объектом исторического познания, а генеральным методом такого познания — все более и более точное моделирование этого единственно возможного прошлого. Если же историческое прошлое есть совокупность его восприятий в сознании действовавших в этом прошлом людей, то объект исторического познания есть то, в чем это сознание и порожденное им действие объективизировалось, то есть исторический источник (продукт культуры, в отличие от продукта природы), определяемый как реализованный продукт человеческого психики... И отсюда в целом разные задачи двух указанных подходов. Если в гегельяно-марксистской парадигме основная задача — объяснить историческую действительность, то в феноменологической — понять человека прошлого и через него окружающий его мир» (Медушевская О.М., Румянцева М.Ф. Методология истории. М., 1997. С. 20). Авторы настаивают на том, что творчество А.С.Лаппо-Данилевского представляло собой «феноменологическое направление, гносеологически восходящее к Канту». Оно в методологическом плане отлично от позитивизма и направления, восходящего к гегельянству, в котором нашли место экзистен-

циализм, структурализм, история ментальностей, квантитивная история, и «как попытка выхода из так называемого кризиса «Анналов» — неопозитивизм и постмодернизм».

Такому обстоятельному разбору современной методологии истории, в котором главное место занял анализ творчества А.С.Лаппо-Данилевского в контексте современных историко-философских исканий, следует тем не менее возразить. Едва ли верно говорить о том, что творчество А.С.Лаппо-Данилевского — **в том именно источниковедческом аспекте, который указан** — представляло собой действительно феноменологическое направление, признававшее в историческом источнике объектную реальность, а человека — главным субъектом исторического процесса. Признание историком «чужой одушевленности» как факта безусловного не вело к кардинальной «переоценке ценностей» методологической основы традиционной исторической науки.

Для А.С.Лаппо-Данилевского «главный объект» исторической науки — «целостная действительность» (*Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. Спб., 1913. Вып. 2. С. 331*). Значит, «действительность» находится вне источника! «Предел» этой действительности — «мировое целое». «Вообще, рассуждая об истории человечества, историк прежде всего характеризует его некоторым реальным единством его состава: человечество состоит из индивидуальностей, *способных сообща сознавать абсолютные ценности*, что и может объединять всех; по мере объединения своего сознания человечество все более становится «великой индивидуальностью»; она стремится опознать систему абсолютных ценностей и осуществить ее в истории, воздействуя таким образом и на тот универсум, частью которого она оказывается; такое воздействие предполагает, однако, наличность цели, общей для всех по своему значению, существование общей воли и проявление объединенной и организованной деятельности членов целого, создающих культуру человечества, разумеется, в зависимости от той мировой среды, в которой им приходится действовать» (Там же. С. 333). «Возрастающая взаимозависимость» между частями человечества, о которой писал Лаппо-Данилевский, скорее, черта новейшего времени, чем фундаментальное свойство человечества, а потому историку-медиевисту поневоле приходится говорить больше о различиях в мировосприятии различных этноконфессиональных сообществ, чем о тенденции к единству. А.С.Лаппо-Данилевский не затронул глубоко проблему субъективности историка, его пристрастности, и получалось, что историк, олицетворение некоей объективности, целенаправленно движется через исследование источников к «целостной реальности». А между тем, признание источника объектной реальностью ведет к другому признанию — что и субъект истории, и субъект науки обладают автономностью своего мифологического сознания. Контакт же этих сознаний осуществляется в процессе исследования историком исторического источника. А «действительность» следует искать не за пределами источника, а в нем самом.

<sup>37</sup> А.С.Лаппо-Данилевский же писал: «Историк также пользуется понятием о *единообразии* психики, например, в тех случаях, когда он рассуждает о единообразии в единстве и целостности человеческого сознания, исходя из положения, что единство и целостность сознания, например, у А (историка) и В единообразны, историк может заключить, что он, на основании единства и целостности своего сознания,

сумеет понять значение освоенного им элемента сознания В в сознании самого В. Лишь опираясь на такую предпосылку о единообразии психической природы человека, историк может сознательно пользоваться заключением *по аналогии*... для того, чтобы действием известных психических факторов, объяснять *внешние* обнаружения чужой жизни, которые *доступны его собственному чувственному восприятию*» (Липто-Данилевский А.С. Там же. С. 314). Заметим, не случайно, что историк почти ничего не говорит о проблеме языка как средстве выразить свое миропонимание. Принцип аналогии в постижении прошлого практически исключает проникновение в смыслополагательную сферу изучаемого человека и фактически заменяет ее мифологемой исследователя. «Момент научной «пригодности» источника для историка, — писал ученый, — получает существенное значение и при подборе исторического материала. Если бы историк должен был иметь в виду весь материал, какой только имеется для изучения каких бы то ни было фактов *прошлой жизни человечества*, он, при всей его фрагментарности, легко мог бы затеряться в нем; при работе над материалом историк должен иметь какую-нибудь руководящую точку зрения; но раз исторический материал есть только средство для ознакомления с фактами, то, очевидно, такой руководящей точки зрения нельзя найти в нем; критерий подбора материала зависит от той познавательной цели, для которой он должен служить, а таковою оказывается познание не какого-либо факта, а такого факта, который имеет историческое значение. Следовательно, подбор материала зависит от того, в какой мере он пригоден для создания факта с историческим значением» (Там же. С. 378). Факт «с историческим значением» в данном аспекте — априорное построение историка.

<sup>38</sup> Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 150.

<sup>39</sup> Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. Спб., 1904., Ч. 1. С. 3.

<sup>40</sup> Там же. С. 4.

<sup>41</sup> Там же. С. 4—5.

<sup>42</sup> Там же. С. 6.

<sup>43</sup> Там же. С. 7.

<sup>44</sup> Там же. С. 274.

<sup>45</sup> Там же.

<sup>46</sup> Фадеев А.В. Размышления об изучении истории культуры // Вопросы истории. 1964. № 1. С. 27—43.

<sup>47</sup> Там же. С. 43.

<sup>48</sup> Молчанов В. Одиночество сознания и коммуникативность знака // Логос. 1997. № 9. С. 10—13.

<sup>49</sup> Бессмертный Ю.Л. «Анналы»: переломный этап? // Одиссей, 1991. С. 7—24; Гуревич А.Я. Исторический синтез и школа «Анналов». М., 1993.

<sup>50</sup> Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. В поисках утраченного. М., 1997. С. 659.

<sup>51</sup> Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 7.



<sup>52</sup> Баткин Л.М. О том, как Гуревич возделывал свой аллод // *Одиссей*, 1994. М., 1994. С. 8.

<sup>53</sup> Гуревич А.Я. Указ. соч. С. 83.

<sup>54</sup> Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 466.

<sup>55</sup> Зализняк А.А. Наблюдения над берестяными грамотами // *Вопросы русского языкознания*. М., 1984. Вып. 5. С. 36, 80; Янин В.Л., Зализняк А.А. Новгородские грамоты на бересте (Из раскопок 1977—1983 гг.). Комментарии и словоуказатель к берестяным грамотам (Из раскопок 1955—1983 гг.). М., 1986; Зализняк А.А. Значение новгородских берестяных грамот для истории русского и других славянских языков // *Вестник АН СССР*. 1989. № 8. С. 99.

<sup>56</sup> Пориннов А.Н. Язык и сознание: основные парадигмы исследования проблемы в философии XIX—XX вв. Иваново, 1994.

<sup>57</sup> Гумбольдт В. Язык и философия культуры. М., 1985. С. 399.

<sup>58</sup> Гуревич А.Я. Указ. соч. С. 106—107.

<sup>59</sup> Камчатнов А.М. Лингвистическая герменевтика. М., 1995.

## Глава первая

# ВЕРА ХРИСТИАНСКАЯ И ПРАВДА

*Вера определяет культ, а культ — миропонимание,  
из которого далее следует культура.*

П. Флоренский

### Герменевтическая ситуация

**В** 1453 году под ударами турок пала столица православного христианства. Почти через столетие после этого в Московии появляется «Сказание о Магмет-салтане», написанное выходцем из Великого княжества Литовского Иваном Семеновичем Пересветовым, в разное время служившим трем королям — польскому, чешскому и венгерскому. Годы жизни в России оказались для него тяжкими, хотя поначалу все устраивалось как нельзя лучше: приехав в Москву, Пересветов сразу обратился к боярину М.Ю.Захарьину с предложением организовать мастерскую по выделке особых щитов и получил на то официальное разрешение. Двухметровые щиты, обтянутые кожей с железными шипами, могли служить удачным защитным средством на поле боя, ими можно было пользоваться и при переправах через реки. В эту блестящую идею поверили. Щитами планировалось снабдить отряд пищальников в триста человек... Но осенью 1539 г. Захарьин умер и работа мастерской приостановилась. С этого момента Пересветов остался без покровительства и без связей. Началось десятилетнее «хождение по мукам». Военная служба не приносила доходов, а начавшиеся судебные тяжбы с «сильными мира сего» окончательно его разорили: «собинка» [собственность], которую он вывез из разных земель, «в... обидах и в волокитах» пропала. Так преуспевавший в Европе талантливый воин обезличился в массе нуждавшихся рядовых служилых людей того времени. И суждено было бы навсегда сгнать памяти о нем, если бы 8 сентября 1549 г. в придворной церкви Рождества Богородицы Пересветов не подал Ивану Грозному две «книжицы», в которых содержались его сочинения. Основная тема его сочинений сводилась к установлению причин падений царств, и в первую очередь, Византии...

Подлинники сочинений И.С.Пересветова не сохранились. Дошли до нас лишь списки и самый древний из них — не старше 1630-х гг. Первоначально они были в царском архиве, который в начале XVII в. стал частью архива Посольского приказа. Первый (по времени создания) цикл произведений И.С.Пересветова — «Повесть об основании и взятии Царьграда», «Сказания» о книгах и Магмет-салтане. В них повествуется о трагической судьбе христианской столицы. Второй цикл — «Сказание о Константине», «Первое предсказание философов», «Концовка» и некоторые другие произведения. Так называемые Малая и Большая челобитные — это последний по времени цикл его сочинений. В первых произведениях главным героем выступает турецкий султан Мухаммед II.

Открытие этих сочинений произошло не сразу. Н.М.Карамзин считал, что «Эпистолия Ивашки — это подлог и вымысел». Лишь к концу XIX в. появляются исследования, обращающие внимание на достоверность сочинений И.С.Пересветова. А в 1907—1908 гг. Ю.Яворский и В.Ржига опубликовывают свои работы, посвященные биографии публициста. Достоверность личности вполне аргументированно доказывается, и тем не менее «линия» Н.М.Карамзина останется в науке надолго...

Главная причина падения Византии, считал И.С.Пересветов, в том, что греки «правду потеряли». Последний византийский император Константин и патриарх Анастасий прельстились на «нечистое собрание», а «воля» Христа — это «правда» в государстве. Потеряв ее, греки стали хвалить «благоверного русского царя». В конце «Сказания о Магмет-салтане» возникает странный, но симптоматичный спор между католиками и православными. Православные заявили: «Есть у нас царство волное и царь волной, благоверный государь Иван Васильевич всея Руси, и в том царстве великое божие милосердие и знамя божие, святые чудотворцы, яко первые». Поразительно, но католики с этим согласились: «То есть правда». Хотя тут же добавили: «Если к той истинной вере христианской да правда турецкая, ино бы с ними ангелы беседовали». Греки возразили: «А естли бы к той правде турецкой да вера христианская, ино бы с ними ангелы беседовали»<sup>1</sup>. Этим спором заканчивается одно из главных сочинений Пересветова. Речь в нем явно идет не о соединении культур турецкой и христианской, поскольку Пересветов фиксирует не чужой разговор, а создает свой собственный текст, в основе которого миропонимание православного человека.

В чем же, собственно, суть воображаемого спора между православными греками и «латынянами»? На первый взгляд, нет никакой разницы

в предлагаемом сложении. Поменялись местами лишь слагаемые. У католиков на первом месте «вера»; у православных — «правда». Католики к вере прибавляют правду; православные — наоборот. Тем не менее, очевидно, что для Пересветова и его потенциальных читателей от такой перестановки изменялась — и, видимо, принципиально — «сумма». Но как?

Попытки исследователей вскрыть существо вопроса, поставленного И.С.Пересветовым перед современниками и потомками, к сожалению, мало что прояснили. Так, А.А.Зимин считал: «Положив в основу своей историко-философской концепции понятия «правды», Пересветов доходит до еретических утверждений. «Бог не веру любит — правду» и «коли правды нет, то и всего нет», которые он не в состоянии смягчить даже всякими оговорками («истинная правда — Христос»). Будучи писателем-гуманистом, Пересветов считает не столько веру, сколько «мудрость» неотъемлемым качеством монарха»<sup>2</sup>. Такое понимание пересветовского текста, как будто, вполне удовлетворительно. Неясно лишь, на каком основании крупнейший исследователь творчества Пересветова полагал, что слово «правда» тот понимал как «мудрость»<sup>3</sup>? Оппоненты А.А.Зимина, справедливо критикуя его в данном случае за произвольность толкования источника, вполне резонно заметили, «что И.Пересветов заимствовал свои высказывания о вере и правде из канонических книг священного писания». Из этого, однако, был сделан несколько поспешный вывод: «Христос, по словам И.Пересветова, есть «правда», а вера в Христа есть «правая вера», то есть «православие», что, как видим, в точности совпадает с учением православной церкви»<sup>4</sup>. Между тем, утверждение, будто «Бог любит не только «правду», но в не меньшей степени любит он и веру»<sup>5</sup>, не совсем точно.

Достаточно обратиться к тексту Библии, чтобы увидеть вполне определенную разницу в отношении к этим категориям. В синодальном переводе Библии слово «правда» упоминается 347 раз. Из них на Ветхий завет приходится 298 случаев (85,9 %), а на Новый — всего 49 (14,1 %); в канонических книгах оно упоминается 305 раз. Слово же «вера» в Писании упомянуто, соответственно, 259 раз, в том числе в Ветхом завете всего 13 упоминаний (5 %), в то время как в Новом — 246 (95 %). Причем в канонических книгах оно — за единственным исключением (Авв. 2: 4) — встречается только в Новом завете. Другими словами, в современной русской Библии «правда» — слово ветхозаветное, тогда как «вера» — вполне христианское, а их противопоставление для право-

славного человека, казалось бы, должно решаться как раз в пользу «веры».

Другой вопрос: насколько такая статистика соответствует положению дел в древнерусской книжности? Известно ведь, что на Руси разночтения (в том числе и лексические) в текстах богослужебных и «четьих» книг для X—XV вв. были «велики, многочисленны и разнообразны»<sup>6</sup>. Лексическое варьирование в славяно-русских библейских текстах объясняется, по крайней мере, тремя причинами: диалектной средой, в которой работал переписчик; различиями исходных иноязычных списков, по которым редактировался перевод, и, наконец, изначально присущей самому кирилло-мефодиевскому тексту вариативностью лексики<sup>7</sup>. Правда, можно с достаточной долей уверенности утверждать, что интересующие нас понятия уже для книжников X—XI вв. были неравноценными. Во всяком случае, в сохранившихся старославянских рукописях того времени «правда» (со всеми производными) упоминается около двухсот раз, а «вера» — свыше четырехсот, т.е. почти в два раза чаще<sup>8</sup>. Это наблюдение как будто подтверждает вывод об относительно меньшей «ценности» *правды* уже на самых ранних этапах развития славянской литературы. И тем самым усугубляется недоумение по поводу сентенции И.С.Пересветова о приоритете — для православного человека середины XVI в. — «правды» перед «верой». Мало того, все это ничуть не проясняет и другого вопроса: почему именно эти два понятия стали для И.С.Пересветова ключевыми в загадочном споре, при характеристике различий в оценке Московского царства «греками» и «латынянами»? В чем для него состояло аксиологическое единство и (одновременно) различие этих двух понятий, а priori ex notionibus сказать невозможно.

Недостаточной оказывается здесь и помощь исторических лингвистических словарей. Они дают следующие значения интересующих нас слов:

«Правда» — «справедливость (как свойство праведника, а также как соответствие действий и поступков требованиям морали и права); установление, принцип; правда, истина; добродетель, добрые дела, праведность; благочестивость; исполнение божественных заповедей, долга; правость, правота, отсутствие вины; доброе имя; честность; обет, обещание; присяга; повеление, заповедь; постановление (установление), правило; свод правил, законы; договор, условия договора; право; права; признание прав; оправдание; суд; судебное испытание; право суда; судебные издержки, по-

шлина за призыв свидетеля; свидетель; подтверждение, доказательство; правдивые, справедливые слова, речи; правдивость, честность; оправдание (?); дела, важные обстоятельства, вопросы»<sup>9</sup>.

«Вера» определяется как «вера; вера в Бога, сознание божественного закона; вероучение, вероисповедание, религия; (собирает) люди одного вероисповедания, одной религии; христианская вера, основные догматы христианского вероучения, текст символа веры; обычай; истина, правда; то, чему можно верить; доверие к кому-либо, чему-либо; верность, честность, добросовестность; обещание, заверение; присяга, клятва»<sup>10</sup>. В то же время ни в одном словаре мы не найдем определения того, что именно понимали авторы древнерусских источников под «христианской верой».

Сопоставление выявленных значений показывает, что в определенных контекстах, нейтрализующих семантические различия, эти слова и их производные могли (и могут до сих пор) выступать в качестве синонимов — со взаимосвязанными смыслами: «истина, правда; то, чему можно верить; присяга». В качестве примера можно привести оборот, встречающийся в **Мери́ле Праведном** и сопряженный непосредственно с названием этого источника: «извеси праведни и мери́ла праведна»<sup>11</sup>, заимствованный из Библии, где «праведнии» может пониматься и как «правильные», и как «верные»<sup>12</sup>...

**Мери́ло Праведное** — под таким названием известен рукописный сборник XIV в., состоящий из двух частей: первая включает в себя разные произведения переводной и древнерусской литературы о праведных и неправедных судах, вторая составлена из произведений юридического характера, таких, как «Городской закон», «Закон судный людем», «Русская правда» и другие. Цель **Мери́ла Праведного** состояла в том, чтобы дать систему правовых установок для судей. Вот почему в состав этого своеобразного пособия входили византийские переводные юридические памятники. Лучший и древнейший список **Мери́ла Праведного** украшен миниатюрой с изображением Праведного Судьи с весами на руках — Вседержителя, сидящего на престоле. — См.: *Калачов Н.В.* Мери́ло Праведное // Архив историко-юридических сведений, относящихся к России. Спб., 1876. Кн. 1. Отд. 3. С. 29—42; *Тихомиров М.Н.* Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М., 1969. С. 196—217.

Лексикологи не могут дать ответ также на вопрос: почему «правда» и «вера» встречаются в рассуждениях едва ли не всех средневековых авторов и не определяются ими специально?

Конечно, нет гарантий, что существующие словари отразили все (в том числе и интересующие нас) значения и смыслы слов, игра которых — и которыми — в «Сказании о Магмет-салтане» приобрела столь существенную роль. Кроме того, непонятно, какими критериями следует пользоваться, чтобы отобрать и совместить именно те значения, которые вкладывал в «правду» и «веру» И.С.Пересветов в данном случае. Наконец, даже если все основные значения «правды» и «веры» выявлены и зафиксированы лингвистами, а исследователь правильно выбрал из них наиболее «близкие» И.Пересветову, это еще не дает оснований утверждать, что он *понял* текст. Существует поистине неисчерпаемое число индивидуальных смыслов, «окружающих» найденные общепринятые значения, создающие лексико-семантические поля, в которых и осуществляется взаимодействие категорий, используемых автором. Поэтому историка не может удовлетворить буквальный, лингвистически точный перевод текста сам по себе. По словам Л.В.Черепнина, это — не более, чем одно из вспомогательных средств для уяснения исторического смысла источника. **Д о с л о в н ы е** переводы, выполненные профессиональными лингвистами с соблюдением всех норм «русского средневекового языка (и в этом их заслуга), в результате дают мало понятный текст, ибо смысл той исторической, жизненной ситуации, которая обрисована в источнике, от них ускользает»<sup>13</sup>.

Нельзя, конечно, оставить «темное» место и без «перевода», несмотря на то (а быть может именно потому), что на первый взгляд, приведенный текст Пересветова кажется ясным: все слова — «знакомые». Между тем, без специального изучения семантики лексем, принятой в момент создания текста источника, толкование его текста затруднено. Дело в том, что слова претерпевают со временем в лоне языка сложные специфические изменения. Ситуация осложняется тем, что филологи-русисты традиционно обращали мало внимания на анализ подобных изменений.

Перед нами — **типичная герменевтическая ситуация**: непонимание «темного места» в источнике сопрягается с кризисом доверия к прежним способам истолкования языковых фактов<sup>14</sup>. Преодолеть ее, истолковать текст возможно близко к смыслу, вложенному в него автором, найти слово, «которое принадлежит самой вещи, так что сама вещь обретает голос в этом слове»<sup>15</sup>, — основная цель этой главы.

### Теоретические аспекты

Может создаться впечатление, что это — сугубо лингвистическая проблема. Однако оно не совсем верно. Каждый язык представляет собой определенное *миропонимание*. Изучение же изменений, которые претерпевает язык со временем, есть история этого миропонимания. «Мыслить исторически, — писал Х.-Г.Гадамер, — значит проделать те изменения, которые претерпевают понятия прошедших эпох, когда мы сами начинаем мыслить в этих понятиях. Историческое мышление всегда и с самого начала включает в себя опосредование этих понятий с нашим собственным мышлением. Пытаться исключить из толкования свои собственные понятия не только невозможно, но и бессмысленно. Ведь истолковывать как раз и значит: ввести в игру свои собственные пред-понятия, дабы мнение текста действительно обрело язык<sup>16</sup>. Семасиологическое изучение лексики источников — символическая история сущности, стоящей за словом, или (по терминологии А.Ф.Лосева) миф этой сущности<sup>17</sup>. Следовательно, познание символического богатства слова, проявляющегося в семантических явлениях лексики, позволяет вплотную подойти к изучению истории воплощения смысла идей<sup>18</sup>, к важнейшей — и очень плохо изученной — стороне истории духовной культуры народа.

Когда историк начинает читать источник, память — независимо от того, осознает это исследователь или нет, — «открывает» перед его мысленным взором несколько уже знакомых параллельных текстов<sup>19</sup>. Их незримое присутствие помогает понять новый текст. Однако для того, чтобы он был осмыслен верно, необходимо, чтобы все эти тексты были *реально* связаны между собой — генетически или семантически. Если же таких связей нет, т.е. их авторы и читатели «не знакомы» друг с другом, мы получаем ложное представление о прочитанном. От репертуара ассоциированных текстов зависит полнота, точность и глубина понимания прочитанного<sup>20</sup>. К.Г.Юнг, один из крупнейших психиатров XX века, писал: «Процесс распознавания можно, в сущности, понимать как сравнение и различение с помощью **припоминания**: если, например, я вижу огонь, то световое раздражение опосредует мне представление об огне. Содержащееся в моей памяти бесчисленное множество образов воспоминаний об огне вступает в связь с только полученным образом огня; в результате сравнения и различения с этими образами памяти возникает знание, то есть окончательная констатация особенностей только что приобретенного образа. Этот процесс в обиходном языке называется **мышлени-**



ем»<sup>21</sup>. Именно способ распознавания и отличает современное мышление от средневекового.

При чтении текстов, возникших в иной культурной среде (что может объясняться географическими, временными или социальными факторами), наша память обязательно подведет нас. Она либо оставит нас «наедине» с новыми текстами, либо подставит «чужой» текст, содержащий те же (или похожие) слова, с которыми связаны, однако, совершенно иные значения и смыслы. Такая ситуация постоянно возникает при изучении древнерусских источников XI—XVII вв. И уяснить, о чем пишут их авторы, не так-то просто.

Поскольку миф представляет собой не простую совокупность представлений, понятий и образов, но их взаимодействие, переплетение, его можно определить как текст (от лат. *textus* — «сплетение; структура; ткань»), дарующий откровение, объясняющий тайны окружающего мира. Текст этот обязательно носит ритуальный характер, поскольку предполагает определенный порядок обрядовых действий (в частности, правила расчленения и наименования природной реальности и ее частей) при совершении сакрального акта познания. Соблюдение данного ритуала (э т и к е т) и следование ему (э т и к а, от греч. *ἔθος* — «обычай») является обязательным правилом существования в мифе. Любое отклонение от него способно (или, во всяком случае, рассматривается как способное) разрушить весь этот мир-Космос, созданный в ходе ритуального познания. Поэтому соблюдение этикета (в том числе литературного), даже если смысл отдельных элементов или — более того — ритуала в целом со временем утрачен, расценивается обществом, объединенным данным образом мира (мифом), как безусловно необходимое, а любая попытка изменить или, того хуже, заменить непонятное (даже в мелочах) — как аморальное действие, способное разрушить само общество. Наверное, поэтому этические нормы связаны не с рациональным основанием, а с ритуалом, обычаем и обрядом — символами, объединяющими всякий социум и рождающими у его членов ощущение комфортности. Важным выводом из сказанного является то, что так называемый здравый смысл, а точнее, оценка «разумности» данного мифа с точки зрения другой, аналогичной (но не совпадающей, не тождественной) системы, лишен на самом деле всякого смысла. Законы формальной логики могут действовать лишь в рамках одного отдельно взятого мифа, но не при сравнении положений различных мифологических систем<sup>22</sup>.

Древнерусские тексты следует рассматривать как тексты *самодостаточные*, чтобы не попасться в ловушку собственных актуальных мифов, подменяя ими миф, скажем, И.Пересветова. Сопроводим их другими — современными *или* текстами, «комментирующими» эти мифы, восстанавливающими их собственный смысл. Думается, это — единственный путь, способный уберечь исследователя (насколько это вообще достижимо) от модернизированного понимания древнерусского произведения. *Тексты могут и должны говорить сами за себя.*

Конечно, и такой способ комментирования не безупречен: отбор параллельных текстов все-таки осуществляется человеком XX в., причем в своем выборе он ограничен, и подчас весьма существенно, хотя бы ввиду заведомо неполной сохранности средневекового рукописного наследия. Уже поэтому каждая из дошедших до нас древнерусских книг должна была бы цениться — не только как исторический материальный объект, но и как источник, донесший информацию о прошлом нашей страны, о людях, его создавших, — буквально на вес золота. Парадокс, на который впервые обратил внимание И.Н.Данилевский, заключается в том, что *т е к с т ы подавляющего большинства из них историками не изучаются.* Дело в том, что основная часть этих книг — и это тоже хорошо известно — сборники богодухновенных, богослужебных и (в меньшей степени) богословских текстов (скажем, из 190 учтенных на 1966 г. рукописей домонгольского времени, хранящихся в библиотеках и архивах России, только богослужебные книги составляют 145 единиц<sup>23</sup>). С точки зрения «здорового смысла», отсутствие к ним интереса со стороны историков вполне оправдано: что может дать для изучения истории Древней Руси *заведомо известное содержание* «стандартного» (к тому же, «чужого» — перевод!) текста, определенного каноном? Ни одна из этих книг *в качестве источника* по истории Древней Руси ни в одном из крупных исторических исследований не использовалась и, по большому счету, не используется до сих пор.

Конечно, есть и такие исторические исследования (или их разделы), которые не обходятся без упоминаний переводов книг Священного Писания, богословских произведений и пр., — как правило, это специальные и обобщающе-обзорные работы по истории древнерусской культуры вообще, общественной мысли и книжного дела в частности. Здесь интересующие нас тексты в основном привлекаются для определения и характеристики противоборствующих идеологических сил, а также круга стран, с которыми Древняя Русь имела «книжные» культурные контакты.

Несколько шире переводные сакральные тексты привлекаются лингвистами. Сопоставление исходных текстов церковно-канонической, агиографической и проповеднической литературы (Священного Писания, других богодухновенных, апокрифических и богословских книг) с соответствующими старославянскими и древнерусскими переводами позволяет восстанавливать точные общепринятые значения отдельных слов и фразеологических единиц, тот «понятийно-категориальный аппарат», которым пользовались древнерусские книжники, через который и с помощью которого они видели и описывали окружающий их мир и происходящие события.

Поскольку образ мира, в котором (и которым) жил человек древней Руси, определялся именно сакральными христианскими (или воспринимаемыми тогда в качестве таковых, например, «Иудейская война» и «Иудейские древности» Иосифа Флавия, и т.п.) текстами, исключение их историками из источниковедческой практики существенно затрудняет, а то и делает вовсе невозможным верное понимание смыслов древнерусских источников. Подмена исходных образов, на которые опирался автор древнерусского произведения, системой представлений, почерпнутых из текстов, современных исследователю, ведет к недопустимой модернизации содержания источника, неизбежно создает ситуацию, когда историк «вчитывает» актуальные ему смыслы в изучаемый текст<sup>24</sup>.

### Значения

Таковы основные теоретические подходы, при помощи которых можно решать конкретную проблему — выявить общепринятые (базовые) значения и характерные особенности индивидуальных осмыслений двух существенных категорий русского средневекового сознания: «правды» и «веры».

Их изучение проводилось, в основном, лишь при обращении к творческому наследию И.С. Пересветова.

Смысл некоторых его идей, как оказалось, легко укладывался в общепринятую историческую схему. Публицист был выразителем «прогрессивного дворянства», выступавшего против «реакционного боярства». Буквально с первых специальных работ о И.С.Пересветове утвердился тезис: «правда» была связана с идеей торжества самодержавия в России. «Правда»... — писал А.А.Зимин, — совокупность общественных преобразований, направленных к созданию совершенного государственного строя, в котором дворянские требования найдут полное осуществление.

Облекая это понятие в религиозную форму («правда» как претворение евангельских заветов Христа), публицист вкладывал в нее не церковное, а светское содержание». Любопытно, что связь «правды» именно с дворянскими требованиями сделала этот вывод весьма уязвимым благодаря усилиям самого А.А.Зимина. Когда его собственные работы, а также исследования В.Б.Кобрин и других историков убедительно доказали, что никакой борьбы бояр и дворян не было, вопрос о том, что же своим творчеством «отражает» И.С.Пересветов, оказался без ответа. От этого парадокса — к Карамзину: путь законный, хотя хронологически обратный. Эта «линия» историографии проявилась в работе новейшего исследователя Д.Н.Альшица. Он аккумулировал весь скептический опыт, не проводя, правда, тщательного анализа сочинений Пересветова. Еще С.Л.Авалиани на XIV Археологическом съезде в Чернигове в 1909 г. высказал мысль: «Не скрывается ли в лице Пересветова — сам Иоанн Грозный». Альшиц же распределил сочинения Пересветова между двумя авторами: «Сказание о Магмет-салтане» написал, якобы, А.Ф.Адашев, «Большую челобитную» — Иван Грозный. Сравнивая эти памятники, считает ученый, можно увидеть полемику двух главных деятелей эпохи Избранной рады. Последнее слово в науке совпало с первым: не было Пересветова, затейника. Возражать Альшицу трудно: он не опроверг ни одного аргумента сторонников подлинности Пересветова, а лишь позволил себе усомниться. Сила же позиции Альшица — в явной неспособности историографии объяснить смысл сочинений публициста. — См.: *Авалиани С.П.* Об Ивашке Пересветове // Труды четырнадцатого Археологического съезда в Чернигове. М., 1909. Т. 3; *Вальденберг В.* Древнерусские учения о пределах царской власти. Пгд., 1916. *Полосин И.И.* О челобитных Пересветова // Уч. зап. Московского пед. ин-та им. В.И.Ленина. Кафедра истории СССР. М., 1946. Т. 35. Вып. 2.; *Зимин А.А.* И.С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958; *Альшиц Д.Н.* Первый опыт перестройки государственного аппарата в России (Век шестнадцатый. Реформы Избранной рады) // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990; *Юрганов А.Л.* Идеи И.С.Пересветова в контексте мировой истории и культуры // Вопросы истории. 1996. № 2.

Споры историков о содержании «правды» ведутся давно, но не меняется главный подход: это понятие воспринимается современными исследователями как преимущественно светское, политическое по содержанию. Существует, однако, серьезная опасность, что такой аспект определяется, скорее, не самим источником, а ценностной системой исследователя. По-

пытаемся уйти от «вчитывания» в данное слово актуальных для нас смыслов. Для этого, прежде всего, обратимся к самому слову, постараемся восстановить цельную смысловую картину предмета, который оно обозначает (то, что сторонники онтологической теории языка называют *эйдосом* слова).

К истокам семантического наполнения лексемы исследователя подводит ее этимология. Начнем поэтому с рассмотрения этимологии интересующих нас слов. В основе слова «правда», по мнению ведущих этимологов, лежит праславянский корень *ргавь*, образованный, видимо, от индоевропейской основы *rgō-*, от которой произошли также латинское *probus* — «добрый, честный, порядочный», древнеиндийское *grabhús* — «выдающийся (по силе и изобилию), превосходящий», англосаксонское *fram* — «сильный, деятельный, смелый», древнеисландское *framr* — «стоящий впереди, стремящийся вперед»<sup>25</sup>. Из такой «генеалогии» следует, что понятие *правды* изначально включало представление о силе, превосходстве (духовном или материальном) того, кто ею обладал. Неясно, однако, откуда брались эти качества, как их можно приобрести, что объединяет физическую силу и духовное превосходство.

Что же касается «веры», то это слово родственно авестийскому *var* — «верить», осетинскому *штуп* — «верить», древневерхненемецкому *wāra* — «правда, верность, милость», древнеисландскому *vár* — «обет, торжественное обещание», древнеирландскому *fír* — «истинный, правдивый»<sup>26</sup>. Из этих сопоставлений ясно, что вера изначально отождествлялась с истиной, с тем, что заслуживает доверия, отсюда родилось и латинское имя истины — *veritas*. На славянской же почве *истина* связывалась с тем, что есть, с некоей наличностью; в то же время она понималась как подлинная, настоящая суть вещей и уже в этом качестве заслуживала доверия и вечной памяти<sup>27</sup>. Как видим, этимологический анализ не отвечает на интересующий нас вопрос, хотя и намечает некоторые пути к сближению и — одновременно — дальнейшей дифференциации понятий, стоящих за словами «правда» и «вера».

Правдой (или неправдой) в Древней Руси определяли едва ли не все деяния человека. «Правду» можно было *д а т ь*, то есть отнестись справедливо, либо принести клятву<sup>28</sup>. «Правду» можно было *в з я т ь*: например, в суде, если бросают жребий, надеясь на волю Божию. «Правду» можно было *з а т е р я т ь*, утратив представления о добре и зле. Ее можно было иметь, относясь справедливо, и *п о г у б и т ь* — собственной виной. Человек мог *ж и т ь* по «правде», потому что она — Божья

заповеди и церковные правила. И мог судиться по ней, потому что «правда» — суд, а также судебные испытания и даже пошлина за призыв в суд свидетеля.

«Вера» имела явно меньшую «сферу компетенции», хотя ее также можно было иметь, взять («пояти веру» — «поверить») или дать (если речь шла об обещании). В веру можно было стать или поставить. Ею можно было что-либо делать, надеяться, молить, поклоняться и даже... веровать. В то же время «вера», в отличие от «правды», могла иметь различную ценностную окраску и ориентацию: доброй вере («честности, совести, правде»), которая соответствовала «вере» как таковой, противостояла «лжа», вера злая; христианской вере (она же, очевидно, правая, правоверная, «честая», единая и «истинная»), которая «деланиемъ ражається... духовнымъ и божественнымъ»<sup>29</sup> и — по крайней мере с 70-х годов XI в. — «делы искушаютъ»<sup>30</sup> (поскольку «нестъ пользы отъ веры правы, житию соушю растленю»<sup>31</sup>), противопоставлялась их вера, иная, чуждая, «кривая», короче говоря, «и н о в е р ь е» и «к р и в о в е р ь е».

Существование последнего порождало возможность *исправления* веры. И.Н.Данилевский обратил внимание на то, что в рассказе об «испытании вер» «Повести временных лет», объясняя князю Владимиру Святославичу основы православия, Философ говорит: «Слышахом же и се, яко приходиша от Рима поучить васъ к вере своей, ихъ же вера маломъ с нами развращена: служить бо опресноки, рекше оплатки, ихъ же Богъ не преда, но повеле хлебомъ служить, и преда апостоломъ приемъ хлебъ, рек: «Се есть тело мое, ломимое за вы...» тако же и чашю приемъ рече: «Се есть кровь моя новаго завета» си же того не творять, суть не исправили веры»<sup>32</sup>. Очевидно, здесь «вера» отождествляется с обрядовой стороной отправления религиозного культа. Как следует из контекста, слово «вера» включает в себя в данном случае только *таинство причащения*; «исправить веру» — значит выправить обряд, сделать его *верным*.

С необходимостью *исправления* связано, согласно легенде, и создание славянской азбуки. Обращает, однако, на себя внимание, что лексика, использованная в житиях Кирилла и Мефодия, отличается от той, что встречается в аналогичных ситуациях в более поздних древнерусских текстах. В Житии Мефодия князь Ростислав так мотивирует необходимость появления греческих проповедников в Моравии: «Посъли такъ моужь, иж ны

*исправить всякую правду*», ибо «соуть въ ны въшли оучители мнози крѣстиане из влахъ и из грѣкъ, и из немѣць, оучаще ны различь. А мы, словени, проста чадь и не имамъ, иже бы ны *наставилъ на истину*у и разоумъ съказаль»<sup>33</sup>. Как видим по контексту, здесь слово «правда» использовано именно в значении «вера». Это, в частности, подтверждается параллельным, но не тождественным, текстом более раннего Жития Кирилла. В уста Ростислава вложены следующие слова: «Людемъ нашимъ поганьства се отвѣргъшимъ и *по християнскыи се законъ дръжацимъ*, оучителя не имамы такового, иже бы въ свои языкъ *истинную веру християньскоую* сказалъ»<sup>34</sup>.

В так называемой Итальянской легенде о создании славянской азбуки, имевшей общий источник с житиями солунских братьев, соответствующий текст звучит несколько иначе: Ростислав просит византийского императора «показать веру, и порядок закона, и дорогу правды». Прямой параллелью к этому тексту Б.Н.Флоря считает ответы папы Николая I на вопросы послов Бориса-Михаила Болгарского, относящиеся к 867 г. Из них видно, что новообращенного в христианство болгарского правителя интересовал очень широкий круг вопросов: они касались не только правильного соблюдения церковных обрядов (что вполне отвечает, судя по нашим предыдущим наблюдениям, слову «вера»<sup>35</sup>), но и тех изменений во всей общественной жизни, которые должны произойти после принятия христианства, что, видимо, может быть отождествлено с выражением «порядок закона и дорога правды». В связи с этим особенно интересно, что наряду с предписаниями о покаянии («дорога правды»?) болгарские послы просили папу прислать им и «светские законы» («порядок закона»?). Суммируя суть болгарских вопросов, папа указал, что «король» болгар просит его о «христианском законе» в приведенном выше самом широком значении этих слов<sup>36</sup>.

Как бы то ни было, приведенные фрагменты ясно показывают, что интересующие нас слова-понятия на ранних этапах бытования, несомненно, имели пересекающиеся значения. При этом «вера», видимо, больше тяготела к обозначению внешней, формальной стороны отправления религиозных обрядов (недаром ее можно было *сказать*), в то время как «правда» в своих значениях стояла ближе к тому, что мы называем верой сегодня. В то же время, в данном случае налицо явная смысловая недодифференциация рассматриваемых славянских слов, характерная для литературного языка ранних славянских текстов<sup>37</sup>. Следствием ее, видимо, и стало сопряжение в одном контексте двух семантически раз-

ных, хотя и близких слов. Причем сферу пересекающихся значений их не нужно было пояснять, специально оговаривать ввиду их общезвестности. Остается теперь только выяснить, что это были за значения.

Как нам представляется, помочь обнаружить эти значения должен сам источник через прямые либо косвенные, если нет прямых, определения. При этом каждое определение будет вводить интересующие нас слова в новый синонимический ряд, что позволит смыслу слова — через его, так сказать, инобытие — стать «видимым для ума».

### Стоглав

Поиск «прозрачных» в этом отношении древнерусских текстов привел нас к Стоглаву<sup>38</sup>, памятнику канонического права, отразившему наиболее существенные стереотипы мировосприятия русского общества XVI века<sup>39</sup>.

Стоглав — сборник постановлений состоявшегося в 1551 г. церковно-земского собора. Первоначально он назывался соборным уложением или царским и святительским уложением. Лишь в конце XVI в. его стали именовать как Стоглавник, поскольку при окончательном редактировании сборника текст был разбит на 100 глав. С XVII в. появляется еще одно его название, закрепившееся за ним уже на века, — Стоглав. Впрочем, деление «на сто» не выдерживалось строго: в некоторых списках обнаруживается еще одна, дополнительная глава — приговор царя с Освященным собором о вотчинах от 11 мая 1551 г. Вплоть до церковных соборов 1666 и 1667 гг. постановления Стоглава признавались каноническими. В связи с изменениями в обрядовой сфере в середине XVII в. утверждения Стоглава были признаны как написанные «неразсудно, простотою и невежеством». Со временем сами церковные иерархи стали подвергать сомнению подлинность постановлений Стоглава. Отношение к памятнику резко изменилось после того, как И.В.Беляев еще в XIX в. обнаружил наказные списки по Стоглаву, которые рассылались на места и были обязательны для исполнения всем православным населением. В дореволюционной историографии наибольший вклад в изучение Стоглава внес Д.Стефанович. А в XX в. этому памятнику хотя и уделяли внимание историки, но специальных исследований не проводили.

Впервые Стоглав был опубликован в 1860 г. вольной русской типографией Тюбнера в Лондоне. Но это издание было неудачным из-за большого количества ошибок в передаче текста. Через два года в Казани вышло новое издание Стоглава, подготовленное И.М.Добротворским; оно получило высокую оценку научной общественности и до сих пор является наилучшим из всех, которые



затем появлялись напечатанными. — См.: *Беляев И.В.* Об историческом значении деяний Московского собора 1551 г. // *Русская беседа*. М., 1858. Ч. 4; *Он же*. Стоглав и наказные списки соборного уложения 1551 года // *Православное обозрение*. 1863. Т. 11.; *Стефанович Д.* О Стоглаве. Его происхождение, редакции и состав. К истории памятников древнерусского церковного права. Спб., 1909; *Жданов И.Н.* Сочинения. Т. 1. Спб., 1904.

Обратимся к «правилу иереом», которые «не облачаются во священные ризы ли не разумием, ли гордостью, ли леностью»: «Стихарь есть правда, а фелонь есть истина, и прииде правда с небеси и облечеся во истину. Слово Божие облечеся в плоть и неразлучно пребывает...»<sup>40</sup>.

Стихарь (или подризник) — общее одеяние для всех степеней священства. Это самое древнее по времени происхождения одеяние, которое соответствует подиру ветхозаветных первосвященников. Христос является Иоанну Богослову именно в подире — это одеяние символически означает служение Богу-Отцу.

В христианской церкви стихарь имеет белый цвет. Белые одежды праведников, согласно тексту «Откровения» Иоанна Богослова, оказываются одинаковыми по цвету с одеянием ангелов. По форме и отделке стихарь является образом одежды земной жизни и страдания Христа, но по цвету символизирует свет Божественной славы. Верующий человек, духовно облакаясь в подвиги и страдания Сына Божия, таким образом очищает свою душу, как бы убеляет ее... Итак, белый цвет — это радость в Царстве Божьем, свет, чистота, непорочность. Стихарь дошел до нас с небольшими изменениями по форме, которые касаются, в основном, отделки. В настоящее время стихарь — одежда до пят в виде рубахи, расширяющейся книзу, с вырезом для головы и без ворота. Стихарь у диаконов и клириков — верхняя одежда, он делается обычно из парчи, бархата и других тяжелых тканей; подризник же священников и епископов (о которых и идет речь в Стоглаве) — нижняя богослужебная одежда. Она надевается на подрясник. Фелонь (или — риза) представляет собой верхнее богослужебное одеяние священников, а в некоторых случаях и епископов. В древности фелонь представляла собой плащ — накидку из длинного прямоугольного куска шерстяной материи, защищавший от непогоды и холода. У иудеев края фелони украшались рясами или ометами — отделкой из нашитых кружев, а по самому краю этой отделки пришивался синий шнур с кисточками или бахромой в знак постоянного напоминания о заповедях и Законе, ибо повелено это самим Богом. «И сказал Господь Моисею, говоря: Объяви сынам Израилевым и скажи им, чтоб они делали себе кисти на краях одежд своих в роды

их, и в кисти, которые на краях, вставляли нити из голубой шерсти. И будут они в кистях у вас для того, чтобы вы, смотря на них, вспоминали все заповеди Господни, и исполняли их, и не ходили вслед сердца вашего и очей ваших, которые влекут вас к блудодействию. Чтобы вы помнили и исполняли все заповеди Мои, и были святы пред Богом вашим. Я Господь, Бог ваш, который вывел вас из земли Египетской, чтоб быть вашим Богом: я Господь, Бог ваш» (Чис. 15. 37—41). Считается, что фелонь носил Христос в своей земной жизни. Нечто вроде фелони представляла собой и длинная накидка из грубой власяницы — вретинище, покрывавшая все тело и надевавшаяся в дни скорби и покаяния, а также в знак позора. Согласно преданию, Христос при поругании был одет именно во вретинище.

Фелони были белого цвета. Изображения древних святителей в фелонях дошли до нас в мозаике святой Софии в Константинополе. Древняя фелонь — это колоколообразный мешок, без рукавов, с вырезом для головы и без твердых подкладок в верхней части. Фелонь была богослужебным одеянием священника и всех епископов вплоть до патриархов. С XII в. патриархи стали носить саккос как верхнее богослужебное одеяние, а фелонь (или полиставрий, с греч. — многокрестие) вошла с XV в. в обиход архиереев. На спине в верхней части фелони помещается изображение креста, а внизу — ближе к подолу — нашивается восьмиконечная звезда, которая в христианской традиции означает восьмой век, наступление Царства Небесного, ибо семь веков — это вся земная история человечества...

Верх фелони возвышался конусом над плечами. Верхняя часть фелони стала символизировать понятие о духовном ярме и иге Христовом, которые несет на себе священник. Фелонь обрела значение духовной одежды христиан — **брони веры и праведности**... — См.: Настольная книга священнослужителя. Т. 4. М., 1983.

Как видно из текста Стоглава, Слово Божие — синоним «правды», а истина — плоть ее. «Ты же, брате, изволив сан нерейский, не разлучай стихаря с фелонем аки Христа во двою естеству». «Правда» и «вера» едины как дух и плоть, но не тождественны.

«Правду Истинную», Слово Божие, следует исполнять (воплощать в дела), и само это исполнение — тоже «правда» («всяка правда»). Следует подчеркнуть, что понятия эти («Правда Истинная», «Божия» и «всякая правда») четко различаются уже в ранних текстах<sup>41</sup>.

О соотношении Слова Божьего и его «исполнения» (по терминологии Стоглава) прямо свидетельствуют образы «предословия». Солнце может

быть «чувственным» и «разумным». Первое «землю удобряет, море облистает», и нельзя увидеть «звезд ни тверди небесной». «Чувственное» солнце «видимо бывает и невидимо», а «разумное» — другое солнце — видимо только достойными. «Чувственное» солнце «не глаголет», — «умное» же «глаголет любовным своим и глаголати и зрети всем дарует, понеже *солнце правде есть Бог...* сие праведное солнце Христос Бог наш милосердный...»<sup>42</sup>.

Итак, раздвоенность «правды» обусловлена наличием божественного «Солнца» — высшего предела в ней, к которому стремятся все, исполняя «всяку правду» пред Богом. «Всяка правда» — и есть семантическое поле «справедливости» в самом широком плане; это — исполнение Слова Божьего ради спасения на Страшном Суде, когда Христос (сама Правда Истинная) будет судить всех. Вот, кстати, почему во «всяку правду», прежде всего, включали «суд праведный». В.В. Колесов верно подметил, что «каждый судья должен верить, что его решение-правда и есть воплощение правды вечной»<sup>43</sup>.

«Вера» — это «правда», облеченная в истину, это Слово Божие во плоти. Стоглав призывал христиан к тому, что современному человеку может показаться нелогичным: «Бога ради потружайтесь во еже *исправити истинная и непорочная наша хрестыанская вера... дабы утверждена была и непоколебима*»<sup>44</sup>. Следует исправлять (правильно исполнять) непорочную веру — в соответствии с Божьими заповедями, апостольскими и священными правилами. Таким образом, само это «исправление» нацелено было на утверждение «веры», существующей вне прямой зависимости от реальной церковной практики и даже вопреки ей. Судя по тексту Стоглава, «хрестыанская вера» — это *истина, данная в Божьих заповедях, апостольских и священных правилах*. «Вера» была про-явлением причастности к христианской религии (закона Христова), а посему внешняя ее сторона (в узком смысле — обрядовая) становилась чрезвычайно важной для средневековых людей. Характерно, что именно внешнее соблюдение «закона», «чина», «верь» первоначально, видимо, рассматривалось как достаточное условие причисления человека к *праведникам*. Именно таков был критерий отличия «овец» от «козлищ»: «Прави путие Господни, и правии внидоуть по нимъ, нечъстивии же отънемогутъ ся въ нихъ»<sup>45</sup>. В данном тексте «прави» противопоставляются «нечъстивим». Здесь «нечестивый» — значит «безбожный, не чтущий Бога»<sup>46</sup>. Ему противопоставляется человек, закон почитающий и исполняющий. «Закон» же и есть тот самый «правый путь Господень»<sup>47</sup>. Идущий по

нему — праведник, человек, соблюдающий закон и потому стоящий по правую руку от Господа на Страшном Суде.

«Исправлению» подлежало все, что хоть сколько-нибудь не соответствовало Божьим заповедям, апостольским и священным правилам. Особенно последним, ибо их было много, они регламентировали всю жизнь христианина. Вот почему в область «веры» включалось то, что, казалось бы, далеко отстоит от канонического ее определения (как уверенность в вещах невидимых), данного апостолом Павлом.

Отсюда еще одно понятие, фигурирующее в Стоглаве — «чистота», символизировавшая полное соответствие между реальной практикой и всеми заповедями. Современному человеку не понять, почему для создателей Стоглава столь важным оказывался вопрос о ношении бороды. «Священные правила» возбраняют брить бороды и усы, — иначе нет православных. «Правило святых апостол» гласит: если кто бреет бороду и в таком виде «преставится», — лишается права на заупокойную службу, нельзя «ни сорокоуствия по нем пети, ни просвиры, ни свещи по нем в церковь принести». Но главное — «с неверным да причтется»<sup>48</sup>. Многие прихожане, веря в то, что дети рождаются в «сорочках», — приносят сорочки к попам и «велят их класти во святые церкви и велят их класти на престол до шти [шести. — А.Ю.] недель». «И о том ответ. Впредь таковы нечистоты и мерзости во святых церквях не приносить и на престоле до шти недель не класти...»<sup>49</sup>

Для чего же понадобилось «исправлять» христианскую веру «непорочную»? Не будем гадать — обратимся к Стоглаву, который ясно и четко объясняет причины такой необходимости. В царском «рукописании» к собору читаем: «Бога ради и Пречистыя Богородица и всех святых ради потружайтесь о истинней и непорочней православной христианстей вере и утвердите и изъясните якоже предаша нам святнии отцы по божественным правилом...», ибо «в последняя дни настанут времена лютя, будут бо человецы самолюбцы, сребролюбцы и небоголюбцы, предатели, продерзливы, возносливы, сластолюбцы паче нежели боголюбцы...»<sup>50</sup>

Эсхатологический мотив звучит в обосновании необходимости «исправлений» не только церковных, но и земских. В речи царя к собору прямо говорится об этом: «...да благословилися есми у вас, тогдаже судейник исправить по старине, и утвердити, чтобы суд был праведен и всякие дела непоколебимо во веки, и по вашему благословиению судебник исправил и великие заповеди написал, чтобы то было прямо и бережно и суд бы был правед-

д е н и беспосудно во всяких делех да устроил по всем землям моего государства старосты и целовальники и сотские и пятидесятские по всем градам и по пригородом и по волостем и по погостом и у детей боярских и уставные грамоты пописал. Се и судебник перед вами и уставные грамоты прочтите и разсудите, *чтобы было наше дело по Бозе* в род и род неподвижно по вашему благословлению, аще достойно сие дело на святом соборе утвердив и вечное благословление получив и подписати на судебнике и на уставной грамоте...». «Праведный суд», как уже упоминалось, отражает идею исполнения «всякой правды». Вот почему «исправление» земских дел (создание Судебника и т.д.) и «исправление» веры — «наше дело по Бозе», отражающее идею **коллективного спасения**.

Идея приближающегося конца света буквально пронизывает текст Стоглава. Почти каждый царский вопрос содержит концовку, связывающую его с проблемой спасения: «Чтобы было не на погибель душам и Бога не прогневати въ таком бесстрашии»; «Бога ради о сем довольно разсудите, чтобы в пьянстве пастыри не погибали, а мы на них зря такоже»; «Чтобы хрестыянские души давлениною не осквернялися» и т.д. и т.п.

Царь задавал практические вопросы, ожидая объяснений об ответственности за «неисправление»: «Чернцы по селомъ живут да в городе тяжутся о землях: достоин ли то, а села и именья в монастыри емлют, а по тех душах и по родителех их по их приказу и в памяти не исправливают: *кто о сем истязан будет в день Страшного Суда?*»<sup>51</sup>

### **Максим Грек: догматико-богословская позиция**

Своим творчеством Максим Грек выразил отношение догматического богословия к тому, что такое вера христианская и правда. Богословие в то время не могло не воплощать в себе общезначимые для православного мира идеи. Оно выполняло особую функцию по актуализации тех или иных освященных традицией установок, а потому позиция Максима Грека конечно совпадала в главном с тем, что мы встречаем в тексте Стоглава. Но все же дополнительные характеристики, образы, мысли дают более глубокие основания для понимания того, почему в русской культуре стало возможным размышлять о свойствах этих понятий.

Максим Грек — монах Ватопедской обители на Афоне, настоящее его имя Михаил Триволис. Он родился в греческом городе Арте в семье богатого чиновника, исповедовавшей православие. Юношей путешествовал по Европе, учился во Франции, Италии. Триволис много всего испытал в жизни, неоднократно менял убеждения, пристрастия. Одно время он был даже постриженником доминиканского монастыря Св. Марка во Флоренции. Однако вернулся через несколько лет в лоно православной церкви и стал монахом на Афоне, приняв имя Максим. В 1515 г. Василий III просил афонских монахов прислать в Москву книжного переводчика, ученого инок Савву. Но тот был уже стар и ехать отказался. Выбор пал на Максима. По приезде в Москву в 1518 г. он получил прозвище Грек. Ему Василий III поручил разобрать библиотеку. Максиму Греку доверено было также сделать перевод Псалтири Толковой седми Толкователей. Он еще не знал достаточно славянского языка, ему помогали в работе два латинских переводчика Дмитрий и Василий, которым он сначала переводил книгу на латинский, а они уже — на славянский. Переписчиками у Максима Грека были монахи Сильван и Михаил Медоварцев. Когда Псалтирь была переведена, она, после одобрения митрополита, была представлена великому князю. Максим Грек просился на Афон, но его уговорили задержаться. Так он и остался в России навсегда...

Максим Грек был уверен, что время, в котором он живет, «последнее»: вот-вот явится Антихрист, «еже не зело далече есть, но и при дверех уже стоит, яко же божественная писания учат нас, явьственне глаголюща: **на осмом веце быти хотящу всех устроению, сиречь и греческия области престатию, и началу мучительства богоборца Антихриста, и Второму Страшному на земли Спаса Христа пришествию**». Знаменье Антихриста — «преложение язык от непорочныя и правыя христианския веры на различныя богомерския ереси, на христорборное безверие агарян»<sup>52</sup>.

Христос — «разумное солнце Правды» — сошедший с небес на землю; его «глаголы» — истина во спасение христианам. Но «ныне время», когда «**вси уклонишися... от спасительнаго пути евангельских заповедей и апостольских, и отеческих преданий**»<sup>53</sup>. Каков же выход? Единственный — уподобляя себя Христу, осуществлять «правду» ради спасения. «Отложим дела тмы, яже суть блуд, чюжеженство и всяка нечистота плотская, и студодеяние, неправда же и лихоимание, и всяко преслушание и преступление божественных заповедей Спаса Христа». «Оружие света» — это четыре добродетели: «смысл прям», «правда», «мужество» («не еже телеса низлагает и стены градския разоряет, но

душевное сильное и терпеливо противу наводимых нам от бесов и лукавых человек») и «целомудрие» («соблюдающее нас во всякой святине и преподобстве, и самим святым ангелом соединяюще нас»)<sup>54</sup>.

Разоблачая безбожных агарян, Максим Грек определял «веру христианскую» как самозначимую и единственно возможную Истину, полнота которой — сам Христос: «...да известится, что едина есть истинна и неблаженна и богоугодна вера, яже православным христианом, евангельская и апостольская»<sup>55</sup>. Ученый грек был уверен в том, что любые — даже малейшие изменения в «вере христианской», т.е. в истине, данной Божиими заповедями, апостольскими и священными правилами — не что иное как измена самому Богу. Он писал: «Вемы бо, вемы известно, и от божественных писаний о сем известихомся, яко еже подвигнути *ничто малейшее от учений веры*, или переменить, превеликих есть отрицание, и жизни вечная отпадение. И прежде иных свидетель есть **сам основатель веры нашен, и всяя Истины и Правды начальник**, Господь наш Иисус Христос, иже начен боголепное учительство к своим учеником, аки основание крепко и неподвижно того предлагает, еже со всяким прилежанием и хранением многим даже и **до малейшия соблюдать Его заповеди неподвижны и непременны**»<sup>56</sup>. Максим Грек не видит другого пути: «Возмите иго Его на себе, евангельский закон, и слово право и благо и бремя Его легко, сиречь спасительных заповедей Его, имиже души верующих слагают тягость многообразнаго греха, восприемлют же некрадое богатство духовных дарований, по нихже прочее бывают божественно жилище, якоже сам Господь обеща, глаголя: аще, кто любит мя, слово мое да соблюдает, и Отец мой возлюбит и, и к Нему приидем и обитель у него сотворим. Аще убо по истинне хвалите, — писал он в полемическом сочинении против агарян, — и имате божественное Христово Евангелие праведно и истинно, попецьтеся блюсти писанных в нем Христовых словес, сиречь заповеди, повеления, догматы, яже о Отце и Сыне и Святем Дусе...»<sup>57</sup>. Христос сам своей жизнью и смертью показал, как следует исполнять волю Отца, быть верным и праведным: «Христос же Царь мой, гоним от всех, бежа, умирая и осужаем, с двеманадесять точию мужи безкнижными, ничтоже ино ведущими, точию лов рыбный, не един язык, ни два, но елику землю обтекает огнеобразное солнце и океан окружает, в свет благоверия и дела правды приведе, отстави от идолослужения и всякия злобы, ни мечь, ни копие, ни щит, ни броня взем, ниже ухыщренными действовав лестьми, но *глаголы нехитростными и чудесы предивными* всем предлагая слово благоверия. И еже есть достойно ве-

ликого удивления, яко совершеннаго целомудрия крайнейшия правды тем дая, и соблюдающим убо сия непорочно жизнь обещава и царство небесное...»<sup>58</sup>.

Христос-Судья накажет «неживших по заповедем Его». Формы воздаяния за грехи напрямую связаны с отношением человека к «вере христианской»: Максим Грек выделяет три главные формы наказания. Согрешивших в «законе» христианском будут судить по «евангельскому закону»; согрешивших «злыми делами» православных людей ожидает очистительный огонь адских мук «прежде Суда» (подробнее об очистительном огне ада см. гл. 4); согрешивших вне Истины, т.е. вне веры христианской, ожидает вечная погибель<sup>59</sup>.

Итак, богословская мысль утверждала, что Христос — это Истина и Правда, Истина — в заповеди, Правда — в ее исполнении<sup>60</sup>. Неразрывна эта связь, а потому «вера кроме (без) дел благих мертва есть, такожде и дела кроме правых веры не полезна обоя»<sup>61</sup>.

### Ермолай-Еразм: поэтика любви, правды и верности

Подобная система актуализированных нравственных ценностей, принятых обществом, была опоэтизирована в художественных и богословских произведениях Ермолая-Еразма.

Сведений о нем дошло немного. Жил в 40-е годы XVI в. в Пскове, в начале 50-х оказался в Москве, а в 60-х постригся в монахи под именем Еразма. Особенно плодотворный период его жизни связан с Москвой, где были написаны (видимо, по поручению митрополита Макария) по крайней мере три произведения. Считается, что одним из этих произведений была «Повесть о Петре и Февронии». Ее появление на свет связано с церковным собором 1547 г., на котором были канонизированы муромские святые. Впрочем, митрополиту, судя по всему, это произведение не понравилось: он не захотел его включать в сборник Великих Миней Четьих. Ермолай-Еразм был богословски образованным человеком, одним из самых талантливых писателей средневековья. Его перу принадлежат такие произведения, как «Книга о Троице», «Правительница», «Моление к царю», «Зрячая пасхалия», «Повесть о епископе Василии» и др. — См.: Попов А. Книга Еразма о святой Троице // ЧОИДР. 1880. Кн. 4; Жмакин В. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881. Приложения; Ржига В.Ф. Литературная деятельность Ермолая-Еразма // ЛЗАК. Л., 1926. Вып. 33; Скрипиль М.О. Повесть о Петре и Февронии (тексты) // ТОДРЛ. М.; Л., 1949. Т. 7; Клибанов А.И. Сборник сочинений Ермолая-Еразма // Там же.



1960. Т. 16; Русские повести XV—XVI вв. / Сост. М.О.Скрипиц. Л., 1958; Повесть о Петре и Февронии / Подг. текстов и иссл. Р.П.Дмитриевой. Л., 1979; ПЛДР, 1984.

В «Повести о Петре и Февронии» возникает образ нерушимой Божьей заповеди. «Аще ли же во Христа облекошася, да не отступают от заповедей Его, не яко же лестцы и блазнители по крещении оставльше заповеди Божия и лстяше ся мира сего красотами, но яко же святии пророцы и апостоли, такое же и мученицы и вси святии» — таков пафос «Повести о Петре и Февронии». Крестьянской девушке Февронии уготована была судьба стать женой Петра, муромского князя. Но их счастливая жизнь омрачилась интригами ближних бояр, которым не нравилось то, что Феврония — лишь простая крестьянская девушка, не княжна, хотя и одаренная силой творить чудеса. Февронии было сказано, что «весь град и боляре» хотят, чтобы властвовал в городе князь Петр без нее. Можешь взять сколько угодно богатств! «Ничто же ино не прошу, токмо супруга моего, князя Петра!» — таков был ответ Февронии. Сюжетный центр повествования — решение князя. Ему надо было решить свою собственную судьбу: оставаться князем или быть верным Божьим заповедям. «Рече бо яко иже сице пустит жену свою, разве словеси прелюбодейнаго, и оженится иною, прелюбы творит. Сей же блаженный князь **по Еуангеллию сотвори**: одержание свое, яко уметы вмени, да заповеди Божия не разрушит». Успокаивала князя Евфросиния: «Не скорби, княже, милостивый Бог, творец и промысленник всему, не оставит нас в низшете быти!» Кровавые распри бояр заставили их обратиться к князю Петру и Февронии с просьбой вернуться в город. «И беху державствующе во граде том, ходяще во всех заповедях и оправданных господних бес порока, в молбах непрестанных и милостынях и ко всем людем, под их властию сущим, аки чадолюбивии отец и мати. Беста бо ко всем любовь равну имуще, не любяще гордости, ни грабления, ни богатества тленнаго шадяще, но в Бог богатеюще. Беста бо своему граду истинна пастыря, а не яко наемника. Град бо свой истинною и кротостью, а не яростию правяще. Странные [странников. — А.Ю.] приемлюще, алчныя насыщающе, нагия одевающе, бедные от напасти избавляюще»<sup>62</sup>.

Перед смертью они оба принимают постриг и просят Бога об одном: умереть вместе. Заготовлен был даже каменный гроб с тонкой перегородкой. Они умирают, как того хотели, в одно время. Но люди не хотят их хоронить вместе. Церковными правилами запрещалось оставлять в одном гробу постриженников разного пола! Правила — тоже часть веры христи-

анской. Казалось бы, тому надо подчиниться. Но наутро после их похорон в разных церквах и гробах они оказывались вместе — в одном гробу! Церковные правила теряют свою значимость, потому нарушают их из любви к друг другу и Всевышнему. Значит, правила — ничто, пустая форма, если в них нет осмысленной христианской жизни. Трудно найти в древнерусской литературе более поэтические строки о любви: «Радуйся, славный Петре, яко заповеди ради Божия самодержьства волею отступи, еже не остави супруги своея!.. Радуйтася, честная главо, яко во одержании ваю в смирении, и молитвах, и в милостыни без гордости пожиста; тем же и Христос даст вам благодать, яко и по смерти телеса ваю неразлучно во гробе лежаще, духом же предстоиша владыце Христу! Радуйтася, преподобная и преблаженная, яко и по смерти исцеление с верою к вам приходящим невидимо подаете! Но молим вы, о преблаженная супруга, да помолитесь о нас, творящих верою память вашу!»<sup>63</sup>

В «Слове о разсуждении любви и правде и о побеждении вражде и лже» Ермолай-Еразм находит поразительные метафоры для обоснования того, что всякий **благоверный** христианин должен помнить о **добродетели**, но больше всего думать о любви — главной добродетели. «Начало» любви — «союз Божий — соединение Пресвятыя Троица Отца и Сына и Святого Духа». Бог-Отец из любви к человечеству послал своего Сына, ради любви ко всем согрешившим, начиная от Адама. Христос, будучи Богом в человеческом облике, испытал «и оплевание, и биение, и поругание, и страсть, и смерть распятия, и погребение за вся человеки». И потому **главная его заповедь** — «любите друг друга», и нет большей любви, если «кто душу свою положит за други своя». Христос умер за человечество, оставив образ верности и праведности. Если следовать стопам Христа, то нужно «умертвиться за правду», потому что всякая душа «оживотворится правдою». Что же такое «правда» для христианина? «Правда же есть, еже соблюсти заповеди Господня, еже есть любви [любовь. — А.Ю.]»<sup>64</sup>. Исполнение любви — в правде! Но Ермолай-Еразм особо отмечал, что, не признавая Христовых заповедей, нельзя войти в Царство Небесное, даже если человек совершает добрые дела. Любовь истинная проверяется верностью заповедям Христа: «Любы же истинная еже любити Творца своего и молитися Ему безпрестани и творити заповеди Его. **Аще бо кто совершает любы**, сий в чюжем прибытка не желает ни в чем, не разбивает, не крадет, не бьет, не насильствует, не резонимствует, не мздоимствует всякого мшелоимства и лихоимства не временствует, не гордится, не тщеславится, не завидит,

не блудит, не сводит, не лжет, не клеветает, не осуждает, не подсмеяется, не хулит Божия твари, и ни человека, ни вещи не спорует, не тщеславует ни в чем, праведен ся не зовет, ни умен, злые мысли вся отменит, ни в чем не похваляется, не бранится, не ротится ни словом, ни делом, не гневается, обиден или срамочен не мститися, матерски не лает, скверны не глаголет, не шутит, в церкви не глаголет, к волхвам и чародеям не ходит любви ради Господня, не обядается, и не опивается поста ради, не много глаголет пустошных глагол ради, не много спит молитв ради, высоты не ищет смирения ради, на красоту риз не тщится, яко же заповеда Господь апостолом, и богатство много не собирает, аще ли же у кого от трудов его что возмещи — се убо расторже любовь, яко оскорбил еси человека создание Божие»<sup>65</sup>

По крайней мере до Раскола и обособления старообрядчества у публицистов царило почти единодушное настроение, что сама «вера христианская» пребывает в православном царстве, а вот «правды» в стране может и не быть, либо ее следует как-то особо исполнять.

### Афанасий Никитин

Особый интерес представляют, конечно, экстремальные ситуации, в которых подобные вопросы приобретали для автора особую остроту и актуальность, нуждались в рефлексии и четких (насколько это было возможно) формулировках. Именно в таком положении оказался русский путешественник Афанасий Никитин...

Он не собирался специально путешествовать, а стал путешественником поневоле. В 1468 г., как считает Л.С.Семенов, новейший исследователь записок Афанасия Никитина, русский купец «с товарищи» отправился вниз по Волге — от Твери. Он намеревался дойти до Дербента, а оттуда, переложив товары во व्यюки, поехать в Шемаху. Никитин и его спутники погрузились на корабль не ранее апреля 1468 г., когда в верховьях Волги вскрывается лед. Двигался караван от Твери через Калязин, в Углич и Кострому, а оттуда — в Нижний Новгород. Здесь купцы пробыли две недели, чтобы соединиться с посольством от Ивана III, которое возглавлял Василий Папин. Дальше можно было плыть только под охраной. Дождавшись Папина и посла татарского ширваншаха Асанбега, купцы двинулись в путь. Караван не был особенно большим, но и он мог представлять интерес для татарских отрядов, грабивших торговцев. Посол вез 90 кречетов в дар от Ивана III ширваншаху. Соколов вывозили в разные страны. Охотничьи птицы с далекой

Москвии считались желанным и дорогим подарком и в Константинополе, и в Крыму, и в Средней Азии. Довезти птицу целой и невредимой было трудно, — сокол нередко погибал в пути от «истомы». Старались их вывозить небольшим числом. Девяносто птиц — дар необычно большой...

Сохранилась инструкция посольству, которое следовало по тому же маршруту — Волжско-Камским путем. Предписывалось в случае нападения: посольские бумаги «изготоя с камнем, тайно... вкинути в воду, чтоб никому неприметно было», подарки назвать «своею рухлядью», которую везут на продажу, а кречетов «пороз-пушать».

«И Казань, и Орду, и Услан, и Сарай, и Берекезаны проехали есмя добровольно», — записал Афанасий Никитин. Казань, расположенная на высокой горе, была хорошо видна со стороны реки. Над городом высились минареты, мечети и ханский дворец. Отношения с Казанью в этот момент были очень сложными и можно было ожидать нападения: в 1467—1468 гг. Иван III ходил с ратями на Казань... Однако бедствия начались тогда, когда караваны Асанбега и тверских купцов приблизились к Астрахани. Появившиеся три всадника сообщили, что по Бузани, в низовьях Волги, их ждет засада. Получив за счастливую новость «по однорятке и полотну», вестники взялись проводить караван иным путем — мимо Астрахани... там, где как раз и была устроена настоящая засада. «Поехали есмя мимо Хазтарахан. А месяц светит, и царь нас видел, и татарове к нам кликали: качма — не бегайте!» А мы того не слышали ничего. А бежали есмя парусом», — писал Афанасий Никитин. Ограбленные купцы продолжили свой путь. Они вышли в Каспийское море и плыли до Дербента. В Дербенте произошла наконец встреча Фарух Ясара, Шаха Ширвана, с московским посольством. Однако надежды на возвращение части имущества, захваченного кайтаками, когда выбросило на берег одно из судов каравана, себя не оправдали. И вот после двух катастроф Афанасий Никитин решает: «Аз же от многыя беды поидох до Индеи, занже ми на Русь поити не с чем, не осталось товару ничево». — См.: *Лихачев Д.С.* Хождение за три моря Афанасия Никитина // *Великое наследие*. М., 1980; *Семенов Л.С.* Путешествие Афанасия Никитина. М., 1980; *Хождение*, 1986; *Ленхофф Г.Д., Мартин Дж.Б.* Торгово-хозяйственный и культурный контекст «Хождения за три моря» Афанасия Никитина // *ТОДРЛ*. Т. 47.

Случайно попав в Индию, он не был готов к тому, что ему придется бороться за сохранение своей «веры». Попытаемся проанализировать его реакции на сложившуюся ситуацию:

1. «Веру» нужно «ос т а в и т ь», если «кто хочет поити в Ындейскую землю»: таков печальный итог жизни и совет Афанасия Никитина, запи-

санный им в дневнике. Основанием для такого вывода служит следующий эпизод.

2. В Чюнейре (Джунейре) хан забрал у путешественника жеребца, но узнав, что Афанасий «не бесерменин, русин», сказал: «И жерепца дамъ да тысячу золотыхъ дамъ, а стань в веру нашу въ Махметъ дени». Хан даже пригрозил: «... а не станешь в веру нашу в Махметъ дени, и жерепца возму и тысячу золотыхъ на главе твоей возму». Срок для принятия решения — четыре дня. «И Господь Богъ смиловася на свой честной праздникъ, не остави отъ меня милости своея грешнаго и не повеле погнѣбнути въ Чюнере с нечестивыми»<sup>66</sup>. Погибнуть не буквально, конечно, а душою: лишиться надежды на спасение ее на Страшном Суде. В «канунъ Спасова дни приехалъ хозяйочи Махметъ Хоросанецъ, бил есми челомъ ему, чтобы ся о мне печаловаль; и онъ ездиль к хану в городъ, да мене отпросиль, чтобы мя в веру не поставили, да и жерепца моего у него взяль»<sup>67</sup>. К такому повороту событий Афанасий отнесся как к «чюду» на Спасов день.

Русскому купцу перед возвращением на родину вновь предстояло решать ту же проблему. Идти на Ормуз и Хорасан? Пути нет. На Чагатай, Бахрейн и Йезд — тоже пути нет: везде «булгакъ [мятеж. — А.Ю.] стать». Открыт путь на Мекку! Но туда идти — значит принять мусульманство: «хрестыяне не ходят на Мекку веры для, что *ставят в веру*»<sup>68</sup>.

3. Русский купец познакомился в Бедери со многими индийцами и «сказахъ имъ веру свою». В том, что «веру» можно «сказать», нет ничего удивительного, ибо в межконфессиональных контактах древности и средневековья людям нужно было уметь ясно и четко определить главные внешние проявления своей религии. «И они же не учили ся отъ меня крыти ни о чемъ, ни о естве, ни о торговле, ни о маназу, ни о иныхъ вещехъ», — писал Афанасий Никитин. Его интересовала «их» вера. «Да о вере же о ихъ распытахъ все, и оны сказываютъ: веруемъ въ Адама, а Буты, кажутъ, то есть Адамъ и роду его весь. А верь въ Инден всех 80 и 4 веры, а все веруютъ в Бута; а вера с верою ни петь, ни есть, ни женится»<sup>69</sup>. Говоря о количестве «вер», Афанасий Никитин, судя по всему, имел в виду многочисленные секты и ответвления индуизма (относя к ним также индийские касты и их подразделения)<sup>70</sup>. То, что Афанасий Никитин включает в «веру» индийцев, косвенно определяет, какой смысл вкладывал русский купец в это слово.

В «вере» его интересовали, во-первых, религиозные обряды и праздники («К Бутхану же съезжается вся страна Индейскаа на чюдо Бутово;

да у Бутханы бреются старые женки и девки, а бреют на себе все волосы... А намазь же их на восток по руськи, обе руки поднимают высоко, да кладут на темя, да ложатся ниц на земли... то их поклоны. А ясти же садятся, ини омывають руки да и ноги, да и рот пополаскывают»; во-вторых, *ритуальное питание и пищевые запреты* («Индияне же не ядят никоторого мяса, ни яловичины, ни боранины, ни курлятины, ни рыбы, ни свинины, а свиней же у них велми много... Индияне же вола зовут отцемъ, а корову матерью, а калом их пекуть хлебы и еству варять себе, а попелом темъ мажутся по лицу, и по челу, и по всему телу их знамя. В неделю же [воскресение. — А.Ю.] да въ понедельник ядят единожды днемъ»); и в-третьих, *святыни* («К Первоти же ездят о великомъ заговейне, къ своему Буту, той их Иерусалимъ, по бесерменьскы Мякька, а по-рускы Ерусалимъ, а по-индейскы Парватъ»)<sup>71</sup>.

4. Настоящей драмой обернулись для Афанасия Никитина годы его проживания на чужбине. «А Великого дни въскресения Христова не ведаю, а по приметам гадаю Великий день бываетъ хрестьяньскы первые бесеременьскаго багрима за 9-ть день, или за 10 дни. А со мною нет ничево, никакая книги, а книги есмь взяли съ собою съ Руси; ино коли мя пограбили, ини ихъ взяли и язъ позабылъ веры хрестьяньскы всея и праздников хрестияньских, ни Велика дни, ни Рожества Христова не ведаю, ни среды, ни пятницы...»<sup>72</sup>. Итак, «веру» можно не только «сказать», но и «п о з а б ы т ь».

5. Откровенность признаний купца поражает: «А иду я на Русь с душою: *погибла вера моя*, постился я бусурманским постом»<sup>73</sup>. Если «веру» забывают — она «погибает». «Месяць март прошелъ, и язъ месяць мяса есмь не ялъ, заговель с бесермены в неделю, а ялъ есми все по двожды немъ хлебъ да воду, и с женкой связи не имел, а молился есми Богу Вседержителю, кто сътворилъ небо и землю, и иного есми не призывалъ никоторого имени: *Бог Творец наш. Бог милосердный, Боже, ты Бог великий*».

Можно понять горечь средневекового путешественника, находящего слабое утешение в «едином» Боге и признающего одновременно, что посещение других стран сопряжено с главной проблемой — впадением в грехи: «О благовернии хрестияне! Иже кто по многымъ землямъ много плаваетъ, во многыя грехы впадаетъ и веры ся да лишаетъ хрестияньскыя. Азъ же рабище Боже Афонасе и сжалися [исстрадался. — А.Ю.] по вере». Именно это противоречие мучительно действовало на сознание Афанасия Никитина. Можно без всякого преувеличения назвать

дневник путешественника своеобразным плачем по утерянной вере, ибо тема эта возникает постоянно и даже с повторами, которые придают дополнительные краски описанию христианских чувств русского купца, путешественника по необходимости и замечательного бытописателя по Божьему дару.

6. В сознании путешественника к концу его пребывания в Индии формируется странный религиозный синкретизм. Как быть, если человек лишен возможности выразить свою «веру»? Афанасий Никитин свой ответ записал особым языком восточных купцов (зашифрованный текст выделен): «А промежу есми веръ я молю Бога, чтобы он хранил меня: **«Боже Господи, Боже истинный, Боже, ты Бог милосердный. Бог творец, ты господь еси. Бог един, то царь славы, творец неба и земли»**». Если Бог «един», то молитва Ему может совершаться и не по строгим правилам православия? Описывая силу султана, купец не удержался от опасного, а потому и скрытого от посторонних глаз шифром замечания: «Такова сила султана индейского бесерменьскаго; **Мухаммедова вера еще годится**<sup>74</sup>. А правую веру Бог ведает, а права вера Бога единого знати, имя Его призывати на всякомъ месте чисте чисту». Вот, думается, почему плач по вере Христовой завершается поразительной молитвой<sup>75</sup> — тоже закодированной: «Боже, творец! Прошел я, милостию Божией, три моря. Остальное Бог знает, Бог покровитель ведает. Во имя Бога милосердного и милостивого. **Бог велик! Боже благий, господи благий, Исус дух Божий! Мир тебе, нет Бога, кроме Аллаха, творца...**»

В молитве о Русской земле, записанной на тюркском языке, Афанасий Никитин восклицал: «На этом свете нет страны подобной ей, хотя вельможи (бояре) Русской земли несправедливы. **Но да устроится Русская земля и да будет в ней справедливость**»<sup>76</sup>. Купец обращался в этой молитве к Богу, имя которого повторено на четырех языках: арабском, персидском, русском и тюркском. Трудно сказать, какой была бы эта молитва на древнерусском языке. Афанасий Никитин, оказавшись на чужбине, заметим, размышлял именно о «вере», что весьма симптоматично. Видимо, исполнение «всякой правды» не имело никакого смысла без «веры».

Русь была страной, где существовала, по мысли средневековых людей, сама «чистота»; отсюда и земля Русская воспринималась как земля «чистая», в отличие от «нечистых», неправославных. Афанасий Никитин оказался в тупике жизненном, религиозном: у него не было никакого опы-

та сохранения веры в тех условиях, в каких он оказался — без книг, да еще за тремя морями от православной родины. Современный человек усмехнется: чего проще? Веруй «про себя» в любой земле, будь то Япония, или Африка...

Но русский купец так не мог. «Вера» не стала еще автономной частью мироощущения человека, «уверенностью в вещах *невидимых*». Она требовала ежедневного подтверждения причастности, — и само это подтверждение олицетворяло собой «веру», т.е. истину, *данную* в определенных правилах. Потому-то и печалился Афанасий Никитин о вере, которую он «не сохранил». Не сохранил в чистоте. Кем он *вернулся бы на родину, если бы дошел до нее и не умер в литовской Руси?* Вопрос этот трудный, и решается в науке по-разному. Ленхофф полагает, что русский купец принял мусульманство. Для этого в те времена и в тех местах, как выясняется, не требовалось совершать обряд обрезания, достаточно было «воскликнуть Махмета», произнести «шахаду» (символ веры). Ряд исследователей, и в том числе Б.А.Успенский, считают, что нет оснований говорить о принятии купцом иной веры, его неправильное поведение определялось тем, что он находился в «нечистой» земле. Думается, в случае с Афанасием речь должна идти не о сознательном выборе веры, а о конкретной ситуации, когда человек не мог остаться совсем без веры, как он ее понимал. Мусульманский характер молитв неопровержим. Но утверждение «Бог ведает правую веру» — стало надеждой, способной вернуть Афанасия Никитина в православие. Этот переход к правой вере, т.е. к правильной, нашел бы в сознании русского путешественника оправдание в духе существовавших идей об истине.

## Истоки

Может показаться, что то, о чем писал Афанасий Никитин, относится только к нему лично и не распространимо на всю сферу средневекового смыслополагания. Но это не так. Верно обратное: все, что затрагивало русского купца в области духа, адекватно отражало традиционное понимание «веры христианской», которое находит свою фиксацию в богословских сочинениях периода Киевской Руси.

До нас дошло «Слово о вере христианской и латинской», написанное, как утверждают исследователи, в промежутке времени с 1069 по 1074 г. Феодосием Печерским<sup>77</sup>. Внутренний повод — события борьбы за Киев между древнерусскими князьями. Изяслав Ярославич в мае 1069 г. овла-



дел городом при помощи польских войск<sup>78</sup>. Кроме того, это было время раскола в христианском мире, официально оформленном в 1054 г. при византийском патриархе Михаиле Керуларии и папе Льве IX. К моменту написания «Слова» в русско-византийском мире уже сложились представления о том, чем отличается «вера христианская» и... вера латинская. В самом названии — уже ответ. Веры разные: одна несет в себе отпечаток духа Христова, другая — его лишена. Поведение православного человека, считал Феодосий, должно исключать саму возможность взаимодействия с теми, кто исповедует «веру» латинскую: «Вере же латынстей не прелучайте, ни обычая их держати, и комканья их бегати, и всякого ученья их бегати, и норова их гнушати, и блкюсти своих дочерей — не давати за них, ни у них поимати, ни брататися, ни поклонити, ни целовати его, ни с ним из единого судна ясти, ни пити, ни брашна их приимати; тем же паки у нас просящим Бога ради ясти и пити — дати им, но в их судах, аще ли не будет у них судна, в своем дати, потом, измывши, дати молитву, зане же неправо веруют и нечисто живут»<sup>79</sup>. Установка на неkontakt с теми, кто «нечист» и выражает собой «кривоверие», была, судя по поведению Афанасия Никитина, традиционной; а это значит, что человеку, оказавшемуся за пределами своей родины, в условиях другой «веры», не могло не быть тяжело.

Феодосий Печерский перечисляет основные пункты расхождения «вер». В числе прочих те, которые также интересовали Афанасия Никитина в Индии. Феодосий писал, что латиняне «ядять со псы и кошками, и пьют бо свой сець, ядять желвы, и дикие кони, и яслы, и удувленину, и мертвечину, и медведину, и бобровину, и хвост бобров». Едва ли данный пассаж следует рассматривать, как «обвинение латинян в скверноядении»<sup>80</sup>. Феодосий не ставил перед собой цели показать быт как таковой; его задача сформулирована в названии — доказать нечистоту католиков и их «веры». А как именно — несущественно. Пищевые запреты — важная сфера религиозного человека, свидетельствующая о причастности к той или иной религии. В.М.Кириллин отмечал, что «все перечисленные в рассматриваемом пассаже животные, употребление коих в пищу с точки зрения восточнохристианских полемистов позорно и грешно, подпадают под разряд так называемых нечистых животных; ибо согласно Пятикнижию Моисея, чистыми животными, то есть пригодными для жертвы Богу и для питания человека, считались среди млекопитающих четвероногих только такие, которых отличала, во-первых, полная раздельнокопытность — присутствие на копытах глубокого разреза, во-вторых, жвачность... а среди

водно живущих только такие, у которых имеются перья и чешуя... Отсутствие какого-либо одного из указанных признаков делало животное нечистым...»<sup>81</sup>. Феодосий (как и Афанасий Никитин) отмечает «говенье» как показатель правости или неправости «верь». «И в говенье (латиняне) ядят. Мяса пушающе в воду 1-е неделе поста в Вторник». Отношение к святости, само богослужение — важнейший элемент «верь»: «И оплатком служат (латиняне), икон не целуют, ни мощей святых, а крест целуют, написавше на земли, и, вставше, попирають его ногами». Обряды погребения, женитьбы, крестин — индикатор того же порядка: «А мертвеца же (латиняне) кладут на запад ногами, а руце подонь подложивше. Женяше же ся у них поимают 2 сестре. А крещаются во едино погружение, а мы в 3; мы же крещающе мажемся миром и маслом, а они соль сыплот крещаемому в рот; имя же не нарицают святого, но како прозовут родители, в то имя крестять»<sup>82</sup>.

### Федор Карпов: в поисках гармонии

Обратим теперь внимание на сочинение, в котором речь идет именно о «правде» в стране, где, с точки зрения публициста и известного дипломата, существует истинная вера христианская, и где она не может ни «погибнуть», ни «позабиться».

Происходил Федор Карпов из старинного рода князей Фоминских. Самое раннее упоминание о нем в источниках относится к 1495 г., когда он постельничим принимал участие в поездке Ивана III в Новгород. В 1529 г. он стал окольничим, в 1537 г. получил звание оружничего. После 1539 г. его имя уже не встречается в источниках. В 1545 г. Ф.И.Карпова уже не было в живых, т.к. в описи Иосифо-Волоколамского монастыря упоминается вклад по его душе. Из сочинений Ф.Карпова сохранились два его послания Максиму Греку, послание митрополиту Даниилу и послание старцу Филофею... — См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV—XVI в. Л., 1988. Ч. 1 (А—К).

Сам митрополит Даниил сподвиг Федора Карпова ответить на вопрос («слово»): *«Или дело народное, или царьство, или владычество кь своей вечности паче приемлет правду или трыпение?»*. Так возникло главное сочинение Федора — Послание к митрополиту Даниилу<sup>83</sup>. Это Послание, пожалуй, самое интересное его произведение, написанное до 1539 г., когда митрополит Даниил был сведен с престола. Ф.Карпов предстает необыкновенно образованным человеком, знавшим «Этику» Аристотеля,

«Метаморфозы» Овидия, произведения Гомера и святоотеческую литературу.

Чем же было в сознании Федора Карпова «дело народное»? Из текста следует, что это — *само православное царство*, стремящееся к «вечности», т.е. к спасению.

Иными словами, Даниил спрашивал Ф.Карпова: что ведет к спасению православного царства («дела народного») — «правда» или «терпение»? «Философ» и дипломат отвечал: если «терпение» абсолютно, то тогда напрасно «сложены... законы... сожителство человек живет без чину». Федор Карпов под законами вообще понимал *«обычай святые и благие уставы»*. Одновременно он считал, что человек всегда жил с религией: во время «естества» — под законом «естественным»; во время «закона» — под законом «Моисейским»; ныне, «во время благодати» — «под законом Христовым».

Но вопрос Даниила был с философской каверзой. Карпов это, судя по всему, понимал. Всем христианам, считал он, терпение необходимо — одним больше, другим меньше, — смотря «по разчинию лиц, и дела, и времени». Где проходит граница этого «разчиния»? Карпов пояснял: «терпение» не должно оскудевать в монастырях, иначе «в мирском... начальстве». «Дело народное» от «долготерпения» погибает, оно «общества добро разрушает». Ведь люди («человеци») находятся в «море велицем», они нуждаются во властях, царях, которые бы защищали «неповинных» и казнили «вредящих». Любая власть подобна гуслим «игреца Давида»: в «деле народном» *должна быть гармония* — «подовластных» следует беречь «жалованьем». А тех, кто не захочет нравственно лечиться и Бога любить, — совершенно «истребити»!

Ф.Карпова беспокоило отсутствие *г а р м о н и и*, ибо «мнози начальники на своих подовластных и сирых не призирають... о страже должной стада порученного не радяше». И это происходит в то время, которое по всем признакам — «последнее». Сокрушаясь, он писал: *«Мню, конци векъ достигоша»*.

Терпение мыслится необходимым для лиц духовного звания. «Правда» же «потребна во всякомъ *градскомъ деле* и царстве къ прибытию царства, по ней же *единому комуждо есже свое есть въздається*, свято и праведно живется». Ф.Карпов в этой связи упоминает *«гражданство»*. Оно имело вполне определенное значение — это всякое светское (нецерковное) устройство и мирские люди.

Не отвергая евангельской заповеди быть терпеливым (смирненным), Федор Карпов отмечал: «во всяком гражданстве правда и законы ко исправлению неустроенных». И дальше, через запятую: «по глаголу Павла апостола к Фессалоникем, 5, егда глаголетъ: «Молим же вы, братие, обличайте неустроенных, утешайте малодушных, приемлите немощных, терпеливы будете къ всем». Чрезвычайно важно обратить внимание на тот контекст, из которого заимствует Федор Карпов цитируемую фразу: «А о летех и временех братие, не тебе есть вамъ писати. Сами бо вы известно весте, яко День Господень [Второе Пришествие Христа. — А.Ю.] якоже тать в нощи, тако приидет... Молим же вы, братие, вразумляйте безчинныя, утешайте малодушныя, заступайте немощныя, долготерпите ко всем» (1 Фес. 5. 1—2, 14).

Косвенно именно в таком смысловом окружении звучат знаменитые слова Федора Карпова: «Милость бо безъ **справды** малодушество есть, а **правда** безъ милости мучительство есть, и сиа два разрушаютъ царство и всяко градосожителство. Но милость правдою пострекаема, а правда милостью укрощаема сохраняють царя царство въ многоденьство»<sup>84</sup>. Эсхатология — ключ к пониманию приведенного текста.

Карпов не случайно различал «справду» и «правду». В «справде» — исправление дел, правильное отношение. Слово это в староукраинском языке значит то же, что «справа» — «управа, управление, дело»<sup>85</sup>. Отсюда — ряд однокоренных слов, имеющих общую семантическую основу: «справедливость», «справить», «справне», «исправно». Разница между «правдой» и «справдой» едва уловимая, но весьма существенная: первая демонстрирует полноту исполнения Слова Божьего, а потому в определенных контекстах отождествима с **истиной**, вторая же — понятие приземленное.

### Домострой: образ жизни в правде и вере

«Правда» и «вера христианская» — ключевые слова для памятника, который в историографии представлен обычно лишь в качестве «домовой книги». Между тем, практическая значимость этих слов, наполненных в тексте памятника конкретным содержанием и данных человеку как ключ к пониманию того, какой должна быть бытовая сторона жизни православного ради спасения души, несравнимо выше любого рецепта о засоле огурцов или приготовлении прохладительного напитка. Как видно на примере Федора Карпова, «справда» — такая же часть всей «правды», как и любой обряд — часть «веры». Иначе говоря, существовал не только «верх»,

но и своеобразный «низ» этих понятий, который также нуждался в обосновании, и был не менее значим, чем богословская парадигма.

Домострой — памятник сложного состава. Текст его возникал постепенно. В числе главных источников Домостроя можно назвать святоотеческую учительную традицию. Исследователи связывают формирование памятника с древним славянским переводом Стослова Геннадия, константинопольского патриарха, текст которого вошел в Изборник 1076 г. Но Стослов тоже не оригинальное произведение, а переработка на основе поучений («слов») Иоанна Златоуста. Стослов повлиял на Домострой, судя по всему, не прямо, а опосредованно, через другой памятник — «Златую чепь» (XIV в.). Это сборник относительно устойчивого состава, в котором представлены разнообразные материалы: отрывки из хронографов, патериков, постановлений церковных соборов и т.д.

Основные части Домостроя сложились уже в конце XV в., и как считают исследователи, их актуальность определялась наступлением 1492 г. от Рождества Христа, семитысячной датой, ожидания которой связывались в церковной традиции с концом света и Вторым Пришествием Христа.

Тематика привлекаемых текстов определялась желанием выработать своеобразный этический кодекс православного человека. Так, например, в памятнике представлены «Слово святых отец, како жити христианом», русского происхождения, но составленное на основе поучений Иоанна Златоуста, а также цитатник из произведений Василия Кесарийского под названием «Како подобает человеку быти». Бытовые стереотипы заимствованы в основном из Измарагда, который составлялся специально для мирян. Греческое слово «смарagd» означает изумруд, который в древности использовался как увеличительное стекло: таким образом рассматривалась жизнь христианина. В Домострое использованы идеи и тексты Измарагда, в частности, таких глав: «Како жити христианом», «Еже не осужати, но учити», «О житии человечествомь», «О казнях божиих и о ратех» и т.д. — Некрасов И.С. Опыт историко-литературного исследования о происхождении Домостроя. М., 1873.; Колесов В.В. Домострой как памятник средневековой литературы // Домострой. Спб., 1994.

В Домострой вставлялись те «слова» отцов церкви, в которых находили нужный «сплав» быта с определением правильного бытия. О ценностной ориентации автора этого памятника свидетельствуют его первые строки: «Благословляю яз грешнии имярек, и поучаю, и наказую, вразумляю сына своего имярек и его жену и их чад, и домочадцов быти во всяком христианьском законе, и во всякой чистой совести и правде, с вѣрою тво-

ряще волю Божию и храняще заповеди Его, себе утвержающе во всяком страхе Божии, и в законном жителстве, и жену поучающе, тако же и домочадцов своих наказующе, не нужею ни ранами ни работою тяжкою, имеюще яко дети во всяком покое, сыты и одены и в теплом храме, и во всяком устроении и вдаю вам **христианьскому жителству**, писание се на память и вразумление вам и чадам вашим, *аще сего моего писания не внемлете и наказания не послушаете, и потому не учнете жити и не тако творити яко же есть писано, само себе ответ дадите в день Страшного Суда, и аз вашим винам и греху не причастен...*<sup>86</sup>. Заметим особо: «христианское жителство» — словосочетание, которым определялось, прежде всего, духовное существование человека (см. подробнее об этом в гл. 3).

Характерны названия последующих глав: «Какое христианом веровати во Святую Троицу и пречистую Богородицу и Кресту Христову и святым Небесным силам и всем святым и честным и святым мощем и поклонятись им»; «Какое таинам Божиим причащаться и веровати воскресению мертвых, и Страшного Суда чаяти и касатися всякой святыни»; «Какое любити Бога от всея души, тако же брата своего и страх Божий имети и память смертную» и т.д. Особое, конечно, отношение — к царю и властям вообще. На самом невзыскательном уровне объяснялось то, почему надо «чтити и повинуватися во всем и всякому властелю» и «правдою служити им». Особо, впрочем, оговаривалось то, как служить русскому царю: «Царя боися и служи ему верою и всегда о нем Бога моли и ложно отнюдь не глаголи пред ним но с покорением истину отвещай ему яко самому Богу, и во всем повинуйся ему аще земному царю правдою служиши и боишися его...». «Правда» и «вера христианская» незримо присутствуют едва ли не во всех главах «Домостроя», а об ответственности перед Христом на Страшном Суде напоминает постоянно. Но автор специально выделил главы о «неправедном житии» и о «праведном житии, аще кто по Бозе живет и по заповедям Господним и по отеческому преданию и по христианьскому закону...». Также специально он пояснил, какой смысл вкладывает в домостроительство; об этом свидетельствует 22-я глава «Какovy люди дерьжать и как о них промышлять во всяком учении, и в божественных заповедех, и в домовном строении».

По существу, бытовая сторона «Домостроя», регламентирующая «жителство» православного человека, является ни чем иным, как описанием «бытовой правды», т.е. правильных дел с точки зрения «веры» (правил), которыми определялось поведение христианина. Цель — спасение не толь-

ко отдельно взятой личности, но и всех православных. Едва ли верно утверждение В.В. Колесова, что Домострой был «своего рода обрядником, нормализующим человеческие отношения в духе развивающегося централизованного государства»<sup>87</sup>. Дух этот не государственный — эсхатологический, и потому регламентация здесь особая, не вообще, а специфическая, ведь речь идет о праведной жизни в вере христианской.

### Матвей Башкин: опасные мысли

Верность Божиим заповедям и страстное стремление к их *самостоятельному* исполнению в «домостроевской» жизни (вот парадокс!) могли привести человека к тому, что случилось с Матвеем Башкиным...

Он происходил из семьи мелкопоместных детей боярских. В писцовой выписи от октября 1519 г. в волости Великая Слобода Переяславского уезда упоминается владение дяди и отца Матвея Семеновича Башкина: «Башкино за Сенькою да за Олексеем за Ивашковыми детьми Башкина: в. Сенка, в. Олексейко сами. Пашни полполтреди сохи». Дети С.И. Башкина Матвей и Федор занимают видное положение при дворе великого князя и царя. В 1550 г. Матвея Башкина предполагалось наделить поместьем под Москвой в числе тысячников как сына боярского III статьи по Боровску. В Дворовой тетради, составленной в конце 1551 г., Матвей и Федор Башкины упоминаются среди верхушки русского дворянства. О близости М.С. Башкина ко двору свидетельствует также и то, что духовником его был благовещенский поп Симеон. Источники утверждают, что около 1553 г. возле Башкина сформировался круг людей, размышлявших о наиболее существенных вопросах христианского бытия... — См: Будовниц И.У. Русская публицистика XVI века. М.; Л., 1947; Зимин А.А. И.С.Пересветов и его современники.

В 1553 г. в Великий пост (между 6 февраля и 2 апреля) Матвей Башкин пришел к попу Симеону с «молением» принять его на исповедь. Симеон его принял, и Башкин поделился сомнениями. Всем ведь следует блюсти заповеди христианские — но соблюдают ли? Почему заповеди — одно, а дело — другое? Башкин говорил: в Деяниях апостолов сказано: «возлюби искренняго своего яко сам себе», а мы держим у себя христиан рабами. Христос всех называл братьями, «а у нас, де, на иных и кабалы, на иных беглыя, а на иных нарядныя, а на иных полныя». Хорошо ли это? Сам он, Башкин, имея много «кобал полных», «все изод-

рал»<sup>88</sup>. И теперь держит бывших своих рабов «добровольно»: «добро, де, ему, и он живет, а недобро, и он куды хочет, а вам, отцем, пригоже посещати нас почаству, и о всем наказывати, как нам самим жити и людей у себя держати не томити; **а видел есми и в правилех то написано, и мне то показалось добро**»<sup>89</sup>. Домострой возник, чтобы в эпоху эсхатологических ожиданий обезопасить саму систему общественных отношений от подобных самостоятельных оценок, что есть «добро». Ведь буквальное следование евангельским заповедям могло разрушить само православное государство!

Но даже отпуск холопов на свободу не так страшен, как сама возможность *самостоятельного* прочтения текста Священного Писания. Симеон, напуганный тем, что Матвей Башкин показал ему Апостол, на одну треть помеченный воском в тех местах, где возникали свои собственные мысли, пришел к Сильвестру и сообщил ему, что «пришел, деи, на меня сын духовный необычен и великими клятвами меня умолил себя поновити в Великий пост, и многие вопросы мне простирает недоуменны; у меня, де, поученья требует, а иное и меня сам поучает; и аз тому удивился и недоумехся, и велми усумнехся о сем»<sup>90</sup>. При том, добавил Симеон, Матвей спрашивал об Апостоле, «а сам толкует, толкует, толко не по существу, (а) развратно». Сильвестр (по признанию многих ученых, составитель «Домостроя») серьезно отнесся к подобного рода сообщению, и даже сказал, что «слово про него недобро носится».

Матвей Башкин самостоятельно пришел к твердому убеждению, что для спасения необходимо не только читать священные тексты, но делами осуществлять заповеди и правила: «Надобеть, де, что написано в Беседах тех честь, да слово не надеяться, быти б и делом свершится»<sup>91</sup>. Решимость этого человека быть праведным по собственному усмотрению пугала тех иерархов церкви, кто не мог принять столь ярко выраженное самовластие христианской личности (подробнее см. гл. 3).

В июне 1553 г. Сильвестр поставил в известность царя о «новоявившейся ереси». Сделал он это, возможно, не столько по убеждению, сколько из-за страха за свою судьбу при дворе, ибо дьяк И.М.Висковатый уже склонен был обвинить в «ереси» и Матвея Башкина, и попа Симеона, и самого Сильвестра.

25 октября 1553 г. в присутствии царя и бояр И.М.Висковатый решил обвинить Сильвестра и Симеона в пособничестве Матвею Башкину. Дьяк говорил, что он давно «з Башкиным брань воздвигл, слыша от него нов хуления глагол на непорочную нашу веру христианскую». Висковатый,



кроме того, утверждал, что роспись Благовещенского собора, сделанная под наблюдением Сильвестра, нарушает каноны<sup>92</sup>. Впрочем, его остановил Макарий, сказав Висковатому<sup>93</sup>, что тот много на себя берет, осуждая в лице Сильвестра всю православную церковь: «...стал еси на еретики, не попадися и сам в еретики. Знал бы ты свои дела, которые тебе положены — не разроняй списков»<sup>94</sup>.

В такой обстановке началось дело Матвея Башкина. Он был признан виновным в ересь: с единомышленниками «хулил» Иисуса Христа; отрицал необходимость официальной церкви, иконопочитания, покаяния и святоотеческой литературы. Трудно сказать, насколько эти официальные обвинения правдивы. Башкина жестоко пытали, и после пыток, от которых он чуть не лишился рассудка — «язык извесья непотребная и нестройная глаголаша на многи часы, и потом в разум прииде», — заставили признаться в том, что, по всей видимости, следует отнести, вслед за большинством историков, к фантазии тех, кто его допрашивал. Матвей Башкин признался, что он «злое учение... принял от Литвы», от «латынников» — аптекаря Матюшки и Андрюшки Хотеева. Как заметил справедливо А.А.Зимин, «осифлянские церковники всячески стремились доказать иноземное происхождение «еретических» идей»<sup>95</sup>. А меж тем, идеи эти рождались и на собственной почве...

### Зиновий Отенский и Феодосий Косой

Матвей Башкин был не одинок. На пути к претворению «правды» находились и те, кого можно признать радикалом-реформатором...

Феодосий Косой, создавший свое «рабье учение», был самой заметной фигурой среди тех, кто пытался самостоятельно искать «истину», полагаясь на свой «разум духовный».

О Феодосии Косом сохранились лишь отрывочные сведения. По происхождению москвитин, он был холопом одного из царских слуг. Видимо, уже опасаясь за свои идеи, Феодосий бежал на Белоозеро и там постригся в монахи. Считается, что это бегство могло состояться до 1551 г. Во всяком случае, взгляды Косого получили огласку к концу 1551 г., и около 1554—1555 гг. еретика доставили в Москву. Он был помещен в один из московских монастырей. Феодосию и его сторонникам удалось бежать из монастырской тюрьмы и перебраться в Великое княжество Литовское. Здесь он начал активную религиозную деятельность, и судя по источникам, она получила поддержку многих западнорусских жите-

лей. Дата его смерти неизвестна, но умер Феодосий Косой, вероятно, не ранее 1556 г.

Основным источником по истории ереси Феодосия Косого являются сочинения монаха Отенской пустыни, Зиновия. Подлинные «слова» Феодосия Косого не сохранились, и, конечно, трудно сказать, насколько точно Зиновий Отенский передавал содержание взглядов Феодосия, ибо ему приходилось сразу же разоблачать их как еретические. Историки, впрочем, не сомневаются в том, что Зиновий поневоле приходилось буквально цитировать основные положения «рабьего учения». Зиновий написал «Истины показание к вопросившим о новом учении», и ему приписывается «Послание многословное», тоже направленное против взглядов Феодосия Косого. — См.: *Зимин А.А.* И.С.Пересветов и его современники; *Дмитриев М.В.* Православие и реформация: реформационные движения в восточнославянских землях и Речи Посполитой во второй половине XVI в. М., 1990.

Зиновий Отенский называл Феодосия «предотечей» антихриста. Косой отрицал ту область, которая традиционно относилась к «вере», как ее понимали в средние века. Он отрицал всю обрядовую сторону религии и утверждал, что **«един есть Бог... и един Бог сотвори небо и землю»**<sup>96</sup>. Сакральны только книги Священного Писания и некоторые труды отцов церкви (Постническая книга Василия Великого, Маргарит Иоанна Златоуста, сочинения Григория Богослова), остальное — человеческое предание. К преданиям он относил и все обряды церкви. Он был против иконопочитания, монашества<sup>97</sup>. Что же нужно тогда для спасения? Феодосий Косой утверждал, что необходимо **«делать правду»** и **«бояться Бога!»** Реформаторский дух нового учения заключался в утверждении мысли, что **«одной только правдой можно угодить Богу**. Феодосий Косой довел до логического завершения то, что так или иначе присутствовало в русской общественно-религиозной мысли. В своем порыве Феодосий Косой утверждал, что дух («разум духовный»), одухотворенное дело спасительны, а не форма. «И в Евангелии писано: духом и истиною кланяться, а не телесна кланяться, или на землю падати и поклоняться... Христос повелевает любить враги и молиться о них, яко весть Бог что требуем... Кто дни разделил на постные и не на постные? Дни изначала Богом единакы сътворены...»<sup>98</sup>.

### Иосиф Волоцкий: человек «правил»

Матвея Башкина пытали иосифляне, Герасим Ленков и Филофей Полев. Дети боярские Полевы были прочно связаны с Волоколамским монастырем едва ли не с самого его основания в конце XV в. Полевы делали крупные вклады в монастырь, постригались в нем. Так, Федор Иванович Полев-Садырь постригся под именем Филофея еще до 1531 г. и в 1552—1553 гг. занимал пост монастырского казначея. Погиб он при таинственных обстоятельствах в 1561 г. Его сын Григорий (Герман) стал видным деятелем церкви. Именно он в конце 1553 г. доставил Матвея Башкина в Волоколамский монастырь.

Герасим Ленков также принадлежал к волоцкому дворянству. Ленковы, как и Полевы, были теснейшим образом связаны с Волоколамским монастырем. В 1522 г. Герасим Ленков упоминается среди соборных старцев этого монастыря, а в 1551 г. он участвовал в Стоглавом соборе. Среди Ленковых был и Тихон, которому поручалось надзирать за Максимом Греком в 1525—1531 гг.

Судьба Феодосия Косого тоже была бы незавидной, если бы он не бежал в Великое княжество Литовское; во всяком случае, им тоже занимались бы иосифляне. Позицию Зиновия Отенского и других ортодоксов легче понять, если выявить основные пристрастия их духовного учителя...

Сам волоцкий игумен был человеком, который глубже многих своих современников осознал силу «правил». И даже когда с ним происходили несчастья, он искал выход не в призыве к правде, суть которой невозможно до конца формализовать, а в том, как он понимал «веру христианскую»...

Иосиф Волоцкий, в миру Иван Санин (1439/40 — 09.09.1515), происходил из семьи богатого помещика, владельца села Язвище в Волоколамском уезде. Когда ему было 20 лет, постригся в монахи в Боровском монастыре. В 1479 г. основал свой монастырь, впоследствии получивший его имя. Славился нетерпимостью к еретикам и добился осуждения их на церковном соборе 1504 г. В 1507 г. передал свой монастырь под патронат великого князя.

Около апреля 1509 г. Иосиф Волоцкий был отлучен от церкви решением новгородского архиепископа Серапиона. События, которые предшествовали этому решению архипастыря, знаменательны. Иосиф, будучи настоя-

телем монастыря, терпел много бед от удельного князя Федора Борисовича, который жестоко грабил всех удельных и монастырь в том числе. Тогда Иосиф решился на то, чтобы нарушить привычный порядок вещей ради спасения монастыря. Многие потом его за этот поступок осуждали, и волоцкому игумену пришлось не один раз писать разным лицам оправдательные письма о случившемся. Иосиф обратился с жалобой к великому князю, попросив принять монастырь под свое покровительство. Не принято было в то время не подчиняться своему «государю», даже если он не праведен, — таков порядок земной (Серапион говорил на суде: «Волен государь в холопе, хотя и не по правде казнит, а суда с ним нет»). Но был еще и порядок «небесный»: Иосиф обязан был сообщить новгородскому архиепископу о своем решении и получить согласие на подобный — совершенно необычный шаг.

Великий князь согласился взять под свое покровительство монастырь, а Серапион провинившегося игумена отлучил от церкви. На всех этапах этого дела побеждал формализм Иосифа. Он убедительно показал, основываясь на правилах, что, хотя практики подобной этой не существовало еще в России, он имел право так поступить согласно церковным правилам и примерам из жизни святых отцов церкви: «Великий Афонасий, святой Павел Исповедник, и святой Феодор Едеский, и святой Харитон Исповедник, и великий Сава и вси святители и игумены, иже в Риме, и во Ерусалиме живуще и во Египте и в нашей земли, во всей вселенной, — и вси приходили к большиим царем и князем о церковных обидах и о монастырских, и не точию к православным, но и ко нечестивым приходили о церковных обидах и о монастырских и оборони от них принимали»<sup>99</sup>.

Между Серапионом и Иосифом возник заочный спор о «правде»...

Иосиф, потрясенный отлучением, какое-то время не знал, что делать: монастырские советовали ему обратиться к Серапиону, но игумен принял иное решение. Холодный расчет взял верх. Иосиф написал письма великому князю и митрополиту, в которых изобразил, будто Серапион отлучил его из-за самого факта перехода под великокняжеский патронат, а не потому, что совершилось это без согласия архиепископа. Помогла и одна оговорка Серапиона, который написал, что «де, еси отступил от небеснаго, а пришел к земному». Иосиф ухватился за формальный повод обвинить Серапиона в том, что тот буквально назвал волоцкого князя «небесным», и великого князя «земным». Он писал: «учинил Волок небом, а Москву землею, а князя Федора Волоцкого небесным, а великого Московьскаго земным!».

Серапион был осужден и лишен своего сана из-за этого подтекста и потому еще, что не смог заранее подготовить ссылки на те «правила», согласно которым он действовал против Иосифа. Но и тут сыграл свою роль гениальный расчет волоцкого игумена! Любое правило, на которое мог бы опереться Серапион, означало бы, что власть церковная выше власти светской, а этого бы, конечно, не потерпел великий князь, будь даже Серапион попроворнее.

Серапион оказался в ловушке. Он это понял и, к чести новгородского архиепископа, не стал унижаться оправданиями, а напротив, — произнес нечто, что возмутило Иосифа: «Все, деи, на грех поступали, один аз за правду стал». Волоцкий игумен не мог, конечно, простить Серапиону еще и того, что к нему стали относиться как к святому-мученику. Люди («неразумнии скоту подобни человеци») приходили к бывшему новгородскому владыке и говорили: «Ты, деи, государь — святой, лица сильных не срамляйся, стой крепко». Здесь Иосифу и придумывать ничего не надо было: «А архиепископ Серапион православного царя вся Русии самодръжца и великого архиерея и всея Русии митрополита Симона и всех святителей и архимандритов и игуменов осудил и уничтожил».

Волоцкий игумен иначе себе представлял суть «всякой правды»: «Ино, господине, всякая правда бывает по свидетельству божественных правил». В его устах фраза эта звучит особо и не предполагает одухотворенного начала как самостоятельной сферы жизни христианина. Выгодный и пусть даже несправедливый поступок в ловких манипуляциях игумена превращался в поступок, освященный церковными правилами. Сведенная к таким «правилам» «правда» мертва, создавая вокруг себя пустоту безличности и атмосферу страха. Именно по этим «правилам» судили Матвея Башкина и других вольнодумцев XVI века.

Иосиф Волоцкий в «Послании епископу Нифонту Суздальскому» раскрыл смысл того, что он понимал под ересью «жидовствующих». Традиционно искали и ищут историки конкретное влияние иудейской культуры в событиях того времени, не обращая внимания на то, что истоки этой концепции — в эсхатологической литературе. Иосиф, обвиняя митрополита во всех смертных грехах и определяя его как «антихристову предтечу», утверждал, что время — «последнее». Согласно эсхатологическим памятникам греческого происхождения в последние времена явится антихрист и соблазнит многих своими чудесами, а иудеи изберут его царем. Под «иудеями» широко понимались все, кто предаст Христа и перестанет ждать его Второго Пришествия (см. гл. 4). Ересь «жидовствующих» та-

ким образом — это последнее и самое страшное предательство Христа. Иосиф пишет об «отступлении». Характерно, что его не беспокоит «беззаконие» или «неправда», которым уделено немало внимания в православной эсхатологии, — его мучает другое: «Се ныне уже прииде отступление: отступиша убо мнози от православныя и непорочныя Христовы веры и жидовствуют втайне. Иже преже ниже слухом слышася в нашей земли ересь отнели же восиа православия солнце, ныне и в домех, и на путех, и на тържищих иноци и мирьстии и вси сомнятся, вси о вере пытаются, и не от пророк, ни от апостол, ниже от святых отецъ, но от еретиков и от отступников Христовых... Поистине, приде отступление: отступиша бо человеци от истинны и от правды, отступиша братолюбия и нищелюбия, отступиша целомудриа и чистоты... Се уже прииде отступление; сей есть антихристов предтеча и сын погибельный, явивыйся во свое время»<sup>100</sup>.

### И.С.Пересветов: что же «сильнее всего»?

Мучительно трудный вопрос, который И.С. Пересветов поставил *в первые* в русской общественной мысли: что же «сильнее» в «Божественном писании» — «правда» или «вера»? — как видим, не был праздным. Чтобы разобраться с ним, вернемся вновь к «Сказанию».

Пересветов допускал, что турецкий султан Мухаммед II (Магмет-салтан), захватив Константинополь и таким образом уничтожив христианскую империю, выполнил Божью волю, а потому совершил богоугодное дело.

Прочитав христианские книги и увидев, чем был плох император Константин, турецкий султан — сам был философ — ввел «суд во все царство». Велел судить «прямо», потому что Богу это «сердечная радость»<sup>101</sup>. Когда же Магмет-салтан узнал о «злоимстве», то не стал долго разбираться: велел с живых мздоимцев кожу сдирать. «Естьли оне обростут опять телом, ино им вина та отдасться». Кожу набили бумагой, получились чучела. К ним добавили надпись: «Без таковыя грозы, не мочно в царстве правду ввести». Вельможи императора Константина оказались во власти дьявола, в его «воле». А христианин угождает Богу делами: «Вера без дель мьртва есть» (впрочем, «яко же и дела без веры»)!<sup>102</sup>

Итак, правый суд был введен не слугой Христовым, а безбожником. «Ложь вывел» в царстве христианском не кто-нибудь — мусульманин. И

тем он воздал Богу «сердечную радость». Бог, по мысли Пересветова, любит «правду» «лучше всего». Император Константин не понял главного: Бог любит «правду» «сильнее всего».

Петр, воевода молдавский, главный герой «Большой челобитной», спрашивал своего слугу, москвитя, Ваську Мерцалова: «Таковое царство великое, и сильное, и славное, и всем богатое, царство Московское, есть ли в том царстве правда?» И Васька отвечал: «Вера, государь, христианская добра, всем сполна, и красота церковная велика, а правды нет». Услышав это, Петр заплакал: «Коли правды нет, то и всего нет». *«Истинная правда Христос есть...»* — сказал он. — И в котором царстве правда, в том и Бог пребывает и помощь свою великую подает, и гнев Божий не воздвигается на то царство. Правды сильнее в божественном писании нет. Правда Богу и Отцу сердечная радость...

С чем же отождествлял Пересветов «христианскую веру»? В «Сказании о книгах», оригинальном сочинении публициста, описывается, как патриарх Анастасий жалуется Христу на то, что произошло с православной столицей, ее церквами. «Видиши таковое поругание от агарян, от безбожных турков, от иноплеменик?... *кресты* с церковей снимали, и *твоя святая образы* нечестно из церквей выносили, и *престолы* твоя святая поламали, и *книги* у меня поотнимали, у раба твоего. *Всем тем вере твоей любимой христианской наружались!*» Христос же ответил, что «свою святую от храмов своих святых и от своих чудотворных образов, и от чудотворцев, и от мучеников и угодников моих, волных страстотерпцев» взял на небо, а греков отдал туркам «на поучение правды». Отвечая Анастасию, Христос говорит о «неправде» греков, что косвенно определяет и самое существенное во «всякой правде»: «Да еще того лютее мне от вас было терпети, что мою святую волю творите, смиренное житие принимаете, и обще со мною, со Христом, мнишеское да чаяние и святую на себя возводите и гордость, брат к брату роптанием; и пришедши в церковь святую мою да ста по местом своим мнишеским, да кланяется, яко трава от ветра, а сердца своего в кознях не обратите, в роптании своем брат на брата в кознях своих... а вам что же болши того надобно, моего святого великаго милосердия? Во всем заповедь мою святую преступили...»<sup>103</sup>

И, пожалуй, главное: «Царь сшед с праведного суда, и весь мир прельстися на нечистое собрание, суд был их лукав и слезен, слезы и кровь мира сего, рода христианскаго, неповинно осуждал и брызгами на образы моя святая чудотворныя от лукавых судей и от неправед-

наго суда их...» В последних словах — мысль о дисгармонии «правды» и «веры»: кровь и слезы от несправедного суда «брызгали» на «образы»! В «Сказании о Магмет-салтане» И.С.Пересветов, напротив, пишет о гармонии: «Правда Богу сердечная радость и вере красота».

Устами Петра волоцкого Пересветов в «Большой челобитной» решается, наконец, сказать: *«Бог не веру любит — правду»*. «Вера» у Пересветова заменяется «чистотой» (внешней святостью): для него это синонимы. Магмет-салтан говорит своим пашам и сентам: «Правда и чистота, братья, се бо сердечная радость Богу».

Пересветов говорил о примате «правды» над «верой». Однако столь же решительно на эту тему высказывались в Западной Европе в эпоху Реформации. Лютеранство учило: спасение совершается самим Богом, не делами человека, но одною лишь верою, получение которой тоже зависит от Бога. Если человек верует в то, что обретает благодать, — он свят, благочестив и оправдан.

Смысловые различия между лексическими соответствиями слова «вера» велики и в основе их лежат, прежде всего, концептно-денотативные расхождения. Денотат, или денотативный компонент значения слова (лат. *denotatum* — обозначаемое) — это представление о тех предметах, действиях, признаках, отношениях, которые могут быть названы данным словом. Концептно-денотативные различия лексических соответствий приводят к тому, что в лексическом фоне одни и те же слова могут иметь разную семантическую наполняемость.

Лютер утверждал, что вера выше закона (правды), ссылаясь на авторитет апостола Павла. В трактате «Свобода христианина» он писал: «Никакое доброе дело не связано со словом Божиим и не живет в душе, ибо в душе правят только вера и Слово Божье. Точно так же, как расплавленное железо пылает, как огонь, потому что огонь соединен с ним, так и Слово передает свои качества душе. Понятно тогда, что христианин имеет все, что ему нужно в вере, и не нуждается ни в каких делах для оправдания себя». Для Лютера вера и Слово Божие — явления исключительно духовной сферы человека. Вот в чем трудность сопоставительного анализа идей Пересветова и Реформации. Одно можно сказать достаточно определенно: Лютер и Пересветов различными путями шли к утверждению идеи спасения христиан через ту «веру», роль которой в языковом контексте русского средневековья исполняла «правда».

Лютера нередко называли в русских землях предтечей антихриста. Его религиозную позицию особенно трудно было понять и принять русскому православному человеку, для которого вера христианская — истина, данная в Божьих заповедях, апостольских и священных правилах. Лютер отвергал священное предание как «мут-



ное стекло», сквозь которое не видно Священное писание — единственное, что можно принять в качестве сакральных книг. Для А.М.Курбского сущность учения Лютера в самочинности — в том, что немецкий проповедник отвергает священное предание («слова»). Князь сравнивает его с явившимся «самые последние лета» волком «сущим» в овечьей шкуре. Курбский не может спокойно излагать свои мысли, споря с Лютером. Эмоции буквально захлестывают его: «Хто бо от апостол или от святых образ написанный Господа Иисуса Христа по подобию вочеловечение Его, и пречистыя Матери Его, и совершенных святых Его идолы нарек? И на почесть Христу и святым Его иконы поставленные Кроновым и Зевсовым, Афродитовым скверным болваном уподобляя, и церковь Божию болваницею нарицаю, и правоверных людей, почитающих образ Господа Иисуса Христа и Пречистыя Матери Его, болвапоклонники назва? Ох, горе, горе, и беды бедам, во крестьянском роде сицевым хулам бываемым!» — писал Курбский в «Ответе о правой вере Ивану многоученному» (известному в Дерпте протестантскому проповеднику И.Виттерману) в последний год пребывания в России. — См.: Голубцов А. Памятники прений о вере, возникших по делу королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны // ЧОИДР. 1892. Кн. 2. С. 1—345; Письма князя А.М.Курбского к разным лицам. СПб., 1913; Зноско-Боровский М. Православие. Римо-католичество. Протестантизм и сектанство. Сравнительное богословие. Троице-Сергиева лавра, 1992; Лютер М. Избранные произведения. СПб., 1994; Мечковская Н.Б. Социальная лингвистика. М., 1996.

Настроение И.С.Пересветова можно понять в контексте эсхатологических ожиданий. В византийской пророческой литературе возможное падение Царьграда связывалось с «кончиной мира»<sup>104</sup>. Русскому публицисту были известны эти пророчества; более того, они использованы в его сочинениях. Считалось, что конец света ознаменуется захватом православного царства мусульманами. В 1453 г. худшие опасения оправдались. И.С.Пересветов видел богоугодность, а значит и спасение, в сохранении до дня Страшного Суда православной державы<sup>105</sup>.

Любопытно, что в XVII в. текст И.С.Пересветова поправили: в «Сказании о Петре, воеводе волоском», переделанном на другой манер (что считалось вполне нормальным в связи с отсутствием представления об авторском праве), рассматриваемые формулировки были смягчены. Смысл поправок сводился к тому, что «вера» выше «правды»: «Аще в Московском государстве и правды нет, а ко Христу вера есть у царя и святителей... то таким великим царством у Христа милость своею верою упросят. Христос бо есть

истинная правда, и аще по вере помилует, то и правду в них вселит».

Стоглав не случайно предупреждал: «Не разлучай стихаря с фелонемъ аки Христа во двою естетву», — именно нетождественность «правды» и «веры», имеющих единое происхождение, толкала пытливую мысль в поисках различий между ними и гармонии.

### Правда мира сего

Соотношение «правды» и «веры» своеобразно раскрывается в отношениях по «вертикали»: между высшей властью в государстве и ее «подовластными». Царю полагалось служить **«в ерою и правдою»**. В русской элитарно богословской среде положение великого князя рассматривалось как вполне ясное, структурно оформленное. Христос — Правда Истинная — будет вершить свой последний Суд; каждый христианин обязан для спасения собственной души исполнять «всякую правду»; великий князь в этой структуре был **«правдой мира сего»**. В «Наказании князьям, иже дают волость и суд небогобойным и лукавым мужам...» (из Мерила Праведного, XIV в.) читаем: «Князи и вся судья земские слуги Божия суть, по Павлу... Бог в себе место избра вас на земли и на своем престоле, взнес, посади... **Писано есть: князь мира сего правда**». В «Наказании князьям...» особо подчеркивалась ответственность князя за содержание «истины в неправде», за попустительство беззаконию (см. об этом подробнее гл. 3 и 4).

«Почто, царю, сильных во Израили побил еси  
и воевод, от Бога данных ти  
на враги твоя, различными смертми расторгл еси...  
Али ты безсмертен, царю, мпишися,  
и в небытную ересь прельщен,  
аки не хотя уже предстати неумытному Судие,  
надежде христианской, богоначальному Иесу».

*хотящему судити вселенней в правду*», — писал А.М.Курбский Ивану Грозному<sup>106</sup>. Князю-беглецу нелегко было примирить два тезиса: «прогнанные» от царя «бес правды» вопиют и будут свидетельствовать на Страшном Суде против того, кто явился «во православии пресветлым». Царь же этот вопрос решал по-царски и, возражая бывшему боярину, едва ли не первой фразой своего послания цитировал Притчи Соломоновы: «Сильные пишут правду»<sup>107</sup>. Царь — «содержитель» православия, Божиим изволе-

нием и прародителей благословением получивший трон. Далее Грозный, ссылаясь на авторитет апостола Павла, цитировал: «Всяка душа владыкам превладеющим да повинуется». А раз «праведен еси и благочестив, про что не изволил еси от мене, строптивного владыки, страдати и венец жизни наследити?» Царь неустанно вопрошал: «Почто, о княже, аще мнишися благочестие имети, едиnorodную душу свою отверг еси? Что же даси на ней измену [взамен. — А.Ю.] в день Страшного Суда?» Неправедность Курбского, по мысли Грозного, заключается в том, что боярин не подчинился царской воле, не претерпел страдания тела ради спасения души. «Не мни праведно быти: възъярився на человека и Богу приразитися».

Царская власть в России носила ярко выраженный сакральный характер — она уподоблялась власти Божией. Васюк Грязной писал Грозному: «Ты, аки Бог, и мала и велика чинишь»<sup>108</sup>.

То, что царю полагалось служить «верою и правдою», своеобразно раскрывалось Грозным: *«Богу веру истинну и к нам прямую службу»*. Так в идеале, но в жизни было иначе, и царь не преминул вспомнить, как в годы его юности бояре своевольничали. Иван Шуйский «пришел ратию к Москве, и боярина нашего князя Ивана Федоровича Бельского и иных бояр и дворян переимали...» Андрей Шуйский с «единомысленники» пришли в царскую избу — в столовую — и, не обращая внимания на присутствие великого князя, своевольно и скопом напали на боярина Федора Семеновича Воронцова (царь особенно подчеркнул: «нашего» боярина), «вынесли из избы» его, да «убити хотели». Великий князь посылал к ним митрополита Макария и бояр «своих» братьев Морозовых «своим словом, чтоб его не убили». Эти зачинщики беспорядков «едва по нашему слову послали его [Ф.С.Воронцова. — А.Ю.] на Кострому», а митрополита «затеснили и манатью на нем... изодрали, а бояр в хребет толкали». Царь ничего не забыл: «Ино то ли доброхотны, что бояр наших и угодных, *сопротивно нашему повелению* переимали и побили и разными муками и гонении мучили? И тако ли годно за нас, государей своих, души полагати, еже к нашему государству ратию приходити и перед нами сонмищем иудейским иматьи, и с нами холопу з государем ссылатися, и государю у холопа выпрашивать? Тако ли пригоже *прямая служба* воинству? *Вся вселенная подсмеет такую правду»*<sup>109</sup>.

С точки зрения современного сознания Курбский прав, выступая против произвола. Но спор этот произошел не сегодня — четыре века назад,

когда историческая обусловленность сознания человека XVI столетия была иной. Царские аргументы выглядят явно не слабее...

«Правда» подданных в сознании царя — исполнение ими повелений того, кому дана власть от Бога: вот почему «**сильные пишут правду**».

### Государев ответ

В ответе Яну Роките Иван Грозный изложил свое богословское понимание соотношения дел и веры...

Ян Рокита, чех родом из Лютомышля, был одним из активных деятелей общины чешских братьев, живших в Польше, где он с 1569 г. до самой смерти в 1591 г. был «старшим». Ян Рокита получил образование в Германии, владел латинским, немецким и славянским языками, отличался даром слова и никогда не упускал случая — в разных ситуациях — проповедовать слово Божие.

Чешские рационалисты сами искали истинную христианскую веру, для чего отправлялись в паломничества на Восток, в Египет, Иерусалим, Константинополь. Гонения со стороны Габсбургов вынудили их бежать в Польшу. Чешские братья дружили с Лютером и Кальвином, обнаруживая много общего во взглядах.

Ян Рокита оказался в посольстве польского короля Сигизмунда-Августа; посольству было поручено заключить с русским царем перемирие. С трудом пришлось добираться до Москвы, сам царь в это время громил Новгород... Ян Рокита рассчитывал, что ему удастся поговорить с московским государем о вере. Так оно и случилось. 10 мая 1570 г. состоялись прения. Речь Яна Рокиты была записана; царь позволил проповеднику говорить все, что тот считал нужным, и ничего не бояться. 18 июня того же года царь отдал Яну Роките свой письменный ответ на речь проповедника. — См.: *Цветаев Д.* Протестанство и протестанты в России до эпохи преобразований. М., 1890.

Ян Рокита настаивал на том, что человек спасается **не делами, а верою**, ссылаясь при этом на апостола Павла. В этом утверждении он повторял позицию Лютера, учение которого гласило, что спасение совершается самим Богом, не делами человека, но одною лишь верою, получение которой тоже зависит от Бога<sup>110</sup>. Если человек верует в то, что он обретет благодать, — он свят, благочестив и оправдан. Такая вера приближает человека к Христу. Природа человека греховна, и только вера уничтожает ее и приводит грешника к добрым делам<sup>111</sup>.

Царь не только с этим не соглашался, но и фактически, процитировав каноническое определение веры, данное апостолом Павлом («есть вера

надеемым вещем состав, обличение невидимых»), позволил себе дать иное толкование того, что он понимает под «верой христианской»: «Верую разумеваем совершится веком глаголом Божиим, во еже не от видимых видимым быти»<sup>112</sup>. Если для протестантов и близких к ним религиозных общин вера христианская — это уверенность в вещах невидимых (по апостолу Павлу), то для Грозного — это верность истине, выраженной в божественных «глаголах». Что он сам иллюстрирует примерами: «Верую множайшу быти жертву Авель паче Каина принесе Богу, ея же ради свидетельствован быти праведен быти» — Авель не нарушил слова Бога, потому и праведен. «Верую зовом Авраам послушай изыде в место, иже хотяше прияти в наследие, и изыде не ведый камо грядет» — Авраам послушался Бога и не зная, куда он идет, пошел по зову Бога...

Иван Грозный цитировал апостола Иакова: «Кая полза, братия моя, аще веру кто глаголет имети, дела не имать?» И полемически заострял спор: «Ты веру имаши, аз же дела имам, покажи ми веру твою от дел твоих, и аз тебе покажу и от дел моих веру мою. Ты веруеши яко един Бог есть добре твориши... Хощеш ли разумети, о человеце суетне, яко вера без дел мертва есть. Авраам отец наш не от дел ли оправдася, вознес Исаака сына своего на олтарь? Видиши ли яко вера поспешествоваше делом его, и от дел совершися вера...» Значит, от дел оправдывается человек, «а не от веры единая». Иван Грозный, понимая, что свел двух апостолов, по-разному объясняющих христианское спасение, сам задает вопрос: *«Или мниши, яко распря в них? Ни. Но великаго согласия. Един оубо подтверждаше дела, друзии оутверждаше веру. Обама совершится во едину ползу ко спасению человеком по вере и делам»*. И хотя царь признает равную значимость высказываний двух апостолов, все же в вопросе о том, что важнее, он отдает явно предпочтение делам, а не вере, существу веры, а не ее форме. «Благодать воцарится правдою в жизнь вечную Исусом Христом Господем нашим».

Мы сталкиваемся с явным парадоксом этого спора: ибо под словом «вера» спорящие понимали явно не одно и то же<sup>113</sup>. Но каждый, доказывая свою правоту, исходил из того, что не форма, а содержание христианской жизни, преобразующее внутренний мир личности, ведет к спасению<sup>114</sup>. И в этом пункте спора, не зная о том (но, может быть, догадываясь), спорящие стороны по существу были близки. Иван Грозный ту «веру христианскую», которую имели в виду протестанты, и в частности Ян Ро-

кита, определил бы «правдой»... Трудно сказать почему, но царь всегда особо интересовался протестантизмом. В августе 1577 г. в Кокенгаузене Иван Грозный проезжал по улицам города — на пути встретился ему местный проповедник Мартин Нандельштет, с которым государь вступил в беседу. Когда пастор в этой беседе позволил себе приравнять Лютера к апостолу Павлу, Грозный в гневе ударил его хлыстом по голове. Но затем просил Мартина написать о лютеранстве поподробнее. По сохранившемуся этому эпизод русскому сказанию, царь спрашивал: «Велел государь и великий князь Иван Васильевич всея Руси, распросити кусконоскаго попа Мартына о вере их: **что их вера?** Как в вере исповедуютца? И как у них живет церковная служба? И как в церквах входят попы служить и какие молитвы, входя в церковь, говорят и как в ризы облачаютца? И каковы у них ризы служебные, и что у них которые ризы именуются, и в каких служат обедню? Что се начало, что на обедне поют и что действо службе и что к которому действу поют или какие молитвы говорят? И како причащаютца сами или кого причащают, и что в причастии какие молитвы говорят, как причастие дают и как бывает отпуск пению? И как поют заутреню и вечерню? И коли бывают в который день праздники, и как у них звонят, во все ли дни или по великим праздникам Господьским? И как крестят дети, где их крестят, и что поют или говорят на крещении молитвы, или псалмы, или песни, и как младенцу обет к Богу и отрокание от диавалы? И как у них бывает погребение умершим, что поют и какие молитвы за умершего есть ли, или прощение и разрешение в гресех? И как у них погребают, на который день по умертвии, и что поют на поминовение?»<sup>115</sup>

Мартин написал ответ по-немецки, его перевели на русский; в нем он повторил, что и так было хорошо известно об оправдании верой («добрые дела — плод ее»), а в отношении того, что есть «их вера», кажется, даже несколько удивился, назвав перечисленное царем просто «церковным чином»: «А что до церковной службы, церковного чина, риз, молитв и пения по праздникам и по всем дня, писать об этом было бы *слишком много...*»

## Реформа

Церковная реформа Никона показательна тем, что ее противники готовы были не согласиться с тезисом, что «сильные пишут правду»: ведь именно царская власть стала инициатором перемен, которые восприни-

мались как удар по «вере», а значит, по истине, представленной священными правилами Стоглава. Слово «реформа» в нашем языке связано с кругом положительных ассоциаций, которые сводятся в конечном счете к тому, что нужны «глубокие структурные изменения». Для средневекового сознания подобные изменения могут быть оправданы только стремлением «исправить» что-то во благо истины, как ее тогда понимали. Само это исправление должно проводиться в соответствии с Божьими заповедями, апостольскими и священными правилами. Употребление слова «реформа» привносит в наше понимание средневековой жизни элемент модернизации. Ведь слово это появляется в русском языке поздно, в конце XVIII в., а фиксируется впервые словарями с 1806 г., да и то сначала в значении далеком от современного: «переформирование войск»<sup>116</sup>. Историк находится на своей «территории» — между двумя мифами — и, не отказываясь от своего метаязыка, должен помнить о саморазвитии русской лексики.

В изданиях Псалтыри 1652—1653 гг. Никонем было велено не упоминать две статьи о двуперстном сложении крестного знамения и о 16-ти земных поклонах на «Господи и Владыко живота моего». А.В.Карташев по этому поводу заметил: «Такой крутой поворот руля вызвал бурю»<sup>117</sup>. В 1653 г. появился специальный циркуляр — «Память», в котором впервые в истории Русской церкви кратко и без объявления причин сообщалось о первых нововведениях в обрядах<sup>118</sup>.

Можно понять реакцию Аввакума и его сподвижников на эту измену «вере»: «Мы же, сошедшись, задумались. Видим убо, яко зима хочет быти: сердце озябло и *ноги задрожали*». Эта дрожь показательна: из-под ног уходила православная земля. Рушилась «вера»<sup>119</sup>. Не случайно Никон говорил о себе, что он русский и сын русского, но «вера» его и убеждения — «греческие». «Русская вера» закрепились у старообрядцев...

Известно, что 1666 г. был особым. Все русское общество со страхом ожидало наступления Второго Пришествия и Страшного Суда... В 1648 г. в Москве была напечатана «Книжица или списание о вере православной, о святой церкви восточной, о изряднейших правочерных артикулах, от Божественного Писания, путнаго ради случая, в гонении от нужды собрана». Ее автором был игумен Киево-Михайловского монастыря Нафанаил. В том, что книга была санкционирована сверху — нет сомнений: сам царский духовник, протопоп Благовещенского собора, Стефан Вонифатьев помогал выходу этой книги...

«Книга о вере», как ее чаще всего называли современники, вышла значительным для русского средневековья тиражом в 850 экземпляров, который был раскуплен в течение двух месяцев. Составлена книга была уже в 1644 г. и имела явно антиуниатскую направленность. Еще в прошлом веке Э.И. Колужняцким были выявлены те источники, которые использовал Нафанаил при составлении своей книги. Нафанаил привлек для работы над книгой, прежде всего, «Палинодию» (1629), антиуниатское сочинение Захария Копыстенского, архимандрита Киево-Печерской лавры. В «Книге о вере» всего 30 глав; 11 из них составлены на основе текста «Палинодии». Нафанаил пользовался и другим сочинением Захария Копыстенского, не зная, правда, того, кому именно оно принадлежит. «Книга о вере единой, святой, соборной...», появившаяся между 1615-м и 1619-м годами, была подписана псевдонимом «иеромонах Азариас Х». Из этой «Азариевой книги», как ее называли современники, Нафанаил взял и внес в свою книгу целых 9 глав. Итак, заимствованы двадцать одна глава, но и остальные девять тоже не являются авторским произведением Нафанаила. Первая глава воспроизводит мысли, высказанные в «Книге о вере», составленной острожским священником Василием в 1588 г. Главы 2, 7, 8 и 10 основаны на мыслях, высказанных отчасти в «Палинодии», отчасти в «Апокрисисе» Христофора Филалета. Глава 11 и последняя 30-я — о Страшном Суде — были составлены на основании многочисленных рукописных сборников, содержащих выписки из различных сочинений, обычно из святоотеческой литературы. Глава 24, в которой находим присягу, произнесенную Ипатием Потием и Кириллом Терлецким перед папой Климентом VIII 25 декабря 1595 г., заимствована из Синописа, напечатанного на польском языке в Вильне в 1632 г. Оказала влияние, конечно, и так называемая «Кириллова книга», составленная из сочинений, направленных против иноверцев, и опубликованная в 1644 г. Таким образом, «Книга о вере» — не просто компиляция; она вобрала в себя всю традицию антиуниатских сочинений и отразила основные общественные стереотипы. Этим свойством она и привлекает к себе внимание исследователей. — См.: Колужняцкий Э.И. Игумена Нафанаила «Книга о вере», ее источники и значение в истории южнорусской полемической литературы // ЧОИДР. 1886. Кн. 4. Отд. 2. С. 1—36.

В предисловии этой книги определенно ставится главный вопрос: «Дух явственне глаголет, яко в последняя времена отступят неции от веры». Уже «послан глад на землю, не глад хлеба, ни жажда воды, но глад неслышания слова Божия». Вот-вот произойдет развязка: «Время последнее, антихристово царство распространяется, и Сам скоро явится...» В после-



дней главе «О Антихристе» особо выделяется часть, имеющая свое собственное название: «О Правде». «Яко много предотечев, но и Сам уже близ есть по числу, еже о нем 666 — число бо человеческо есть антихристово, кто вестъ, аще в сих летех 1666-х явственных предотечев его или того самого не укажет, а тот Антихрист человек будет, беззакония сын, и родится, якоже глаголет Ипполит Римский, от девицы нечистыя жидовки сущи, от колена Данова, и будет исперва смирен, и добре житие проходя, и сотворит чюдеса не истинною же, но привидением, и все действо диаволе воспримет и абие изникнет и восстанет и возлюбит жида, и возвысит их, а правоверных прелюте изгнати будет, и седьмь лет, по Ксанфопулу Каллисту, или пол-4 лета [3,5 года. — А.Ю.], по Зизанию, царствовать будет, и многих прелстит, и отлучит от Правды...»

Реально это, однако, осознавалось не как одномоментный акт, а как процесс. В «Откровении» Иоанна Богослова специально подчеркивалось, что *в течение трех с половиной лет* (сорока двух месяцев) будет «отступление» от Христа. Эту цифру Аввакум упомянул в «Письме Афанасию», написанном в 1669—1670 гг.<sup>120</sup> Не случайно и то, что к 1669—1670 гг. относится его глобальное обращение к «братии на всем лице земном» и комплекс других посланий с ярко выраженным эсхатологическим содержанием... И все же год 1666-й — это **начало** конца всего сущего. К этому Событию следует готовиться особо. Н.Ф.Каптерев отмечал, что Стефан Вонифатьев отличался особым благочестием, которое признавали даже его идейные противники. Именно он собирал вокруг себя людей, ревнителей благочестия, чтобы наилучшим образом исправлять положение в церкви<sup>121</sup>. Идея спасения православного мира не могла не волновать людей того времени. Вопрос заключался в том, что само православие, как его тогда понимали, уже не было в обрядовом отношении единым. Если Русь — царство православное и богоспасаемое, то каким же образом соотносить этот вывод с существованием греческого богослужебного чина, который всегда считался древнее и православнее? Словом, единое православие — цель, которую преследовал Стефан Вонифатьев; как достичь подобного состояния — это уже вопрос о средствах. Царский духовник твердо был уверен в том, что необходимо «исправить» веру, но сделать это надо, ориентируясь на византийскую церковную традицию... Собственно говоря, выбора и не было, потому что исправление обрядов по древнему русскому чину не решило бы проблему кардинальным образом и расхождения с греческой церковью остались бы **фактом раскола в православном мире**. Таким образом, раскол внутри всего православия, несом-

ненно, большее зло, чем раскол внутри Русской церкви... Читатель «Книги о вере», которую, не без усилий Стефана Вонифатьева, благословила Русская церковь, как бы заранее подготовлялся к восприятию будущих изменений. В ней он находил такие слова: «Святая восточная в гречех обретенная церковь **правым царским путем...** ни направо, ни налево с пути не совращаяся **к горнему Иерусалиму** сыны своя препровождает, в поданном от Господа Бога терпении; и ни в чем установленном Спасителя своего и блаженных его учеников, и святых отец предания, и седми вселенских соборов, Духом Святым собранных устав не нарушает, ни отменяет, и в малейшей части не отступает, ни прибавляя, ни отнимая что, но, яко солнце **одинакою лучею правды всегда, аще и в неволи** пребывая, **светится правою верою**». В «Книге о вере» особо подчеркивалось, что турки, захватив Константинополь в 1453 г., не смогли нанести урон православной вере: «Ничесожь бо турци от веры и от православных чинов отнимают, точию дань грошовую от греков приемлют, а о делах духовных и о благовеинстве нимало не належа, и не вступают в то. И якоже люди Божи, егда в работе египетской были, веры не отпадоша, и первии христиане, **в триста лет в тяжкой неволи будучи, веры не погубиша; тем же образом и в нынешнее время в неволе турецкой христиане веру православную целу соблюдают...**». Эти утверждения сыграли свою роль в судьбе Никона, который до своего патриаршества подозрительно относился ко всему греческому, полагая, что истинное благочестие сохранилось только у русских. Но знакомство с Стефаном Вонифатьевым и «Книгой о вере» разом изменило его настроение<sup>122</sup>. Религиозный пафос «Книги о вере» настраивал Никона на осуществление — любой ценой — единения с греками ради главного: спасения на Страшном Суде<sup>123</sup>.

Отнюдь не случайно, что Алексей Михайлович стал продолжателем реформ после отставки Никона. Царь — единственный ответчик за мировое православие, ибо он остался последним православным государем, никому не подчинявшимся, кроме Бога. Защищать христианские народы, находящиеся в разных условиях геополитического существования, можно, будучи по-настоящему с ними единоверцами. Алексей Михайлович сам писал об этом константинопольскому патриарху Паисию<sup>124</sup>. Едва ли в данном случае уместно говорить об имперскости сознания, которое предполагает вечность земного порядка. Третий Рим последний не потому, что он вечный, Третий Рим последний, так как не будет больше никакого Рима — грядет Второе Пришествие, и тогда наступит вечность

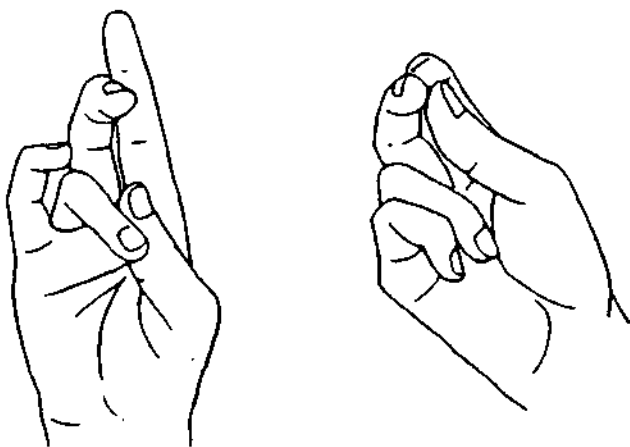
инного плана, вмещающая в себя идею особой полноты жизни, но жизни уже неземной.

Под «Правдой» автор «Книги о вере» понимает Христа. Он так и утверждает: «Христос есть Правда». И потому вся последняя глава «Книги о вере» обретает драматический смысл. «... Попустит Бог Антихристу прийти, яко да злии, иже невероваша Правде, осуждение примут, зане не к Правде, но благоволиша о неправде». Любопытно, как решался вопрос о «предотечах» Антихриста. Первым предтечей назывался папа римский: это случилось «за многая лета в последнее ныне время». «Всю власть от тех времен царскою и святительскою папа на себе привлече вкупе — и царь, и святитель наречеся. Не явнии ли сей антихристов Предотеца?» — риторически спрашивал Нафанаил. После «тысящи лет от воплощения Божия Слова Рим отпаде со всеми западными странами от восточныя церкви. В пятьсотное же девяносто пятое лето по тысящи жителие в Малой Руси к римскому костелу приступили, и на всей воли римского папы заручную грамоту дали ему. Се второе отравание христиан от восточныя церкви...» Уния — то событие, которое рассматривалось как знак беды. Ибо за отступление от Правды будет наказание от Бога: «Се День Господень грядет, неисцелною яростию и гневом положити вселенную всю пусту, и грешники погубити от нея. Звезды бо небесныя и Орион и все украшение небесное света своего не дадут — и помрачатся». Тот День будет велик, — и времени будет «тесно». Явится Христос «судити вселенней в правду».

Староверы трепетно ждали 1666 год и дождались тех знамений, которые безусловно подтверждали предсказания «Книги о вере», — в этот год состоялся собор русской церкви, на котором их осудили... Аввакум писал: «Того ради и не имеют опасения и твердаго смысла открыто погибельной ныне прелести, приходящей во свое ей время, по числу зверя 666, от котораго времени и творец Книги о правой вере, по данной ему благодати, повелевает крайнее блюдение и опасение имети великоросияном по прежде бывших случившихся винах над римляны и над юниты. Не усмотреша прелщени от Никона еретика времени сего, приходящего грех ради наших, по наущению Бога святаго...» Никониане действуют по наущению Сатаны — что он им велит, то они и творят. И даже знаменуются «тремя персты, то есть Сатанюю».

### Крестное знамение

Обратим внимание на то, что современному человеку трудно понять: в сложении перстов при крестном знамении проявляется сама истина, имеющая свое **текстуальное выражение**. Знамение таким образом — не есть пустое движение рукой. Оно наполнено сакральным смыслом: «А в древнем, государь, Божественном Писании, — писал царю Алексею Михайловичу в своей Челобитной уже упомянутый нами суздальский поп Никита Пустосвят, — повелевает христианом двема персты знаменовати-ся, а три перста доле равно имети, и о тех перстах учит все доброе веры таинство познавати: еже три перста сложити в место, великий и малый, и третий, что подле малого, исповедуется тайна Божественных трех ипостасей Отца и Сына и Святаго Духа, единого Бога в трех лицах: два же перста вышний и средний, в место сложити и протянути, исповедается тайна самого Господа нашего Иисуса Христа, иже есть совершен Бог и совершен человек; то же средний великий перст мало преклонити, исповедуется тайна, еже есть Сын Божий преклон небеса и сниде на землю, и бысть человек нашего ради спасения...»<sup>125</sup>



Паисий, александрийский патриарх, и Макарий, патриарх антиохийский, в ответ на эти возражения староверов выдвинули свое обоснование смысла крестного знамения: когда сгибаем и «совокупляем» три перста правой руки, то знаменуем, веруя и исповедуя, Божественную Троицу и «единицу». Для патриархов существенно было подчеркнуть, что пальцы символизируют не трех Богов, а Бога единого! Именно поэтому — и в отличие от староверов — пальцы иначе именуются: первый, второй и третий, «а

который большой или меньшей невозможно сличити». Это перстосложение — от апостолов, считали патриархи; в трех перстах нельзя «показать Божество». Только само число указывает на сочетание Троицы и Единицы. Староверы же троичное таинство представляют «в неравных перстах». А ведь постичь Бога нельзя: Он невидим, непознаваем.

Патриархи не только пытались спокойно обосновать суть тех сакральных значений, которые вводились на Руси, но и изобличить тех, кто отстаивал прежние, освященные традицией общепринятые знаки сакрального поведения. Возник настоящий религиозный диспут: «Отца болша назваша, а Сына менша, а Духа Святого еще менша и яко раба; такожде и те три разные и неравные персты являют... А мы православно три первые персты, якоже стоять на ряду, — первый, вторый и третий, — совокупляем во имя Отца и Сына и Святого Духа...»<sup>126</sup>.

В 1668 г. поп Лазарь, видный «расколоучитель», написал в Пустозерске челобитную, адресованную патриарху Иосафу...

Лазарь, священник г. Романова-Борисова, после начала реформ Никона выступил против новшеств. Из-за репрессий, обрушившихся на него, он был вынужден скрываться в Саввино-Сторожевском монастыре у игумена Никанора, но был схвачен и сослан в Тобольск. В ссылке он прожил более 10 лет. Не смирился и, снискав народную любовь, продолжил свои обличения. За свою деятельность был арестован и в ноябре 1665 г. доставлен в Москву. Затем был сослан в Пустозерск, откуда в 1666 г. снова доставлен в Москву на церковный собор. На соборе — в присутствии вселенских патриархов — предложил для доказательства правоты своей веры самосожжение на костре, но власти не допустили этого. 17 июня 1667 г. Лазарь был расстрижен и предан анафеме. 27 августа вместе с иноком Епифанием ему отрезали язык и снова отправили в Пустозерск. 14 апреля 1670 г. ему отрубили правую руку и еще раз отрезали язык, потому что, как говорили староверы, у него язык чудесным образом вырос снова... 14 апреля 1682 г. Лазарь был вместе с протопопом Аввакумом, диаконом Феодором и иноком Епифанием сожжен в Пустозерске... — См.: *Вургафт С.Г., Ушаков И.А.* Старообрядчество. Лица, предметы и символы. Опыт энциклопедического словаря. М.: Церковь, 1996.

Текст «Откровения» Иоанна Богослова был представлен им как текстуальное доказательство наступления последних времен. Новое перстосложение при крестном знамении стало символическим знаком, подтверждающим правоту апостола: «Богослов глаголет: изыде ангел Господень, глаголя гласом великим: аще кто кланяется зверю и иконе его,

и приемлет начертание его на руку десную и на чело, сии имут быти от вина ярости и гнева Сына Божия». Само движение правой руки при крестном знамении — это тоже текст, олицетворяющий собой истину христианскую. Прикосновение перстов ко лбу означает пророческую мысль о рождении Иисуса Христа; к животу («на пуп») — напоминает верующему о непорочном зачатии Девы Марии, к правому плечу — о вознесении Христа (правая сторона — праведная), к левому плечу — символизирует осуждение грешников и их вечные мучения; поклон означает падение Адама, вкусившего запретный плод райского сада; выпрямление тела — Воскресение Христа и преображение души каждого христианина верой в него...

В русской средневековой культуре любой сакральный знак (буква ли это, или жест) принимался безусловно, ибо область сакрального знания проникнута Духом Божиим через освященных от Бога людей, называемых пророками и апостолами. Это отношение можно еще назвать неконвенциональным: знак — это не условное обозначение некоторого денотата, т.е. представления о чем-либо, а сам мистический денотат. Идея, мотив срастаются «с выражающим их текстом, обрядом, образом, ритмом, звуком»<sup>127</sup>. Иным в этом отношении было саморазвитие западноевропейской культуры, которая уже в эпоху Петра Абеляра создала схоластическую теологию, в которой прочное место заняла терминологическая наука объяснений священных текстов<sup>128</sup>. Русское средневековое сознание осваивало другой — мистический — мир слова, в магии которого виделось иное бытие. И то, что нам кажется наивным и консервативным, на самом деле таковым не было, ибо познание слова не стало формализованным, оно проникало в глубины «неизреченные» — к истокам культа Слова. В дониконианском Символе веры были такие слова: «Верую... в Бога... рожденна, а не сотворенна». Никон изменил этот Символ, убрав из него противительный союз «а», и стало: «Верую... в Бога рожденна, не сотворенна». Устранение союза «а» ведет, считали староверы, к еретическому пониманию сущности Слова Божьего! Инок Авраамий, негативно оценивая поправку, писал, что «едина литера весь мир убивает»<sup>129</sup>.

Авраамий (Афанасий, умер весной 1672 г.) — юрловский, старообрядческий писатель, ученик и духовный сын Аввакума, был пострижен в иноки в 1665 г., а через два года оказался в Москве, возглавил общину староверов и вел проповедническую деятельность. 8 февраля 1670 г. при обыске у него нашли густозерские письма Аввакума. Авраамий был заключен в тюрьму. Но даже в

тюрьме Авраамии удавалось поддерживать связь с Аввакумом. За то, что Авраамий направил царю челобитную, содержащую резкие оценки нововведений, он был сожжен на Болотной площади — напротив Кремля за Москвой-рекой... Главное произведение Авраамия — историко-полемический сборник «Христианоопасный щит веры против еретического ополчения».

### Исправление веры

Челобитная Никиты Пустосвята написана была в последней трети 1665 г., что придавало этому документу особый смысл: оставалось каких-нибудь несколько месяцев перед началом конца всего. Никита Пустосвят писал Алексею Михайловичу, что верующие боятся — не отпасть бы от веры истинной и не погибнуть душами, как римляне, поскольку и автор «Книги о вере» предупреждал: «Оберегайтесь!» Наступают последние времена «по числу зверя», грядет 1666 год... Да и признаки последних времен очевидны: Никита Пустосвят дает как бы обобщающую характеристику исправлениям: церквям — «возмущение»; «христоименитой вере... развращение»; «истинному трисоставному кресту нарушение», а латинскому кресту «воображение»; службам, «и канонам, и молитвам и чиновным действиям изменение»; божественной литургии, соборным молитвам и утренним выходам «нарушение», ангельским песням и ашпитуе — «премещение»; это основное, о прочих «затейках» уже и смысла нет говорить<sup>130</sup>.

Староверы не были принципиальными противниками церковных «исправлений». Многие из тех, кто после никонианских нововведений превратился в староверов, раньше были просто ревнителями благочестия, писали челобитные о «церковном неисправлении». Так, в 1636 г. девять нижегородских священников, в числе которых был и Иван Неронов, подали патриарху Иоасафу челобитную, в которой призывали: «Учени, государь, свой святительский указ, чтоб по преданию св. апостол и святых истинно славился Бог, и до конца бы церкви Божия в лености и небрежии не разорились, и нам бы в неисправлении и в скудости веры до конца не погибнути; и вели, государь, на те дела о церковном исправлении: как пети часы и вечерни в пост великий и о мятежи церковнем...»<sup>131</sup>

Исправлять веру надо, ибо существует непорочная вера, представленная священными правилами. Каждую новую книгу следует сверять с исправленным оригиналом...

В греческом богослужении и в богослужении Русской церкви обнаруживаются ныне расхождения чинопоследований, связанных с Таинствами

Покаяния и Причащения, которые, как ни парадоксально это звучит, появляются только во второй половине XVII в. — после никонианских реформ. И возникают эти расхождения именно в ходе исправления богослужебных книг. «Когда какое-либо грандиозное мероприятие по замыслу приводит к результатам, противоположным намеченным целям, такое положение можно назвать трагическим...», — писал Н.Д. Успенский. Сам инициатор исправления, патриарх Никон, не обладал глубокими знаниями и ученостью, которыми отличались его предшественники, такие, как митрополит Киприан или новгородский архиепископ Геннадий. Никаких директивных указаний со стороны патриарха тоже не было, отсюда ясно, что справа книг велась нецеленаправленно... В октябре 1653 г. на Афон ездил келарь Троице-Сергиева монастыря, Арсений Суханов, чтобы привезти оттуда необходимые для правки книги. 22 февраля 1655 г. он вернулся. Уже приготовленный к печатанию Служебник был представлен собору в конце марта, т.е. через месяц после возвращения Суханова. В Предисловии к Служебнику говорилось, что он исправлен согласно «с древними греческими и словенскими» книгами. Как могли справщики за месяц изучить привезенные Арсением Евхологионы, сверить их с русским текстом и переписать заново?..

В 80-х гг. XIX в. С.А. Белокуров нашел и опубликовал рукопись под названием «Известие истинное православным и показание светлое о новом правлении в Московском царствии книг древних». Автором этой рукописи был Сильвестр Медведев, публицист, поэт, с 1665 г. подьячий приказа Тайных дел, с 1678 по 1689 г. — справщик Печатного двора и одновременно учитель школы Заиконоспасского монастыря, в 1691 г. казненный по обвинению в участии в заговоре Л.Ф. Шакловитого... Он писал: «Коварни человецы прежде лестными своими словесы прельстиша святейшаго Никона патриарха, начаша самую ему правду о исправлении книг предлагати, а делом самым ино помышляти... И егда оных человек та хитрость их не познася, оставивше они греческие и словенские древние самые книги, начаша правити с новопечатных у немец греческих книг...». По словам Медведева, правка, как и решил церковный собор 1654 г., должна была идти на основе как древнегреческих, так и славянских рукописей, а на самом деле — исправление проводилось «с новопечатных» книг. С.А. Белокурову удалось найти эту книгу — напечатанную «у немец»! Это был греческий Евхологион венецианского издания 1602 г. без титульного листа, на что и указывал Медведев. Подтвердилось также его сообщение о том, что Дионисий написал на этой книге «бренные словеса». В самом деле,



на обороте 4-го листа, в связи со словами «диако́н: премудро́сть, прости, услы́шим свя́таго Еванге́лия, иере́й: мир все́м» иерею указывалось «наноси́ть», очевидно, делать движение, подобное тому, которое делает католический священник. На поле потому, вероятно, и возникла надпись: «Собакин, блядин сын, худо неисправлено печатал zde». С.А.Белокуров установил, что из 498 рукописей, которые привез Арсений Суханов, только три Евхологиона, три Типикона и три Часослова могли быть использованы при исправлении богослужебных книг вообще. Остальные рукописи не имели прямого отношения к богослужению: они предназначались для домашнего чтения (слова и беседы Иоанна Златоуста, например и др.). Притом, наряду с творениями отцов церкви оказались сочинения, которые даже отдаленно не могли помочь исправлению книг — это были сочинения эллинских философов, рассуждения о животных морских, землетрясении... Но и того мало. Как выяснил А.А.Дмитриевский, в основу Служебника 1655 г. положен был Стрятинский Служебник Львовского епископа Гedeона Балабана, изданный в 1604 г., который в свою очередь исправлялся по венецианскому греческому Евхологиону 1602 г. «Само по себе исправление богослужебных книг по печатным изданиям, — пишет Н.Д.Успенский, — еще не опорочивало бы эти книги, если бы печатные издания были пригодными, «да во всем великая Россия православная со всеселенскими патриархи согласна будет», но этой-то доброкачественности в вышеуказанных западных печатных изданиях не было». Кроме того, противники унии 1596 г., такие, как Гedeон Балабан или Петр Могила, сами нередко обучались по католическим учебникам и были подвержены усвоению схоластического богословия, что отражалось на отборе богослужебных текстов при публикаторской деятельности. Вот так, уже после реформы, возникли серьезные расхождения в богослужебных текстах русской и греческой церквей<sup>132</sup>...

Борисоглебский поп Лазарь, один из видных расколоучителей, писал в 1668 г.: «Князь Василий Иванович, егда книги исправи и святыя церкви умири, и того ради Великая Русия какова дара благодати сподоблена бысть! Сыну ево, царю Ивану Васильевичу, покори Бог царство Казанское и Сибирское с прочими языками. И оттоле царска божественная власть учинися и патриаршеский престол именовася». Когда же явился «злый пастырь», «во овчей кожи волк», патриарх Никон, изменивший «святой чин», извративший книги, начались «нелепые раздорь», «гонение велико... правоверным». Лазарь вопрошает: «Что же от сего в Великой Руси сотворися? Ничто же добра бысть; но токмо кровопролития и рати, морове

велицы и межеусобныя брани...»<sup>133</sup> Поп Лазарь, правда, не захотел вспомнить, что тот, кто исправлял книги при Василии III, был обвинен в их неверном исправлении и признан еретиком, а также дважды судим...

Максим увидел, что в русско-славянских книгах много неточностей, ошибок. Об этом он сказал открыто. Не всем это понравилось. Нашлись свои приверженцы старины. Они стали говорить, что Максим портит поправками древние книги. Обстоятельства его жизни стали складываться неблагоприятно. Ухудшились отношения с митрополитом Даниилом из-за того, что Максим ослушался его повеления переводить Церковную историю Феодорита. В довершение ко всему Максим Грек испытал на себе и гнев Василия III. Ученый монах противился разводу великого князя и браку его с Еленой Васильевной Глинской. Василий III требовал, чтобы Максим Грек выписал из канонических книг мнение о расторжении брака. Максим прямо заявил, что правила святых отцов церкви не разрешают развода из-за неплотности супруги. В 1525 г. по ложному обвинению в отступничестве от православия он был предан суду. Вплоть до 1531 г. Максим находился в Волоколамском монастыре; ему было строжайше запрещено писать и вступать в беседы с кем бы то ни было. В 1531 г. его судили вновь. На сей раз Максима обвиняли в колдовстве, а также в том, что он вопреки запрету продолжал писать и общаться с людьми. После второго суда Максима Грека отправили в Тверской Отрочь монастырь. Благодаря заступничеству тверского епископа, узника освободили от оков и разрешили ему писать. В 1551 г. Максима освободили и отправили в Троице-Сергиев монастырь, где он и умер. — См.: Зимин А.А. Россия на пороге нового времени // Очерки политической истории России первой трети XVI в. М., 1972; Буланин Д.М. Переводы и послания Максима Грека. Л., 1984; Митрополит Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской церкви. М., 1995.

Важный пункт обвинения против Максима Грека состоял в том, что одно из прошедших времен (аорист) было им заменено другим прошедшим временем (перфектом): при такой смене глагольных времен получалось, что он говорил о Христе как о преходящем, временном, а не вечном. Помощник Максима Грека, Михаил Медоварцев, правивший текст по Максимовым заметкам на полях, говорил на суде: «Мне, господине, Максим велел загладити. И яз, господине, стал гладити, да загладил две строки, а вперед гладити посумнелся есми. И яз рек Максиму: Не могу, господине, заглаживати, дрожь мя великая поимала и ужас на меня напал. И Максим, взял книгу, да сам загладил все то и до конца»<sup>134</sup>.

Н.Ф.Каптерев отмечал одну любопытную особенность тех ревнителей благочестия, которые стали затем староверами: они были, в основном, провинциалами с провинциальным взглядом на суть церковных исправлений. Они не разделяли грекофильской точки зрения, веруя в то, что бого-спасаемая территория, Россия, сохранила в чистоте древнее православие. Они не рассматривали, как столичные ревнители благочестия, судьбу православия в целом. Н.Ф.Каптерев писал: «Русь признавалась единственною хранительницею и опорою чистаго, ни в чем не поврежденного православия, уже несколько замутившегося у самих греков. Москва — это Третий Рим, заступивший место нового Рима — Константинополя; в деле православия русские заняли место прежних греков, так как только у одних русских сохранилась теперь правая, ни в чем неизменная вера; только на одной Руси, сравнительно с другими странами, «большее есть православие и высшее христианство», только одна русская держава цветет теперь «совершенным благочестием, как свет солнечный»; тогда как у самих греков «вера православная испроказися Махметовою прелестью от безбожных турок», вследствие чего она стала и у них ниже и несовершеннее во всем совершенной веры русской»<sup>135</sup>.

В область этой «совершенной веры» включалось даже малейшее изменение в священной одежде. Например, пояс, с нашей точки зрения — вполне функциональный элемент одежды, в средневековье имел глубокий символический смысл. Пояс всегда означал силу, крепость, власть или готовность к служению. В Священном Писании Божественная сила символически обозначается поясом. Христос опоясывался длинным полотенцем, умывая ноги своим ученикам. Апостол Павел возвещает: «...станьте, препоясав чресла ваши истиною» (Еф. 6.14). В церковном сознании пояс — знак духовной силы, готовности служить людям. По никонианским нововведениям монахам полагалось носить пояса чуть выше обычного. Опять-таки — деталь как будто не очень важная. Но в эсхатологии поднятие пояса символизировало святость. Андрей Кесарийский, весьма популярный на Руси в XV—XVI вв., в своих комментариях к тексту «Откровения» Иоанна Богослова специально отмечал, что Христос не случайно явится миру во Втором Пришествии, облаченный в подир и препоясанный «при сосцу поясом златым»; Он будет препоясан не по бедру, как «делают люди для укрощения похотей (им непричастна Божественная плоть), но по груди»<sup>136</sup>. Кроме того, символ пояса имел отношение и к правде: «Он будет судить бедных по правде, и дела страдальцев земли решать по истине; и жезлом уст Своих поразит землю, и духом уст Своих убьет нечестивого.

**И будет препоясанием чресл Его правда, и препоясанием бедр Его — истина» (Исаия 11. 4—5).**

Высшее превосходство, чистота символически обозначаются поясом, который называется золотым. Нововведения Никона — это новый текст, который «читался» современниками без труда...

Аввакум отвечал на этот новый текст зло, высмеивая Никона и низводя высокое до смешного: «Иван Предтеча подпоясывался по чреслам, а не по титькам, поясом усменным, сиречь кожаным: чресла глаголются под пупом опоясаться крепко, даже брюхо-то не толстеет. А ты что чреватая женка, не извредить бы в брюхе робенка, подпоясываеся по титькам! Чему быть! И в своем брюхе том не меньше робенка бабья наложено беды тоя, — ягод миндальных, и ренсково, и романей, и водок различных с вином процеженных налил: как и подпоясать. Невозможное дело, ядомое извредить в нем. А сей ремень на тебе долот! Бедные, бедные! Так-то Христос приказал жить и святии научиша!»<sup>137</sup> Аввакум был не одинок в этом протесте против нововведений в церковной одежде. Никита Пустосвят писал: «О, великий государь, како бысть тако, что под единою твоею высокою десницею и от твоего милосерднаго жалованья питаются, а одеянием разделились? Ей, ей, великий государь, сбыться апостольское слово, яко в последние дни отступят неции от веры, никим же нудими»<sup>138</sup>. Изменением одежды, по мнению Никиты Пустосвята, наносится прямой ущерб «вере»: «Почто в христианском именитом твоём государстве вера одеждою разделяется?».

Реформа Никона в рамках представлений современников о вере как истине, данной в догматах, апостольских, священных правилах, не могла на практике привести к полному единообразию в греческой и русской церквях. В самом начале XVIII в. русский священник Лукьянов совершил паломничество в Иерусалим. Он рассказал о жалком положении константинопольской церкви и одновременно описал то, что, по его мнению, отличает греческую церковь от русской. Этих «несогласий» оказалось немало. Лукьянов их даже перечислил: «1. Греки в крещении обливаются. 2. Крестов на себе не носят. 3. Неистово крестятся, ни на чело, ни на плечо не доносят: махают семо и овамо. 4. В церквях стоят в шапках, как молятся не скидают, а стоят... гордо, искривя бок и глядят не к иконам, но на стены. 5. Служат на одной стороне просфиро (и то на чорствой), а мирские у них, не говев, причащаются. 6. Патриархи, митрополиты и все духовные играют в карты и в шахматы. 7. Патриархи, митрополиты табак пьют и во грех того не ставят. 8. Патриархи, митрополиты и попы усы подбривают и гуменцов себе

не постригают, но некако странно с низу кругом голову подголяют до полголовы, что абасы турецкие... 9. Всякие гадины и ползущие в воды едят и в Великий Пост. 10. Простолюдины и бабы ходят сквозь царские врата во олтарь и затворяют бабы, а кадят простолюдины по-поповски: как идет с переносом, а он мужик идет перед попом задом, да кадилом махает на Святая. 11. Греки, когда за трапезу садятся, то все сидя «Отче наш» говорят и после трапезы «Достойно есть»; все сидя, не встают. 12. Евангелие чтут оборотясь на запад в церкви. 13. Свечи у них: воск мешают с салом да со смолою, а воск белой, ин, когда свечи горят — зело в церкви тяжело свежему человеку стоять, а шипцов у них не держат в церквях: когда нагорит на свечи хороший огар святильна, тогда, сняв свечу с подсвечника, да наступит ногою, да и оторвет святильню: странно! Пошади Господи! 14. Часов пред обеднею не поют, как обедни не будет. 15. Патриарх греческой церкви во откуп отдает погодно на год по сту, по двести талерей, а кто больше даст, хошь талер передаст, так тому и отдает: странно зело!» Итак, после церковной реформы русский православный человек не чувствовал себя «своим» в константинопольских церквях... — См.: *Путешествие во Святую землю священника Лукьянова* // Русский архив. 1863. Стб. 129—332.

## Вопрос бытия

Именно в этот критический момент вопрос о «правде» и «вере» становится самым существенным вопросом бытия. «Бог судит между мною и царем Алексеем, — писал Аввакум, — в муках он сидит, — слышал я от Спаса: то *ему за свою правду*. Иноземцы — те что знают, что велено им, то и творят. Своего царя Константина, *потеряв безверием*, предали турку, да моего Алексея в безумии поддержали, костельники и шиши антихристовы, прелатаи, богоборцы!»<sup>139</sup>

Аввакум (Аввакум Петрович, 20.11.1620 — 14.04.1682), протопоп храма в г. Юрьевце-Поволжском, родился в с. Григорове Закудемского стана Нижегородского уезда (ныне — Большемурашкинский р-н Нижегородской области). В 21 год он был рукоположен в диаконы, а около 1643 г. был поставлен в священники в с. Лопатицы (Лопатищи). Суровый аскетизм Аввакума одних пугал, раздражал, других привлекал. В Лопатицах, где он изобличал неправду, его избивали, в него стреляли, а затем, отняв имущество, выгнали из села. Это случилось в 1646 г. Аввакум бежит в Москву и находит понимание и покровительство у царского духовника Стефана Вонифатьева. Тогда-то Аввакум и был представлен впервые царю Алексею Михайловичу. С царской грамотой Аввакум

возвращается в Лопатицы, но в 1648 г. снова изгоняется оттуда. Аввакум приехал в Москву и остался в ней до 1652 г., принимая, видимо, активное участие в кружке ревнителей благочестия. В 1652 г. он был назначен протопопом в Юрьевец. Но не прошло и двух месяцев, как Аввакума, увлеченного проповедью единогласия, толпа разъяренных людей чуть не растерзала. Единогласие, которого истою требовали ревнители благочестия, чрезмерно удлиняло все церковные службы, делало их утомительными и обременительными для молящихся, не имевших возможности слишком много времени отдавать церкви. Многогласие — единовременное чтение и пение в несколько голосов того, что полагалось по уставу, — сокращало срок службы и было очень удобно для многих прихожан. Но пение и чтение в пять, а то и в шесть голосов способствовало формализации отправления культа, против чего и выступали ревнители благочестия. Аввакуму пришлось спасаться опять в Москве. К этому времени патриархом становится один из членов кружка ревнителей благочестия, Никон... Аввакум выступил открыто против нововведений, и особенно против замены двуперстия троеперстием при крестном знаменнии. 13 августа 1653 г. Аввакум, обличавший Никона в Казанском соборе на Красной площади, где он служил настоятелем, был арестован и посажен на цепь. На следующий день его отвезли в Андроньев монастырь, а через месяц сослали в Тобольск. Через два года непримиримого Аввакума собирались отправить на Лену, в Якутский острог, но волей судьбы пришлось схать в Даурию в составе экспедиции воеводы А.Ф.Пашкова. Это были самые тяжелые годы жизни Аввакума... Пашков был жестоким и необузданным. Много раз протопоп был на краю гибели. Одиннадцатилетняя ссылка, наполненная нечеловеческими мучениями, семейным горем — потерей двух сыновей — не сломила Аввакума. В 1661 г. ему позволено было вернуться в Москву из мест столь отдаленных, что само возвращение заняло целых три года. Аввакум не смирялся и везде продолжал говорить и писать против нововведений. В 1664 г. он наконец добрался до Москвы, где ему был оказан радушный прием боярами, противниками Никона. И даже царь Алексей Михайлович отнесся к нему милостиво, разрешив поселиться в Кремле. Многие надеялись примирить Аввакума с новой верой. Но протопоп, получив свободу для своих проповедей, с еще большим энтузиазмом стал изобличать никоианскую «ересь». Он стал писать челобитные царю, доказывая ему, что избранный путь исправлений в церкви ведет прямо в ад. Успех проповедей Аввакума, обладавшего талантом ярко и образно выражать свои мысли, настроил против него высшее духовенство, и 29 августа 1664 г. он вместе с семьей был по указу царя отправлен в ссылку в Пустозерск. В 1666 г. его привезли в Москву на церковный собор с участием вселенских патриархов. На соборе он не признал себя виновным, был за это расстрижен и

проклят вместе с диаконом Феодором. В Пустозерске Аввакума посадили в яму — «земляную тюрьму». Но даже оттуда он умудрился передавать на волю свои сочинения. За годы пустозерской ссылки им было написано свыше сорока сочинений... Когда Алексей Михайлович умер, Аввакум изобразил его «в жупеле огненном», где великого государя «кушают черви». «Бедной, бедной безумное царишко! — что ты над собою зделал?.. Ну, сквозь землю пропадай, блядин сын!» За «великие на царский дом хулы» Аввакум и его единомышленники, Лазарь, Феодор и Епифаний, были сожжены в срубе...

Никому не ведомо, когда придет смерть. И день этот страшен, ибо придется отвечать пред Судьей. Аввакум мысленно представлял себе, как он сам будет стоять на Суде и отвечать. Страх сковывал его: «Много неправд во мне». «Побежал бы? Ино некуды уйти»: да и разве можно уйти, убежать от своих неправд — злых дел? «Ино яко клеветницы, ясно кричат, написаны окрест меня и внутрь, глаголюще: ты нас сотворил в сие и в сие время», — писал Аввакум в Послании «братии на всем лице земном»<sup>140</sup>.

Протопоп в образной форме представил «н е п р а в д у», за которую он будет отвечать. Этот перечень любопытен тем, что он косвенно определяет и «в с я к у п р а в д у»:

«Да и явятся в тайниках сих, как делал, на земли живучи:

*как пронырствовал; как воровал;  
людем казался благ,  
а внутрь враг,  
пред человеки постен и воздержник,  
а внутрь блуден и оплазив всегда,  
к людем сладко слово,  
а внутрь яда смертоносна исполнь;  
пред человеки являюся свят,  
а по внутреннему человеку клян;  
к людем являюся трезв,  
а заочно безпрестанно пьян;  
пред человеки являюся целомудр,  
а по внутреннему смыслу на весь свет блудник;  
иным о подвиге говорю,  
а сам спать тороплюсь;  
людей учу милостивых быти;  
а сам требующему пенязя, не дам;  
людем советую о любви,  
а сам ненавижу всех»<sup>141</sup>.*

Со ссылкой на Златоуста Аввакум утверждал, что Христос «царствует... верными и неверными, еллинами и иудеями, и самими бесами... Всегда царь...». Для него царская власть Христа заменила собой земную царскую власть, отпавшую от «истинной веры». Аввакум четко определял место «никониян» в этой структуре: «В одной части никонияня с бесы лежат. Мы же, правоверные, глаголем, яко царствует Христос совершенно, ныне и во веки, и Его же царствию несть конца... *А никонияном — не царь: у них антихрист царь.* Дай-ко срок. Во Апокалипсисе писано: выйдет на коне белом и *царя их*, со лжепророком, в огонь всадит...» В конце послания — призыв: «Стойте, Господи ради в вере твердо и не предавайте благоверие отец наших о Христе Исусе, Господе нашем, Ему же слава во веки, аминь».

Судя по всему, Аввакум ясно представлял себе, что «всякая правда» понадобится тем, кто *правоверен*: у них будет Судьей Христос; никониянам же — гореть в огне, им будет даже отказано в суде, как заведомо определившейся силе дьявола и антихриста. В Послании Маремьяне Феодоровне (март 1670 г.) протопоп откровенно признавался: «*Без веры нам невозможно угодити Богу, веровати подобает право, како от отец прияхом*».

«Всякую правду» следует исполнять в лоне *правой веры, правой церкви*: без них дела человеческие утрачивают свою значимость, — вот смысл той гармонии, в борьбе за которую староверы готовы были отдать жизнь... Никонияне и староверы по-разному относились к идее спасения. Первые стремились к спасению в масштабах всего православного мира, вторые хотели ограничиться богоспасаемой Россией. *Это не был принципиальный спор нового со старым, отжившим.* Но объективно церковная реформа ознаменовала собой исторический поворот, в котором были расшатаны *основы средневекового православия*. Раз стало возможным отказаться от идей Стоглава, значит стало возможным все... Истина не терпит посягательств на свою вечность, неизменность (тождественность самой себе), единственность, сокровенность.

«Вера христианская» и «правда» — категории культуры именно русского средневековья. Они символически отражают специфическое смыслоположение людей, исходивших в своих действиях, поступках из определенного эсхатологии миропонимания. В Древней Руси еще не сложились эти категории. Их взаимная обусловленность не стала фактом культуры. Наметила только тенденция к взаимному сочетанию. В «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона (1038 г.) *условием спасения на*



**Страшном Суде признавалось одно лишь крещение:** «Да иже веру-  
еть и креститься, спасен будет!» Однако довольно скоро изменилась точ-  
ка зрения на спасение, — «акцент смещается на идею воздаяния за кон-  
кретные дела, добрые и злые, праведные и греховные, совершаемые хрис-  
тианами на этом свете»<sup>142</sup>. Уже в Изборнике 1076 г. говорится: «Елико  
добрые детели имоущая, их в Небесное Царство въводить...»

В культуре Северо-Восточной Руси идея «правды» становится цент-  
ральной по отношению к высшим ценностям жизни. «Всяка правда» чело-  
веку нужна была для Страшного Суда, но без «веры» нет и верности Богу.  
Слово Божие и истина — их единая божественно-земная природа и нетожд-  
ество — приковывали к себе внимание средневековых интеллектуалов,  
понимавших практическую их значимость, ибо этими категориями опреде-  
лялся главный вопрос христианства — вопрос о спасении. Условие его,  
говоря языком современного нам синодального перевода Библии, — *вера*,  
которая *оправдывает* человека «независимо от *з а к о н а д е л*» (Рим.  
3: 28). Ему противостоит «*з а к о н в е р ы*» (Рим. 3: 27). Эту-то оппози-  
цию мы и находим как в первом известном нам богословском произведе-  
нии Древней Руси, «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона  
(«закону дел» здесь соответствует «Закон», а «закону веры» — «Благо-  
дать»), так и у И.С.Пересветова (который противопоставляет, соответ-  
ственно, «веру» и «правду»).

Герменевтическая ситуация, о которой было сказано в самом начале  
главы, приобретает теперь некоторую ясность, ибо, по мнению И.С.Перес-  
ветова, небесное всегда выше земного, Правда Истинная, или Христос,  
всегда выше («сильнее») «закона дел», т.е. веры. «Правда» Пересветова  
не совпадает с нашим представлением о правде, но зато соотносится с  
нашим пониманием веры. Современным же понятием, близко стоящим к  
пересветовской «вере», является истина, которая, по меркам людей сред-  
невековья, обнаруживается в **верном** отношении к обряду, предусмотрен-  
ному священным канонам.

Средневековье — это единый культурный мир. Бесспорно, у него было  
свое *становление*, которое включало в себя *разные эпохи*, периоды  
жизни людей. Но во всяком становлении должно быть то, что «именно  
становится и что отличается от своего становления, т.е. не становящееся,  
устойчивое, неподвижно пребывающее в каждый мельчайший момент ста-  
новления»<sup>143</sup>. Как бы эти разные эпохи не отличались друг от друга, в них  
обязательно есть что-то общее и неизменное. Существование этого обще-  
го в частном называют еще **культурным инвариантом**.

К концу XVII в. ослабели эсхатологические ожидания, сама Русская церковь в начале следующего века стала официально утверждать, что никакого Второго Пришествия *в ближайшее время не будет* (подробнее см. гл. 4). Питательная почва, на которой «взросли» категории «правды» и «веры», теперь иссохла, зачахла.

Как же менялась семантика слагаемых этого культурного инварианта в новых условиях?

Слово «вера» в течение XVIII в. изменилось в своем базовом значении. Им стало фиксироваться субъективное переживание личности. Лексикологи определили это как *«убежденность в существовании Бога и иных сверхъестественных сил и явлений»*, что по сути совпадает с определением веры, данным апостолом Павлом («Я не могу молиться; в сердце моем нет никакой веры, ни надежды»). Появляются новые словосочетания — «сердечная вера», «теплая вера». В сознании людей XVIII в. рождается понимание суеверия, которому противостоит христианская душа, исполненная духовной жажды («Наша убо, о Христиане! духовная нужда... требует веры, не суеверного благочестия») <sup>144</sup>.

В 1709 г. митрополит Дмитрий Ростовский незадолго до своей смерти закончил полемический труд, который затем был опубликован под таким длинным названием: «Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, о делах их и изъявление, яко вера их неправа, оучение их душевредно, и дела их не богоугодна» <sup>145</sup>. В нем автор, определив, что такое «вера», построил на этом всю свою аргументацию против раскольников: **«Вера есть то, чесого очи не видят, ни руце осязают; все еже очи видят, и руце осязают несть вера»**. Тут — главный водораздел с раскольниками: **«Вера раскольническая в веществах зримых и осязаемых»**. А ведь еще относительно недавно, в 1682 г., был опубликован антираскольниковый трактат под названием «Увет духовный», в котором староверов разоблачали их же методами, обращая внимание на доказательства «вещественные». На челобитную же, поданную староверами 5 июля 1682 г. к публичным прениям, которые прошли в Грановитой палате, были даны ответы и для вящего убеждения раскольников в истинности православного учения составлено было сказание о найденной патриархом Иоакимом в патриаршей ризнице правой руке святого апостола Андрея Первозванного, пальцы которой были сложены для крестного знамения по троеперстию... <sup>146</sup>

Но вернемся к Дмитрию Ростовскому: «О едином токмо словеси сем вопрошано: вера, кое разумение словеси сего; почесому вера именуется

верую? Вем, яко не отвещаєте ни бо знаете веры оучите, а что есть вера не весте, самага бо речения того «Вера» — истолковати не оумеете. Научитеся оубо от святаго апостола Павла, в послании к евреом, в главе 11, в стихе первом, глаголющаго сие: «**Есть вера оуповаемых извеще-ние, вещей обличение невидимых**». Разумеете ли силу словес сих о брыняне; внятно ли вам сие, яко вера есть извещение, или (по Дамаскину) — **ипостась вещей невидимых...** Вера есть то, **чесого очи твои плотски не видят, ни руце твои осязают, сердце же твое, оум твои, несомненно в себе оутверждает, яко тако есть, а не инако: то вера...**» Дмитрий Ростовский весьма остроумно построил свою аргументацию: не дано человеку увидеть Бога в Троице, непостижимо то, «**како есть Троица в единце**», но веруем, что это так... Раскольники «в веществе зроимом и осязаемом Божества ищут, и в веществах зримых и осязаемых веру свою полагают.

*Старая икона — то их вера  
Осмоконечный крест — то их вера  
Седьм просфор в литургисании — то их вера  
Старые книги — то их вера  
Сложение перстов, по их нраву — то их вера...*

Вопрос о «правости» веры Дмитрий Ростовский решает с позиции нового определения веры как уверенности в вещах невидимых. И потому находит аргументы поразительной мощи: «А что раскольники порочат нас, аки бы новыми книгами пременили веру, на то отвещаем: святыи апостол Иаков, брат Божий, от самага Христа поставленный, первый епископ Иерусалиму, написа святыю литургию: та его литургия бяше во всех церквах восточных поема лет близ четырех сот. Таже святыи Василий Великий, столп церковный и оучитель вселенныя, отставив Иаковлю литургию, а свою написав, предаде церквам... **Переменил ли Василий Великий старую веру?**»

Дух нового понимания «веры» пронизывает сочинение Ростовского митрополита и создает новое качество мироощущения: «Егда оубо кланяемся иконе святей, кланяемся не доске, ни вапам, ни переводам, ни ветхости, ни новости, понеже не вещества во иконе ищем, ни вещество в иконе почитаем, но на святыню взираем, святыню почитаем, и изображению начертанного покланяемся... Почитаем крест не ради количества концов его, но ради воспоминания страдания Господня».

Можно обозначить один из начальных эпизодов становления нового христианского сознания в Московском государстве, связанный, конечно, со

значительным влиянием западнорусских религиозных традиций, близких к схоластическим на Западе. В знаменательном 1666 г. был издан труд черниговского архиепископа Лазаря Барановича под названием «Меч духовный», который он посвятил царю Алексею Михайловичу. В нем была опубликована гравюра, изображавшая главные символы православного царства. В частности, двуглавый орел, помимо собственных двух корон, имел еще одну — посредине, явно бóльшую корону. Символы объяснялись автором тут же, в предисловии к книге. Лазарь Баранович писал, что «собраны суть две главы Орла Вашего пресветлаго царского величества, в имя Христа две в себе естества, божественное и человеческое имущаго; Христос есть посреде сих двоих глав в Венце Третьем, вышшая глава церкви невидимая...» Образ Христа — в невидимой главе. Значит, в невидимое, неовеществленное (на рисунке) — надо верить. **«Невидимая сия Глава, но блаженни невидившии и веровавшии»,** — писал Лазарь Баранович.

Дух русского средневековья не вечен. Он был основан на примате трансцендентных реальностей. Идущее ему на смену *Новое время* превращало эти реальности в субъективные идеи, а Бога — в абстрактное понятие. Вера как подлинное знание, освященное традицией, как истина, данная в догматах, преданиях и правилах христианской церкви, превращалась в историческую и духовную сущность средневековья. *«Новое время»,* — писал А.Ф.Лосев, — отличается от средневекового не тем, что оно ставит на первый план знание вместо веры, а тем, что его знание и вера имеют другие объекты, чем средневековые знание и вера»<sup>147</sup>.

С обмирщением жизни, с утратой надежды на то, что вот-вот явится в мир Спаситель, теряла свою значимость триада правды. Каждый христианин, исполняя «всякую правду» пред Правдой Истинной, заслуживал делами своими спасение на Страшном Суде; своеобразным посредником в отношениях Бога и человека выступал русский царь — «правда мира сего»: в XVIII в. в русском языке возникает комплекс гражданских и юридических понятий.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Сочинения И.С. Пересветова. М.; Л., 1956. С. 161.

<sup>2</sup> Зимин А.А. И.С. Пересветов и русские вольнодумцы XVI века // Вопросы религии и атеизма. 1955. № 3. С. 311.

<sup>3</sup> Чтобы усомниться в таком отождествлении, достаточно вспомнить оппозицию *вера — мудрость* в следующем высказывании: «Да боудеть ти вера начало божественнымъ словомъ, вера, а не моудрость на показаниа и препренья...» (Семе-

нов В. Древнерусская Пчела по пергаменному списку // Сб. ОРЯС. Спб., 1893. Т. 54. Л. 101 об.; курсив мой. — А.Ю.)

<sup>4</sup> Саккетти А.Л. О взглядах И. Пересветова // Вопросы истории. 1957. № 1. С. 117—118.

<sup>5</sup> Там же. С. 118.

<sup>6</sup> Жуковская Л.П. Текстология и язык древнейших славянских памятников. М., 1976. С. 222.

<sup>7</sup> Мецкерский Н.А. Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX—XV вв. Л., 1978. С. 63—64.

<sup>8</sup> СС X—XI вв. С. 165, 496. В Словаре древнерусского языка XI—XIV вв. зафиксировано около 1300 упоминаний слова «вера» (СлДрЯ XI—XIV вв. С. 299). К сожалению, соответствующих данных по слову «правда» пока привести невозможно.

<sup>9</sup> СС X—XI вв. С. 496; Срезневский И.И. Материалы. Т. 2. Стб. 1355—1360; СлРЯ XI—XVII вв. Вып. 18. С. 96—99. Ср.: Станков Р. Лексика Исторической Палеи. В. Търново, 1994. С. 116.

<sup>10</sup> СС X—XI вв. С. 165; Срезневский И.И. Материалы. Т. 1. Стб. 490—491; СлРЯ XI—XVII вв. Вып. 2. С. 79—80; СлДрЯ XI—XIV вв. С. 299—300.

<sup>11</sup> Мерило Праведное по рукописи XIV века. М., 1961. С. 240 (Л. 119 об.).

<sup>12</sup> В синодальном переводе: «Да будут у вас весы верные, гири верные, эфа верная и гин верный». (Лев. 19. 36). В переводе И.Ш.Шифмана это выглядит так: «Весы правильные, гири правильные, эфа правильная и гин правильный.» — И воззвал... (Лев. 19. 36) // Учение: Пятикнижие Моисеево / Пер. И.Ш.Шифмана. М., 1993. С. 175.

<sup>13</sup> Черепнин Л.В. Новгородские берестяные грамоты как исторический источник. М., 1969. С. 33—34.

<sup>14</sup> Камчатнов А.М. Лингвистическая герменевтика. М., 1995. С. 10.

<sup>15</sup> Гадамер Г.-Х. Истина и метод. М., 1988. С. 43.

<sup>16</sup> Там же. С. 461—462.

<sup>17</sup> Камчатнов А.М. Указ. соч. С. 39.

<sup>18</sup> Там же. С. 56—57.

<sup>19</sup> Юрганов А.Л., Данилевский И.Н. «Правда» и «вера» русского средневековья. // Одиссей. 1998 (в печати).

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Юнг К.Г. Структура души // Проблемы души нашего времени. М., 1994. С. 113.

<sup>22</sup> Юрганов А.Л., Данилевский И.Н. Указ. соч.

<sup>23</sup> Сапунов Б.В. Книга на Руси в XI—XIII вв. Л., 1978. С. 65.

<sup>24</sup> Юрганов А.Л., Данилевский И.Н. Указ. соч.

<sup>25</sup> Фасмер М. Т. 3. С. 352 (со ссылкой на Мейе, Миклошича, Торпа, Голуба и Колечного, Траутмана).

<sup>26</sup> Там же. Т. 1. С. 292—293.

<sup>27</sup> Камчатнов А.М. Указ. соч. С. 50—51.

<sup>28</sup> Так, фаворит Елены Глинской, И.Ф. Овчина-Оболенский, в 1537 г. «дал» правду мятежному дяде малолетнего великого князя, Андрею Старицкому, в том, что опалы не будет, если с повинной явится в Москву. Но князя обманули.

<sup>29</sup> Семенов В. Древнерусская Пчела... Л. 101 об.

<sup>30</sup> Изборник 1076 года. М., 1965. С. 486—487 (Л. 114 об. — 115).

<sup>31</sup> Пандекты Никона Черногорца, XIV в. (цит. по: СлДрЯ XI—XIV вв. С. 299).

<sup>32</sup> ПВЛ. Ч. 1. С. 61.

<sup>33</sup> Житие Мефодия // Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. София, 1973. С. 188.

<sup>34</sup> Житие Константина // Там же. С. 27.

<sup>35</sup> Ср.: «...да аще кто, десть, в нашу веру ступить, то паки, умерь, въстанеть, и не умрети ему в веки; аще ли в-ынь законъ ступить, то на ономъ свете в огне горети» (ПВЛ. Ч. 1. С. 74). В данном случае слова «вера» и «закон» рассматриваются автором текста как синонимы; при этом важно отметить, что в Речи Философа *принятие крещения* рассматривается как необходимое и *достаточное* условие спасения на Страшном Суде. Другими словами, речь идет прежде всего о формальном соблюдении обряда («закона»-«веры»).

<sup>36</sup> См.: Флоря Б.Н. Комментарии // Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 126.

<sup>37</sup> См.: Верецагин Е.М. Из истории возникновения первого литературного языка славян: Переводческая техника Кирилла и Мефодия. М., 1972. С. 79—81.

<sup>38</sup> См.: Емченко Е.Б. Стоглав: происхождение и рукописная традиция XVI—XVII вв. Автореф. канд. ист. наук. М., 1995.

<sup>39</sup> См.: Смоленская «наказная» грамота всероссийского митрополита Макария. По рукописи прот. Александра Горского. (Из истории Стоглава.) М., 1996.

<sup>40</sup> Стоглав. Казань, 1911. С. 50.

<sup>41</sup> См.: Мерило Праведное. С. 252—253 (Л. 125 об. — 126). Заметим попутно, что «Божия правда» здесь явно отождествляется с христианской верой, которой противопоставляются «требы и присяги поганьски». Следует подчеркнуть, что понятия эти («Правда Истинная», «Божия» и «всякая правда») четко различаются уже в ранних текстах. В частности, в Законе судном людям находим: «Преже *всякия правды* достойно есть о *Божии правде* глаголати. Тем же святыи Костянтинъ первый законъ вписа въ преда, тако глаголя: яко всякое село, в немже требы бывають или присяги поганьски, да отдадутъ въ Божии храмъ». Заметим попутно, что «Божия правда» здесь явно отождествляется с христианской верой, которой противопоставляются «требы и присяги поганьски».

<sup>42</sup> Стоглав. С. 13; Кюсс Б.М., Назаров В.Д. Poleмическое сочинение 1481 г. о хождении «посолонь» // Московская Русь (1359—1584): Культура и историческое самосознание. М., 1997. С. 350—390.

<sup>43</sup> Колесов В.В. Правда и истина в представлениях Древней Руси // Культуры в диалоге: Грани духовности. Ч. 2. Екатеринбург, 1994. С. 146—155. С. 153.

<sup>44</sup> Там же. С. 16.

<sup>45</sup> Изборник 1076 года. С. 554—555 (Л. 202 об. — 203).

<sup>46</sup> СлРЯз XI—XVII вв. Вып. 11. С. 350. Здесь уместно напомнить, что слово «честь» имеет общее происхождение со словами «читать» и «чтить»: праславянское \**csъstь* родственно древнеиндийскому *cittis* — «мышление, понимание, намерение» и *setati* — «соблюдает, замечает, думает», а также авестийскому *cisti* — «мышление, познание, понимание» (подробнее см.: Фасмер М. Т. 4. С. 350). Из этого ясно, что понятие *честь* было непосредственно связано с поведением человека, которое «считывалось» и оценивалось окружающими.

<sup>47</sup> Ср. в синодальном переводе: «Ибо правы пути Господни, и праведники ходят по ним, а беззаконные падут на них» (Осия. 14. 10).

<sup>48</sup> Стоглав. С. 77.

<sup>49</sup> Там же. С. 79.

<sup>50</sup> Там же. С. 21.

<sup>51</sup> Там же. С. 31.

<sup>52</sup> «Инок Максима Грека Слово 2-е о том же к благоверным, на богоборца пса Моамефа, в нем же и сказание отъчасти о кончине века сего» (Соч. Максима Грека. С. 132—133).

<sup>53</sup> Там же. С. 140.

<sup>54</sup> Там же. С. 144—145.

<sup>55</sup> «Инок Максима Грека ответы христианом противу агарян, хулящих нашу православную веру христианскую» (Там же. С. 162).

<sup>56</sup> «Инок Максима Грека слово на латинов, яко нелеть есть ни единому приложить что, или убавити в божественном исповедании непорочные христианския веры» (Там же. С. 245).

<sup>57</sup> «Инок Максима Грека ответы христианом противу агарян...» (Там же. С. 168).

<sup>58</sup> «Инок Максима Грека слово о Рождестве Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, в том же и на Иудея» (Там же. С. 49).

<sup>59</sup> «Инок Максима Грека слово на армянское зловерие» (Там же. С. 186—192).

<sup>60</sup> «Инок Максима Грека слово о том, яко Промыслом Божиим, а не звездами и клесом счастья, вся человеческая устрояются» (Там же. С. 404).

<sup>61</sup> «Исповедание православной веры Максима инока из Святыя горы» (Там же. С. 23—24).

<sup>62</sup> Повесть о Петре и Февронии Муромских // ПЛДР. С. 642; Веселовский А.Н. Новые отношения муромской легенды о Петре и Февронии и сага о Рагнаре Лодброкке // ЖМНП. 1871. № 4. Отд. 2; Ржиги В.Ф. Кто был монах Еразм? // Изв. ОРЯС АН. 1916. Кн. 2; Зимин А.А. Ермолай-Еразм и Повесть о Петре и Февронии // ТОДРЛ.

Т. 14; Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М.; Л., 1958; Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996; Демкова Н.С. Средневековая русская литература. СПб., 1997.

<sup>63</sup> Там же. С. 646.

<sup>64</sup> Клибанов А.И. Указ. соч. Приложение. С. 318—319.

<sup>65</sup> Там же. Приложение. С. 325.

<sup>66</sup> *Хождение*. М.; Л., 1948. С. 14.

<sup>67</sup> Там же. С. 14.

<sup>68</sup> Там же. С. 26.

<sup>69</sup> Комментатор текста, И.П.Петрушевский, абсолютно исключал, что «выражение «Бут» означало у Афанасия Никитина Будду. Как известно, в результате жестоких гонений и реакции со стороны брахманизма, трансформировавшегося постепенно в свою позднюю фазу — индуизм, буддизм был совершенно вытеснен из Индии между VIII и IX вв. н.э. В XV в. Афанасий Никитин не мог найти в Индии (кроме пригималайских районов, о. Цейлона и Бирмы, где он не был) ни буддистов, ни буддийского культа... Со словом «бут», как и со словом «кафир», Афанасий Никитин познакомился в мусульманской среде. Слово «бут» — персидская форма арабского «будд» и имеет разные значения: 1) Будда или его изображение (первоначальное значение), 2) пагода, 3) всякий вообще идол, отнюдь не непременно буддийский... В значении идола вообще слово «бут» было широко известно на всем мусульманском Востоке и до и после XV в. Афанасий Никитин употребляет выражение «бут» и «бухта» в тех же значениях, в каких они употреблялись всеми мусульманами: «идол» (или «кумир», «истукан», «языческий Бог») и «капище идолопоклонников». Култ и изображения, виденные нашим путешественником в «бухта» в Парвате, — явно индуистские, а не буддийские. Слова Афанасия Никитина «а все веруют в Бута» следует понимать в том смысле, что все индийские «кафиры» поклоняются идолам. Слова Афанасия Никитина «и оны (индусы) называют: веруем в Адама...» основаны, по-видимому, на плохо понятых путешественником объяснениях индуистов, у которых не было культа Адама и которые не заимствовали этого культа от мусульман. По-видимому, Афанасий Никитин отождествил с Адамом Атман, который по учению брахманизма (индуизма) представляет первооснову всего существующего, мировую душу или божество...» (*Хождение*, 1948. С. 176—177).

<sup>70</sup> Кстати, именно в значении «секта» слово «вера» употреблено еще в так называемой Супрасльской рукописи (болгарской мартовской минее сер. XI в.): «Обретошя... едного отъ веры *фругинская*» (Супрасльская рукопись. СПб., 1904. С. 133).

<sup>71</sup> *Хождение*, 1948. С. 16—19.

<sup>72</sup> Там же. С. 20.

<sup>73</sup> Там же. С. 63.

<sup>74</sup> В переводе А.Д.Желтякова: «А Мухаммедова вера им годится» (*Хождение*, 1986. С. 55).



<sup>75</sup> Подробнее о характере ее см.: *Lenhoff G. Beyond Three Sea: Afanasij Nikitin's Journey from Orthodoxy to Apostasy // East European Quarterly. 1979. V. 13. P. 432—447; Успенский Б.А.* К проблеме христианско-языческого синкретизма в истории русской культуры: 2. Дуалистический характер русской культуры на материале «Хождения за три моря» Афанасия Никитина // Вторичные моделирующие системы. Тарту, 1979. С. 60—62.

<sup>76</sup> В переводе А.Д. Желтякова: «Пусть же устоится Русская земля, а то мало правды в ней!» (*Хождение*, 1986. С. 53). Я.С. Лурье в статье «Афанасий Никитин» упоминает еще один перевод А.Д. Желтякова — «новый»: «Пусть же устроится Русская земля устроенной, хотя правды мало в ней!» (*Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV—XVI вв. Л., 1988. Ч. 1. С. 87*).

<sup>77</sup> См.: *Еремин И.П.* Из истории древнерусской публицистики XI века (Послание Феодосия Печерского к князю Изяславу Ярославичу о латинянах) // ТОДРЛ. Т. 2. С. 26—31; *Он же.* Литературное наследие Феодосия Печерского // ТОДРЛ. Т. 5. С. 161—163).

<sup>78</sup> См.: *Кириллин В.М.* «Слово о вере христианской и латинской» Феодосия Печерского // Древнерусская литература. Восприятие Запада в XI—XIV вв. М., 1996. С. 51—52.

<sup>79</sup> Там же. С. 56.

<sup>80</sup> Там же. С. 58.

<sup>81</sup> Там же. С. 59.

<sup>82</sup> Там же. С. 81.

<sup>83</sup> См.: ПЦДР, 1984. С. 508. В историографии идеи этого послания трактуются сугубо социологически. Е.Н. Кимеева в статье, специально посвященной посланию, писала: «...нельзя ни на минуту отвлекаться от конкретной исторической обстановки, от той политической борьбы между сторонниками неограниченной власти государя и противниками ее, которая разгоралась все острее и нашла свое окончательное разрешение в опричнине Ивана Грозного... Нам важно выяснить, идеологию каких кругов господствующего класса выражал Ф. Карпов в своей публицистической деятельности» (*Кимеева Е.Н.* «Послание митрополиту Даниилу» Федора Карпова // ТОДРЛ. Т. 9. С. 220). «Удрученное состояние» публициста Кимеева связывала с предстоящей опалой: историк явно «вчитывала» в текст свое мировидение, сложившееся при сталинском режиме, когда каждый человек так или иначе испытывал «удрученное состояние» от одной мысли, что можно легко — от одного неловкого слова — оказаться за решеткой. «Удрученное состояние» Карпова — состояние нравственное — перед Страшным Судом: это прямо вытекает из текста, в котором нет ни слова о политической борьбе с неограниченной властью. Явной модернизацией следует считать и суждение А.А. Зимина, считавшего, что «теории самодержавия, проповедовавшейся воинствующими церковниками, Карпов противопоставляет идеал правового государства, зарождавшейся в европейской политической мысли XVI в.» (*Зимин А.А.* Федор Карпов, русский гуманист XVI века // Прометей. 1968. Т. 5. С. 367).

Эта тенденция социологической интерпретации текста Послания прослеживается и в работе А.И. Клибанова, специально посвященной правде Федора Карпова:

«В конечном счете, противопоставление «правды» — «терпению» оказывается противопоставлением «гражданства» — «деспотии», правового государства — тираническому» (Клибанов А.Н. «Правда» Федора Карпова // Общество и государство феодальной России. М., 1975. С. 147). В рамках традиционного подхода написана и статья Джованни Базиле, посвященная творчеству Ф.И.Карпова (*Basile G.M. Astrology and Politics in Sixteenth — Century Muscovy: Fedor Karпов and the Scrutable God* // Московская Русь (1359—1584): Культура и историческое самосознание. С. 417—430).

<sup>84</sup> ПЦДР. к. XV — I пол. XVI в. С. 514.

<sup>85</sup> Словник староукраїнської мови 14—16 ст. Київ, 1978. Т. 2. С. 373—374.

<sup>86</sup> Домострой. СПб., 1994. С. 88.

<sup>87</sup> Колесов В.В. Домострой как памятник средневековой культуры // Там же. С. 312.

<sup>88</sup> Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археологической экспедицией имп. Академии наук (далее ААЭ). Т. 1. (1294—1598). СПб., 1836. № 238. С. 249.

<sup>89</sup> Там же. № 238. С. 249.

<sup>90</sup> Там же. № 238. С. 246.

<sup>91</sup> Там же. № 238. С. 248.

<sup>92</sup> Grobovsky A.N. The «Chosen Council» of Ivan IV. A Reinterpretation. N.Y., 1969; Шмидт С.О. Становление российского самодержавства. Исследование социально-политической истории времени Ивана Грозного. М., 1973; Miller D.B. The Viscovatyi Affair of 1553—54: Official Art, the Emergence of Autocracy and the Desintegration of Medieval Russian Culture // Russian History. 1981. V. 8. № 3. P. 292—332; Курукин И.В. Сильвестр: политическая и культурная деятельность (Источники и историография). Автореф. канд. ист. наук / Институт истории СССР АН СССР. М., 1983; Скрынников Р.Г. Царство террора. СПб., 1992; Рогожин Н.М. Посольские книги России конца XV — начала XVII в. М., 1994. Гл. II.

<sup>93</sup> Емченко Е.Б., Курукин И.В. К изучению публикаций «Дела Висковатого» и формирование его состава // АЕ за 1983 г. 1985. С. 68—75.

<sup>94</sup> Зимин А.А. И.С.Пересветов и его современники. М.; Л., 1958. С. 174; Граля И. Иван Михайлов Висковатый. М., 1994.

<sup>95</sup> Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники. С. 170.

<sup>96</sup> Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инок Зиновия. Казань, 1863. С. 74; Калугин Ф.Г. Зиновий, инок Отенский, и его богословско-полемиические и церковно-учительные произведения. СПб., 1894; Корецкий В.И. К вопросу о социальной сущности «нового учения» Феодосия Косого // Вестник МГУ. Историко-филологическая серия. 1956. № 2. С. 108—115; Wegierski A. Libri quattuor Slavoniae Reformatae. Warsawa, 1973; Казакова Н.А. Западная Европа в русской письменности XV—XVII вв. Из истории международных культурных связей России. Л., 1980.

<sup>97</sup> См.: Истины показание... С. 58—59, 208, 216—217, 348—349, 405, 908 и др.

<sup>98</sup> Послание многословное. М., 1880. С. 95.

<sup>99</sup> *Послания* Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 195.

<sup>100</sup> Там же. С. 162.

<sup>101</sup> Выражение «сердечная радость» становится понятным из следующего библейского текста: «Нет радости выше радости сердечной» (Иисус, сын Сирахов. 30. 16).

<sup>102</sup> *Изборник* 1076 года. С. 487 (Л. 115); То же — в *Слове* Кирилла Туровского «о подвиге иночского жития» (*Сборник* Чудова монастыря к. XIV в.) и в *Словах* Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского (см.: *СлДрЯ* XI—XIV вв. С. 299).

<sup>103</sup> *Пересветов И.С.* Указ. соч. С. 150.

<sup>104</sup> *Юрганов А.Л.* Идеи И.С.Пересветова. С. 26.

<sup>105</sup> См.: *Памятники древнерусской духовной письменности* // *Православной собеседник*. Казань, 1860. Январь. С. 100—112; *Тихонравов Н.С.* Отреченные книги Древней Руси; *Порфирьев Н.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. СПб., 1877.

<sup>106</sup> *Переписка* Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1981. С. 7.

<sup>107</sup> Ср.: «Я, премудрость, обитаю с разумом и ищу рассудительного знания. Страх Господень — ненавидеть зло; гордость и высокомерие и злой путь и коварные уста я ненавижу. У меня совет и правда; я разум, у меня сила. Мною цари царствуют и повелители узаконяют правду; мною начальствуют начальники и вельможи и все судьи земли». (Притч. 8. 12—17.) В качестве параллельного места к этому тексту обычно указывается Послание к Римлянам: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим. 13. 1), о котором речь идет далее.

<sup>108</sup> *Панченко А.М., Успенский Б.А.* Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха // *ТОДРЛ*. Т. 37. С. 54—78.

<sup>109</sup> *Переписка* Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 29.

<sup>110</sup> См.: *Зноско-Боровский М.* Православие. Римо-католичество. Протестантизм и сектанство. Сравнительное богословие. Троице-Сергиева лавра. 1992.

<sup>111</sup> См.: *Лютер М.* Избр. произведения. СПб., 1994. С. 30.

<sup>112</sup> *ЧОИДР*. 1878. Кн. 2. С. 11.

<sup>113</sup> Западноевропейские схоласты проводили различие между определениями «fides, quae creditur», т.е. содержанием веры, и «fides, qua creditur», т.е. верою (актом), которою верят (*Карсавин Л.П.* Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках. СПб., 1997. С. 22). О специфике умонастроения русских людей см.: *Fedotov G.P.* The Russian Religious Mind. N.Y., 1960.

<sup>114</sup> В апокрифе «Слово о правде и неправде» утверждается, что «правда» была сотворена Богом «в человецех»: «Первое сотворена бысть правда Богом в человецех, потом воста от неприязнена ума неправда» (РГБ ОР. Ф. 310. Д. 575).

<sup>115</sup> *Цветаев Д.* Протестанство и протестанты в России до эпохи преобразований. М., 1890. С. 574.

<sup>116</sup> Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. М., 1994. Т. 2. С. 114.

<sup>117</sup> Карташев А.В. Очерки по истории Русской церкви. М., 1991. Т. 2. С. 151.

<sup>118</sup> См.: Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры. Т. 3 (XVII — начало XVIII века). М., 1996; Топоров В.Н. Московские люди XVII века (к злобе дня) // Там же; Живов В.М. Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века // Там же.

<sup>119</sup> Едва ли можно согласиться с Б.А.Успенским, который считает, что «никоновские реформы не касались содержания, догматики — они касались формы», что между старым и новым сложением перстов при крестном знамении «разницы... по существу нет никакой», — в обоих случаях выражалась идея Троицы. Способ выражения божественной истины, как и форма выражения, — непеременимая часть догматики; Б.А.Успенский в данном случае не принимает во внимание само религиозное умонастроение изучаемой эпохи (Успенский Б.А. Раскол и культурный конфликт XVII века // Успенский Б.А. Избр. труды. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 333—334). Б.А.Успенский справедливо отмечает, что церковнославянский язык являл собой для староверов форму достоверности — того, что достойно веры: «В этой полемике отчетливо проступает принципиальная разница в самом отношении к языку, когда для одной стороны язык является средством передачи мысли, а для другой он выступает прежде всего как средство выражения Богооткровенной истины, т.е. в одном случае языковое выражение выступает как нечто условное (конвенциональное), а в другом — как интимно связанное с самим содержанием» (Там же. С. 342). Однако видеть в этом единственную основу «культурного конфликта» нельзя, ибо факты — кстати, приводимые и самим исследователем, — не дают прочных оснований для подобных построений: сторонники реформ в момент их проведения не обладали инаковостью психологических установок по сравнению с традиционными. Парадокс в том заключен, что и староверы, и сторонники Никона не отличались друг от друга в семиотическом аспекте как разноплановые дефиниции культурного отношения. Такое различие наступит в начале следующего, XVIII в. Использование же автором материала уже Петровской эпохи для анализа «культурного конфликта» XVII в. следует признать просто некорректным.

<sup>120</sup> Жизнь Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 134—135.

<sup>121</sup> См.: Катнерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. М., 1996. Т. 1. С. 16—17.

<sup>122</sup> См.: Там же. С. 65.

<sup>123</sup> Дело о патриархе Никоне. СПб., 1897; Зызыкин М.В. Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи. М., 1995; Baron S. The Weret Thesis and the Failure of Capitalist Development in «Early Modern Russia» // JGO. Geschichte Osteuropas. 1970. Bd 18; Crummev R.O. The Believers and the World of Antichrist. Madison, 1970; Robson R. Old Believers in Modern Russia. DeKalb, 1995.

<sup>124</sup> См.: Катнерев Н.Ф. Указ. соч. С. 41.

<sup>125</sup> Материалы для истории раскола. Т. 4. Ч. 1. С. 71—73.

- <sup>126</sup> Там же. 1876. Т. 2. С. 270—272.
- <sup>127</sup> Ключевский В.О. Курс русской истории. М., 1988. Ч. 3. С. 271.
- <sup>128</sup> См.: Неретина С. Концептуализм Абелияра. Слово и текст в средневековой культуре. М., 1996.
- <sup>129</sup> Материалы для истории раскола. 1881. Т. 6. С. 12; 1885. Т. 7. С. 274.
- <sup>130</sup> Там же. С. 163—166.
- <sup>131</sup> Цит. по: Кантерев Н.Ф. Указ. соч. С. 4.
- <sup>132</sup> См.: Белокуров С.А. Арсений Суханов. М., 1891; Дмитриевский А.А. Отзыв о сочинении М.И.Орлова «Литургия святого Василия Великого». СПб., 1911; Успенский Н.Д. Коллизия двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке // Богословские труды. М., 1975. Т. 13. С. 148—171.
- <sup>133</sup> Материалы для истории раскола. Т. 4. Ч. 1. С. 240—241.
- <sup>134</sup> Судные списки Максима Грека и Исаака Собака. М., 1971. С. 106.
- <sup>135</sup> Кантерев Н.Ф. Указ. соч. С. 27.
- <sup>136</sup> Толкование на Апокалипсис святого Андрея, архиепископа Кесарийского. Иосифо-Волоколамский монастырь, 1992. С. 13.
- <sup>137</sup> Житие Аввакума и другие его сочинения. С. 252.
- <sup>138</sup> Материалы для истории раскола. Т. 4. Ч. 1. С. 146.
- <sup>139</sup> Памятники истории старообрядчества XVII в. // РИБ. Л., 1927. Т. 39. Кн. 1. Вып. 1. Стлб. 769.
- <sup>140</sup> Житие Аввакума и другие его сочинения. С. 137—138.
- <sup>141</sup> Там же. С. 138; Бороздин А.К. Протопоп Аввакум: Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. СПб., 1870; Он же. Протопоп Аввакум. СПб., 1898; Денисов С. Виноград Российский, или Описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие. М., 1906; Демкова Н.С. Житие протопопа Аввакума: Творческая история произведения. Л., 1974; Робинсон А.Н. Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974; Плеханова М.Б. О некоторых чертах личностного сознания в России XVII века // Художественный язык средневековья. М., 1982; Она же. О некоторых чертах народной эсхатологии в России XVII—XVIII веков // Уч. зап. Тартуского ун-та. 1985. Вып. 645; Она же. О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. Т. 3.
- <sup>142</sup> Данилевский И.Н. Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. 1995. № 5. С. 103.
- <sup>143</sup> Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 9.
- <sup>144</sup> Словарь русского языка XVIII века. Л., 1987. Вып. 3. С. 34—36.
- <sup>145</sup> Димитрий Ростовский. Розыск. М., 1755.
- <sup>146</sup> Белокуров С.А. Кто автор «Увета духовного»? // Христианское чтение. 1886. Ч. 2. С. 169—170.
- <sup>147</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 116.

## Глава вторая

### «БЛАГОСЛОВИТЬ» ИЛИ «ПОЖАЛОВАТЬ»?

*«А хто без государева ведома...»*

Из царского указа от 1 мая 1551 г.

**Е**два ли нужно убеждать кого-либо в том, что отношения власти и собственности в средневековой России кардинальным образом влияли на оформление структуры общества и смыслополагание людей в нем. Вопрос в ином — как изучать эти механизмы, если заведомо известно, что исследователь и средневековый человек говорят на разных языках и порой используют разные слова и понятия для определения одного и того же.

*Как, при каких обстоятельствах сложились отношения власти и собственности? Каковы их истоки? В чем проявился феномен именно средневековой Руси?*

Эти вопросы заставляют нас искать новые пути исследования источников. Прежде всего, возникает проблема — можно ли обезопасить себя от «вчитывания» своих смыслов в источники, если мы не можем отказаться от языка науки. А.Я.Гуревич, размышляя о «территории» историка, предупреждал, что наши вопросы об экономической жизни людей, обращенные к средневековым текстам, могут лишь внешне показаться логичными и здравыми, ибо в средние века вообще не существовало экономической мысли как таковой. Создаваемые историками модели «сплошь и рядом обнаруживают свою приблизительность и несоответствие своеобразию изучаемой эпохи»<sup>1</sup>.

Если помнить о том, что метаязык науки — это лишь способ перекодировки той информации, которая извлекается из исторического материала, то исследователь способен, правильно выбрав «свою территорию», постигать прошлое, не навязывая источникам своих представлений. При анализе взаимосвязей механизмов власти и собственности необходимо найти для диалога соответствующие нашим вопросам репрезентативные источники.

## Власть и собственность

Итак, нас интересует, как сама власть в лице великого князя, государства всея Руси определяла свое отношение к собственности. Как средневековое общество отражало в себе эти представления высшей власти?

Судя по всему, только один тип источников может дать полномасштабную и репрезентативную информацию. Это — великокняжеские и царские духовные грамоты, традиция составления которых начинается со времен Ивана Калиты, а завершается в конце XVI в.<sup>2</sup> Особенность великокняжеского завещания состоит в том, что власть в этом документе **традиционно** фиксировала то, что она считала *своей собственностью*. Объем великокняжеского завещания поистине огромен: ведь перечислить надо было едва ли не все города и села домениального владения (Русского государства), включая уезды и волости<sup>3</sup>.

Еще одна особенность этого документа помогает установлению контакта между исследователем, жаждущим познать механизмы бытия собственности, и источником, фиксирующим это бытие. Существовала традиция **постоянного переписывания духовных грамот**<sup>4</sup>. Всякий раз, когда происходили значительные (и не очень существенные) изменения в домениальных владениях царской семьи, они тут же вносились в текст духовной.

Не сам царь, разумеется, этим занимался, а его дьяки и подьячие, знавшие само дело писания завещаний досконально. Они-то и следили за всеми, даже незначительными, переменами в статусе царских владений, внося — по мере необходимости — поправки. Царская духовная постоянно переписывалась, и в ней можно обнаружить даже некую завещательную основу, генетически роднящую все великокняжеские завещания, начиная, по крайней мере, с Василия Темного.

Приведем пример. Сравним две великокняжеские духовные:

### Иван III

Да даю ему город Коломну с волостями, и с путми, и з селы, и со всеми пошлинами, город Кошыру с Заречьем, что за рекою за Окою, Тешилов, и Рославль, и Венев, и Мьстиславль, и иные места по Рязанской рубеж и с волостями,

### Иван IV

Да сыну моему Ивану даю город Коломну, и с волостми, и с путми, и с селы, и со всеми пошлинами. Да ему жь даю город Каширу и с Заречьем и со всеми пошлинами и с волостми за Окою рекою, Тешилово, Ростовец, Рославль, Венев,

и с путми, и з селы, и со всеми пошлинами, и съ Елчем, и со всеми Елечскими месты, город Серпохов, да Хотунь и с волостми, и с путми, и з селы, и со всеми пошлинами, город Торусу з Городцом и с Ысканью, и с Мышегою, и с Колодною, и со княгининскою вотчиною Овдотьино... (ДДГ. С. 354).

Мстиславль и иные места по Резанской рубеж, и с путми, и с селы, и со всеми пошлинами, и с Ельцем и со всеми Елецкими землями. Да сыну моему Ивану даю город Серпухов с волостми, и с путми, и с селы, и со всеми пошлинами. Да ему жь даю город на Плаве и на Солове со всеми Полскими вотчинами и со всеми, что было к нему изстари... (ДДГ. С. 435).

При явной текстуальной близости памятников видно, что в завещании Ивана IV появилось «новое» и ушло «старое». Прибавились волость Ростовец, «город» на реках Плаве и Солове, вотчины «полские». Не упомянуты в завещании Ивана Грозного Хотунь, Таруса, волости Городец, Искань, Мышега, Колодна и вотчина Овдотьино.

Обратим внимание на «технику» внесения изменений. Попытаемся восстановить фрагмент процесса правки текста и отметить наиболее вероятные причины вносимых корректив на конкретном примере, чтобы увидеть, так сказать, «лабораторию» в целом.

Таруса. В 1246 г. город составил владение четвертого сына Михаила Черниговского, Юрия. Занимавшее пространство между реками Протою и Угрою, Окою и Суходревом, Тарусское княжество уже при великом князе Дмитрие Ивановиче оказалось в большой зависимости от Москвы. Тарусские князья участвовали в походе против Мамаю, и двое из них, Федор и Мстислав, пали на Куликовом поле<sup>5</sup>. Великий князь Василий Дмитриевич в 1392—1393 гг. выхлопотал в Орде ярлык и на Тарусу. С этого времени князья тарусские потеряли самостоятельность.

В XV в. Тарусою недолго владело Великое княжество Литовское. Обратим внимание на то, что в конце XV — начале XVI в. город приобрел важное стратегическое значение в **пограничной зоне**, о чем свидетельствует «докончание» Ивана III с великим князем литовским Александром от 5 февраля 1494 г.: «Тако жо и мне не вступатися у вас в Олексин, и в Тешиллов, и в Рославль, и в Венев, и во Мстиславль, и в Торусу, и в Оболенеск... и во все ваши Украинные места, и што к ним потяглю, мне, великому князю Александру, не вступатися, и не обидити под тобою и под



твоими детьми...»<sup>6</sup>. Волостями Тарусского уезда были Городец, Искань, Мышега<sup>7</sup>. К моменту оформления дошедшей до нас духовной грамоты Ивана Грозного пограничная зона была уже в другом месте и Таруса не могла быть предметом территориального спора. Возможно, этим обстоятельством объясняется то, что в середине XVI в. царь выбрал эти земли для того, чтобы отдать их в вотчину валашскому воеводе Богдану Александровичу. Он бежал из Валахии через Вену, Дрезден, Париж в Копенгаген<sup>8</sup>. В грамоте датского короля Фридриха II к царю Ивану IV от 28 апреля 1574 г. говорится, что «король препоручает царю воеводу валашского Богдана, изгнанного из собственных владений врагом имени Христовым турецким султаном. Рекомендован он королю герцогом саксонским Августом и имеет от римского императора и других лиц свидетельство о своих доблестях, мужестве и храбрости и о том, что он ни за какие обещания, ни даже за обещание возвратить ему его государства, не согласится подчиниться султану»<sup>9</sup>. В ответе Ивана Грозного датскому королю от 7 августа 1574 г. говорилось, что «царь принял воеводу под свое покровительство и пожаловал его великим жалованием по его дородству и храбрости»<sup>10</sup>. Царь отдал воеводе Тарусу и Лух: произошло это не ранее 1574 г.<sup>11</sup> А в следующем году Богдан Александрович как вотчинник «дал» грамоту Владычному Серпуховскому девичьему монастырю на право владения селами Искань и Волковичи<sup>12</sup>. Итак, граница отодвинулась дальше на запад, и нет больше необходимости фиксировать то, что бесспорно относится к владениям Русского государства.

Хотунская волость. М.Н.Тихомиров отмечал, что даже границы уездов XVII в. не были определены, и находились селения, которые причислялись то к одному, то к другому уездам<sup>13</sup>. Хотунская волость в XV — начале XVI в. тяготела больше к Серпухову. В «докончании» великого князя Василия Васильевича с князем серпуховско-боровским Василием Ярославичем<sup>14</sup> утверждается: «А что удел деда моего, княж Володимеров Андреевича, треть в Москве и в пошлинах, и Серпухов с волостми, Боровек с волостми, Лужа с волостми, Хотунь с волостми...»<sup>15</sup>. Это «докончание» было повторено в 1446—1447, 1450—1454, в 1451—1456-х гг.<sup>16</sup> 10 июля 1456 г. Василий Ярославич был «пойман». Умер он в «железах» в Вологде в 1482—1483 г. После ареста серпуховского князя Серпухов с Хотунью обрели нового хозяина. В духовной великого князя Василия Васильевича, написанной, по мнению Л.В.Черепнина, между 3 мая 1461 г. и 27 марта 1462 г., читаем: «Да даю сыну ж своему Юрью Можаяск с волостьми, и с путми, и с селы, и со всеми пошлинами, и с Медынью, и что к Медыни потягло, да Серпохов, да

Хотунь со всеми пошлинами»<sup>17</sup>. Однако Серпухов вместе с Хотунью скоро становятся удельными владениями дмитровского князя Юрия Васильевича, брата Ивана III. Дмитровский удел существовал с 1462 г. и до 1472 г., когда умер князь Юрий. После его смерти Серпухов и Хотунь отошли к Ивану III, о чем свидетельствует «докончание» великого князя с углицким князем Андреем Васильевичем, составленное 14 сентября 1473 г.: «И что, брате, был удел брата моего, княж Юрьев Васильевича, в Москве треть княжа Володимировская Ондреевича с тобою, с моим братом, по половинам, а держати вам по годо... и год княж Костянтиновскон Дмитреевича, также и города Дмитров, Ростов, Медынь, Серпохов, Хотунь, и волости... под моим сыном, под великим князем...»<sup>18</sup>. Тот же текст был повторен в «докончаниях» Ивана III с волоцким князем Борисом Васильевичем от 2 февраля 1481 г., 20 августа 1486 г., а также в соглашении великого князя с Андреем Васильевичем Углицким<sup>19</sup>. Почему же Хотунь отсутствует в завещании Ивана Грозного? М.Н.Тихомиров обратил внимание на то, что Хотунская волость в XVI в. находилась в Коломенском уезде, а в следующем веке — в Московском уезде<sup>20</sup>. Думается, по этой причине, редактор внес правку и убрал упоминание Хотуни как серпуховской волости, не нарушая при этом самой традиции оформления подобных документов и оставляя «ядро» завещания нетронутым.

Совершенно не случайно в тексте завещания Ивана Грозного вместо Колоденского стана возникают новые рубежи — реки Плова и Солова. Если в начале XVI в. южные границы Русского государства проходили по рубежам Тульского уезда, частью которого был Колоденский стан, то к концу века новым рубежом становится Крапивна «на Плове и на Солове», что подтверждается, кстати, разрядными книгами, фиксирующими этот процесс освоения новых территорий на юге. Крапивна вошла в состав «сторожевой черты», идущей от Брянска, через Одоев, Венев и Рязань к Шацку. Вся эта линия представляла собой непрерывный ряд городков, острожков, окопов...<sup>21</sup>

Вот такая тончайшая и сложнейшая работа проводилась переписчиками духовных грамот великих князей.

На этом примере можно убедиться: духовная великого князя никогда не писалась заново, так, чтобы ни в чем она не совпадала с предыдущими документами такого рода. Русские великие князья не были людьми легкомысленными и боялись внезапной смерти. Можно ли оставить государство без главного государственного документа? За ним — передача властных функций, основных доменальных владений и т.д. Подтвержде-

ние тому — события марта 1553 г., когда Иван Грозный опасно заболел. В летописном рассказе отразилась характерная реакция на возможность внезапной смерти государя: «Царя же и великого князя дияк Иван Михайлов воспомяну государю о духовной; государь же повеле духовную свершити, **всегда бо быше у государя сие готово**»<sup>22</sup>.

Итак, попробуем выявить модель отношений собственности и власти, выраженную языком средневековья. Зная ее, можно подумать и об адекватном переводе выявленного категориально-понятийного аппарата на язык современной науки.

### Духовная царя

Обратимся к духовной Ивана Грозного, которая завершает собой саму традицию оформления подобных документов<sup>23</sup>. Оно дошло до нас в позднем списке XVIII в. Оно составлено не ранее сентября 1577 г. и не позже сентября 1579 г.<sup>24</sup> Более полутора веков назад был опубликован один важный и интересный документ — послание польского канцлера Иоанна Замоиского к папскому нунцию. Послание это было отправлено из Вильно 7 апреля 1579 г. В нем, в частности, говорилось, что царь заболел, вызвал к себе высших иерархов и объявил наследником престола Ивана Ивановича. Судя по всему, описываемое событие произошло в марте 1579 г.,

когда — можно предположить — и было составлено завешание. Но царь выздоровел. В мае 1579 г. Грозный находился в Иосифо-Волоколамском монастыре, а 27 июня прибыл в Новгород. Судьба подарила ему еще 5 лет жизни, но легкими они не были. В это время царь стал ощущать свой возраст: организм был изношен не по годам и до предела...

Как же в царском завешании фиксируется система распоряжений в отношении владений?

Для завещательной традиции оформления великокняжеских духовных важными были такие ключевые слова, как «пожаловал» и «благословил». Именно эта пара являла собой в сознании людей некую первичную модель отношений собственности, именно в ней отразилось то, что мы называем правом распоряжения.

В духовной Ивана Грозного слово «жаловать» упоминается с различными смысловыми оттенками. Жаловаться, негодовать по поводу чего-либо; роптать; проявлять жалость; горевать, скорбеть по кому-либо, оказывать внимание, проявлять «милость», благоволить; миловать, щадить,

вознаграждать<sup>25</sup> — вот, по крайней мере, основные лексикографируемые значения этого слова.

Однако полисемантизм этого слова проявляется не во всех частях завещания царя Ивана Грозного, а только в преамбуле. В царском «заповедании» — «как людей держати, и жаловати, и от них беречися, и во всем их умети к себе присвоивати, и вы б тому навыкли же. А людей бы есте, которые вам прямо служить, жаловали и любили... и оне прямее служат». Нетрудно заметить, что слово «жаловать» семантически связано со словом «служить» (жалуют тех, кто служит).

Другой оттенок этого слова проявляется тогда, когда Иван Грозный, заботясь о мире в царской семье, призывает старшего сына к моральной ответственности перед младшим братом: «А ты бы, сын Иван, моего сына Федора, а своего брата молодшаго, держал, и берег, и любил, и жаловал его, и добра ему хотел во всем...». Иван Грозный указывал сыну Ивану, как надо «жаловать»: «И ты бы его [Федора. — А.Ю.] берег, и любил, и жаловал, как себя. А хотя буде в чем пред тобою и проступку какую учинит, и ты его понаказал и пожаловал, а до конца б его не разорял»<sup>26</sup>.

В «жаловании» старшего брата — забота и милость. Не случайно, от Федора требуется быть покорным во всем брату, хотеть «добра» ему, «государства» не подыскивая.

В той части завещания, где царь делает распоряжения в отношении собственности, уже абсолютно различаются случаи, когда государь жалует, а когда благословляет. Анализ текста позволил выделить случаи употребления этих слов в распорядительной части завещания:

#### БЛАГОСЛОВЛЕНИЕ

1. Сын Иван Иванович
2. Сын Федор Иванович
3. Царица Анна Григорьевна

#### ПОЖАЛОВАНИЕ

1. «Голдовник» Магнус
2. Князь М.И.Воротынский
3. Царевич Муртаза-али
4. Князья Мстиславские
5. Князья Глинские
6. Князья Трубецкие (?)
7. Княгиня Ульяна Палецкая

Начнем с анализа группы лиц, которых царь «жаловал». Историко-биографическая информация о них необходима, во-первых, потому что упомя-

нутые различия в распоряжениях завещания Ивана Грозного не бросаются в глаза, а во-вторых, знания о землевладельческом статусе выделенной нами группы лиц помогут понять специфику отношений собственности на различных уровнях государственной структуры.

### «Голдовник» Магнус, принц датский

В 1583 г. в Европе умер Магнус, принц датский, известный авантюрист, подручник Ивана Грозного, всю свою жизнь исповедовавший философию «быть» — и во что бы то ни стало...

В конце 60-х годов XVI в. стараниями ливонских дворян Элерта Таубе и Иоганна Крузе происходит сближение датского принца Магнуса с царем Иваном.

Элерт Таубе и Иоганн Крузе — лифляндцы, принадлежали к знатным родам, участвовали в Ливонской войне, но попали в русский плен. Через несколько лет оба оказались уже на царской службе. Хитрые, ловкие, они воспользовались своим знанием Прибалтики, сумели стать полезными русскому царю и сделались главными его советниками во внешней политике. После неудачной осады Ревеля Таубе и Крузе в 1571 г. бежали в Польшу, а в 1572-м написали свое знаменитое «Послание», в котором подробно поведали о событиях их службы царю и великому князю. — См.: *Форстен Г.В.* Балтийский вопрос в XVI—XVIII столетиях. Т. 1. Спб., 1893.

При этом инициатива исходила от московской стороны, заинтересованной в создании в Ливонии вассального королевства; Магнус согласился стать марионеткой Ивана IV. Он был пожалован Ливонией и королевским титулом 27 ноября 1569 г., а в мае 1570 г. прибыл в Москву...

Целью Грозного в Ливонской войне, начавшейся в 1558 г., был захват территории Ливонской конфедерации государств, в которую входили Ливонский орден, Рижское архиепископство, Дерптское, Эзельское и Курляндское епископства. Поначалу военные действия развивались успешно для России. Уже в первый год войны были захвачены города Нарва и Дерпт. Русские войска дошли до Ревеля (Таллина), но в 1559 г. Иван Грозный не рискнул продолжать активные боевые действия и заключил перемирие. Ливонский орден тут же договорился с польским королем Сигизмундом о переходе под его протекторат. В 1560 г. русские войска взяли крепости Мариенбург (Алуksне) и Феллин (Вильянди). Армия Ливонского ордена была разгромлена. Гибель ордена привела к вмешательству

в войну крупных европейских держав. В 1561 г. немецкие феодалы Северной Эстонии перешли в шведское подданство, а рижская епископия признала власть польского короля. Претендовала на ливонские земли и Дания. Началась новая фаза войны — отныне Россия стояла лицом к лицу с тремя крупнейшими прибалтийскими державами. К 1563 г. определились сферы влияния. Шведам принадлежала северо-западная часть Ливонии, в том числе города Ревель и Пярнов. Россия владела северо-восточной Эстляндией с городами Нарвой, Дерптом, Везенборгом, Феллином. Датский принц распоряжался островами Эзель и Даго, а также несколькими замками в Северной Курляндии. Все же остальные земли перешли к Польше. В 1563 г. русские войска одержали важную победу — овладели литовской крепостью Полоцком. Однако уже в 1564 г. начались неудачи... В 1569 г. угроза вторжения русских войск заставила объединиться Великое княжество Литовское и Польшу, создав новое государство — Речь Посполитую. Теперь Ивану Грозному предстояло решать сложнейшие проблемы европейской политики. И он решил сделать ставку на Магнуса... — См.: *Новодворский В.* Борьба за Ливонию между Москвою и Речью Посполитою (1570—1582). СПб., 1904.

Торжественный прием завершился договоренностью о создании «Ливонского королевства» и женитьбе Магнуса на Евфимии, дочери удельного князя Владимира Андреевича, которого по приказу царя убили в 1569 г.

Чтобы достигнуть заветной цели, Иван Грозный еще в 1567 г. пытался сговориться с магистром Ливонского ордена Вильгельмом Фюрстенбергом о создании вассального королевства. В отличие от несговорчивого Фюрстенберга Магнус согласился. Правда, выбор у него был невелик. Бедный родственник датского короля с крошечным владением в Эстляндии да еще с какой-то противоестественной внешностью<sup>27</sup>. Попытка сватовства к сестре польского короля Анне закончилась ядовитой усмешкой Сигизмунда Августа, бросившей несчастного Магнуса в дрожь. Битва гигантов за ливонское наследство обрекала герцога на неизбежное поражение. Оставалось одно: стать чьим-то вассалом и таким образом обрести могущество. Не прозябание, а власть выбрал Магнус, и на этом пути герцога ничто не смущало. Даже то, что еще недавно он публично называл Россию «наследственным врагом».

Магнус воспрял: в своей грамоте от 23 августа 1570 г. он объявлял, что царь «изволил **пожаловать нас наследственно Ливонией**; и то утверждено было грамотой, скрепленной золотой государственной печатью». Земельные владения Магнуса сначала ограничивались герцогствами Шлезвигским и Голштинским. Но его брат, датский король Фридрих II, не

желая дробить королевство, обменял эти наследственные владения на купленные ливонские епископии — Эзельскую и Пильтенскую. Сразу же после подписания договора с царем аппетиты Магнуса возросли, и теперь в титул новоиспеченного короля вошли ласкающие слух слова «Божией милостью король Лифляндский, государь Эстонской и Латышской земли, наследник Норвежский, герцог Шлезвиг-Голштинский, Стармарнский, граф Ольденбургский и Дельменгартский».

Условия «годовничества» Магнуса внешне не выглядели унижительными. Напротив, царь подтверждал, что Ливония будет передаваться наследникам Магнуса<sup>28</sup>. Любопытно, как сам Иван Грозный объяснял эту сделку датскому королю в письме от 26 сентября 1570 г.: «Ваш брат был у нас и просил нас уступить ему нашу прародительскую землю Лифляндию с городами Ревелем, Ригою и другими, которые еще во власти Швеции и Польши. Мы Божией милостью царь и великий князь почтили вашего брата и сделали его королем Лифляндии, короновали его и обязали верно нам служить. Магнус поклялся нам в верности и подтвердил свою клятву крестным целованием; он обязался верно служить нам и **детям нашим и детям детей наших** против всех наших врагов; он поклялся, что будет иметь с нами одних друзей и недругов, за что мы и **почтили его и даровали** в наследственное владение Лифляндию... По смерти Магнуса правителем Ливонии назначается один из датских принцев, который должен клятвенно присягнуть на верную службу **нам и нашему потомству**»\*. Эти условия признал и Магнус, который при осаде Ревеля, обратившись к жителям города, писал им 23 сентября 1570 г.: «Вы в ваших письмах... нас не только оскорбляли и позорили, а за то, что приняли сторону державного царя и великого князя и признали его нашим сюзереном, стали называть нас нехристианами».

Согласно завещанию царя, Магнус получал в свои руки город Полчев с «волостми и селы» в Лифляндской земле, а также царь «дал» королю заем в 15 тысяч рублей — «а в тех денгах король Арцымагнус заложил у **меня** в Ливонской земле города Володимерец, город Ворну, город Прекат, город Смилтен, город Буртники, город Роин и со всеми уезды».

Когда и при каких обстоятельствах возник этот текст в главном документе Русского государства? Упомянутые в завещании города до похода царя в польскую Ливонию в 1577 г. принадлежали Речи Посполитой...

---

\* Форстен Г.В. Балтийский вопрос в XVI—XVIII столетиях. Т. 1. СПб., 1893. С. 549—550.

10 февраля 1577 г. было решено начать поход против польской Ливонии. 8 июня Иван Грозный выехал в Новгород, а 22 июня был уже в Пскове. Сюда прибыл и Магнус, которым царь был недоволен за его «шатость» (ходили слухи о связях Магнуса с администратором польской Ливонии Ходкевичем). Магнус сумел оправдаться, и по заключенному с царем договору «король» получал в Ливонии территории к востоку от реки Аа<sup>29</sup>.

Это был новый план создания Ливонского королевства, уже не столь грандиозный, как прежде.

Время для наступления царь выбрал удобное. Баторий был занят осадой Гданьска и не мог выделить Ходкевичу значительную помощь. Польско-ливонское войско насчитывало всего около 4 тыс. человек, царь же шел с тридцатитысячной армией<sup>30</sup>. В июле были взяты города Мариенгаузен, Люцин, Режица, а 9 августа — Динабург (Невгин). Магнус легко подчинил себе Крицбург, Кокенгаузен, Ашераде, Лембург, Шваненбург<sup>31</sup>. Во время кампании Магнус распространял воззвания, в которых призывал население не сопротивляться. Находясь около Кокенгаузена, Грозный узнал, что Кесь (Венден) открыла городские ворота Магнусу, отдавшись под его покровительство. Герцог поспешил известить царя о том, какие города ему сдались<sup>32</sup>. Иван Грозный был взбешен, ибо Магнус, как считал царь, нарушил договоренность, предъявляя права на те города, которые находились вне пределов нового Ливонского королевства<sup>33</sup>. Сохранился гневный ответ Грозного Магнусу. Царь с едким сарказмом писал: «Как еси у нас был во Пскове, и мы тебе тех городов не поступывались, одну есмя тебе поволители доставати Кесь да те городки, которые на той стороне Гови реки, и ты в те городки вступился неподельно... А будет тебе неначем на Кеси и не тех городкех, которые за Говею, и ты поди в свою землю Езель да и в Датцкую землю за море, а нам тебя имати нечево для, да и в Казань тебя нам ссылати, то лутчи только поедешь за море»<sup>34</sup>. Царь так ехидно писал, потому что знал — Магнусу некуда идти! Изгнать в «Датцкую землю» — значит послать в никуда, что хуже всякой ссылки, даже если она казанская.

31 августа 1577 г. царь подошел к Вендену и потребовал к себе своего вассала. Жалкий Магнус послал сначала своих представителей, но их, по приказу царя, просто высекли. Тогда Магнус явился сам. Хроники того времени по-разному описывают эту встречу. Авторы, наиболее расположенные к датскому принцу, рассказывают, что герцог «пришел к великому князю... поклонился ему в ноги, прося за своих, находившихся в городе и в замке Вендене. Тогда великий князь сошел с коня, поднял герцога Магнуса и ве-



лел отвести его вместе с его придворными в старую хижину без крыши...». Другие авторы замечают «детали» — малоприятные для герцога. «Магнус, вышедший за них [венденцев. — А.Ю.] просителем с униженным видом и умолявший на коленях о помиловании, ползал у его ног, был обруган князем, который даже ударил его в лицо...»<sup>35</sup>. Но и роль царя по этим источникам — разная: он то молчит, то вдруг говорит: «Если бы ты не был королевским сыном... то я научил бы тебя как забирать *мои города*». Магнус фактически был арестован. Находившиеся в замке Вендена люди, узнав о царских жестокостях, взорвали себя бочками пороха...

1 сентября 1577 г. был взят Владимирец, а затем захвачены и те города, которые упомянуты в завещании Ивана Грозного...

Наступала осень, и военные действия в польской Ливонии свертывались. Большая ее часть к северу от Западной Двины и к востоку от реки Аа перешла под власть Ивана Грозного и его вассала Магнуса. Многострадальный «король» был отпущен на свободу в Дерпте, когда царь уже возвращался домой. В хронике Рюссова читаем: «После того, как москвит таким образом неистовствовал в Рижском архиепископстве, Иоанн двинулся к Дерпту, у которого до сих пор не бывал в жизни, и отпустил здесь герцога Магнуса, которого вез с собой в его замки Карск и Оверпален, с условием, что он должен письменно обязаться быть впредь его ленником и выплачивать ему сорок тысяч венгерских гульденов»<sup>36</sup>.

Что же это за сумма? Можно подробнее узнать о сделке? Нет ничего более простого — достаточно вновь заглянуть в завещание царя: 15500 рублей дал царь Магнусу «в заем», а «в тех денгах король Арцымагнус заложил...» — и далее царь особо подчеркнул — «у меня в Ливонской земле города».

Серебряный гульден равнялся по номиналу талеру<sup>37</sup>. Уставная его цена колебалась в пределах 36 копеек, если государство покупало талеры, а оно занималось этим, для чеканки собственных монет. Рыночная же цена ефимка (так ласково на Руси называли иоакимсталер) испытывала колебания. В 60—70-е годы XVI в. в Нарве (Ругодиве) ефимок оценивался в 33 копейки<sup>38</sup>. В нашем случае 40000 серебряных гульденов и есть в переводе 15500 рублей. Курс здесь несколько ниже, но это случалось вследствие колебания рыночной цены<sup>39</sup>.

Магнус уехал к себе в Оберпален, а царь — во Псков. По некоторым сведениям, Магнус должен был отдать царю какую-то сумму денег до Рождества 1577 г. Возможно, именно договорные обязательства подтолкну-

нули его начать переговоры с Николаем Радзивиллом о переходе под покровительство польского короля. Переговоры шли долго и к концу 1578 г. завершились официальным предательством Магнуса. Но измена Магнуса не могла аннулировать сентябрьского соглашения 1577 г., ибо оно прежде всего являлось долговым обязательством. Царю Ивану, думается, даже выгодно было и после перехода Магнуса под покровительство Стефана Батория считать датского принца «годовником». В руках царя — неопровержимые свидетельства этой вассальной зависимости: договоры 1570 и 1577 гг. Кроме того, имеются все основания утверждать, что своеобразная компенсация произошла 1 сентября 1578 г., когда был заключен русско-датский договор, согласно которому **король Дании признал Ливонию владением Ивана Грозного** (правда, когда внешнеполитическая ситуация изменилась, король передумал и отказался ратифицировать этот договор как нанесший ущерб интересам Дании)<sup>40</sup>. Хорошо осведомленный в этих делах курляндский герцогский гофрат Лаврентий Миллер подробно рассказал о судьбе пильтенских владений после смерти Магнуса. Жители Пильтена, не захотев подчиняться польскому королю, обратились к датскому королю с просьбой о протекторате. Ситуация оказалась сложной. Эти земли когда-то были куплены у епископа, что само по себе было нарушением правил: продажа земли без согласия на то магистрата запрещалась. Магнус же завещал «Курляндское герцогство младшему курляндскому герцогу»<sup>41</sup>. А вот дальше Лаврентий Миллер пишет: «Послы короля датского Ульфельдт и Павел Венике еще прежде [осенью 1578 г. — А.Ю.] уступили и передали великому князю московскому **все права герцога Магнуса по наследованию, в случае его смерти; в настоящее время московит всю Ливонию уступил королю польскому**».

Итак, очевидно, что даже высокий (королевский) статус человека не меняет сути отношений между русским государем и тем, кого он жалует, — «земля» принадлежит ему, он распоряжается ею как хозяин и отдает ее тому, кто готов служить царской семье.

### М.И.Воротынский

Относительно стародубских и родовых владений князя М.И.Воротынского находим в завещании четыре царских распоряжения<sup>42</sup>. Фиксация этих разных моментов в истории совладельческих прав царя и князя свидетельствует, что в каждом случае происходило дополнение завещательной основы...

М.И.Воротынский — едва ли не самый талантливый полководец своего времени. Это он в 1572 г., когда царь «хоронился» в Новгороде, возглавил войска против Девлет-Гирея. Решительная битва произошла 30 июля «на Молодях», в сорока пяти километрах от Москвы. Воевода смог правильно рассчитать главный удар. Помог и случай, каким-то непостижимым образом связавший Воротынского с датским принцем Магнусом. Царь послал из Новгорода М.И.Воротынскому «лживую грамоту», в которой говорилось: «пусть-де он держится крепко, великий князь хочет послать ему в помощь короля Магнуса и 40 тысяч конницы». Именно эту грамоту перехватил крымский хан и, как передает современник, «испугался и оробел и пошел назад в Крым». В мае 1573 г. М.И.Воротынский оказался в опале. Князь обвинялся в том, что хотел «очаровать», т.е. околдовать царя. Для этой цели держал якобы даже колдуний. Воротынского подвергли страшным пыткам — жарили на медленном огне, но он так ни в чем и не признался. Затем полуживого полководца, спасшего страну от нового ига, отправили в заточение на Белоозеро, но по дороге он умер. Произошло это 12 июня 1573 года...

Недавно в Российском государственном архиве древних актов найдена духовная опального князя. Не будь ее, вряд ли удалось бы понять самые темные места в завещании царя. В приписках к духовной М.И.Воротынского, которые он сделал сам, раскрывается история землевладения целой княжеской семьи. После первой опалы, 15 сентября 1562 г., Иван Грозный «отписал» на себя их родовые земли — города Переяславль, Одоев, Новосиль. А в феврале 1569 г. Грозный конфисковал земли Одоевско-Новосильского княжения, дав взамен Стародуб Рязполовский. После же победы «на Молодях» в 1572 г. М.И.Воротынский получил вместо Стародуба Рязполовского город Перемышль. Землевладельческий иммунитет таков, что о своем родовом владении М.И.Воротынский писал: «Что за мною государева жалованье наша вотчинка от прародителей наших». Уменьшительное «вотчинка» ассоциативно напоминает неполное имя, уничтожение холопа в самоназвании «Ивашка», «Федорец» (подробнее см. гл. 3). Тут тоже уничтожение, но не личное, а в статусе владения, которое царь Иван забрал, вновь дал, ибо он есть прежде всего «жалованье». В завещании Грозного упомянуты эти главные перемены в землевладении М.И.Воротынского, возникшие в 1562, 1566, 1569, 1572 гг.

Как видно, права князя были чрезвычайно ограничены в распоряжении родовыми владениями. Грозный демонстрирует норму — свои возможности вмешиваться в отношения собственности.

### Царевич Муртаза-али

В завещании царя читаем: «А что есми пожаловал царевича Муртаза-лея, а во крещении Михаила, Кобулина сына Ахкибекова, городом Звенигородом». Муртаза-али был сыном Абдуллы-Султана Ак-Кубека, который под именем «царевича Кайбулы» в мае 1552 г. прибыл в Москву и поступил на службу. На содержание ему был дан Юрьев Повольский со всеми доходами<sup>43</sup>.

Владетель Звенигорода, крещенный «царь казанский» Симеон Касевич (женатый на дочери Андрея Михайловича Кутузова), скончался 26 августа 1565 г.<sup>44</sup> По всей видимости, Звенигород был передан служилому астраханскому царевичу Муртазе-али с 1570 г.<sup>45</sup> Около 1570 г. Муртаза-али крестился, хотя на памятнике в честь отца, скончавшегося в феврале 1570 г., он еще назван Муртазой-али<sup>46</sup>. В это же время он женился на дочери И.В.Шереметева. Умер Михаил Кайбулович в 1577—1578 гг.<sup>47</sup>

Распад Золотой Орды привел к тому, что на службе у русского царя оказалась монгольская знать. В Касимове на Оке и в Романове на Волге монгольские царевичи и ногайские мурзы, кроме доходов с этих пожалованных им городов, владели большим количеством земли, им передавали суд и управу. Это были регионы, выделенные царем специально для размещения в них татар, которые за полученную землю обязаны были служить и быть своеобразным буфером, защищая Москву от возможных набегов кочевников.

Касимовское царство возникло в середине XV в.: великий князь Василий Темный разрешил поселиться в Новом Городце на Оке царевичу Касиму. Замысел был прост — Касимовское царство будет противостоять Казанскому ханству, только что созданному. Касимовское царство перешло по наследству сыну умершего в 1469 г. Касима, Даньяру, после смерти которого в 1496 г. в Касимов уже буквально назначали потомков золотоордынских ханов, не считаясь с их родственными связями<sup>48</sup>.

Вместе с тем города Кашира, Серпухов, Юрьев, Звенигород оказывались владениями, в основном, крещенных татарских царевичей. Получали они эти города, по словам летописи, «в вотчину и в кормление». Но владели обычно ими не слишком долго.

### Князья Мстиславские

«А что отец наш, князь великий Василей Иванович всея России, пожаловал князя Федора Мстиславского, и что аз придал сыну его, князю Ивану», — читаем в завещании Грозного.

Ф.М.Мстиславский выехал из Великого княжества Литовского в Москву в 1526 г. Его отец, Михаил Иванович Ижеславский, был прямым потомком великого князя Литовского Гедимина от его сына Евнутия; в 1514 г. М.И.Ижеславский, женатый на дочери Ивана Мстиславского, отложился со своей вотчиной от Великого княжества Литовского и перешел на службу к великому князю московскому, однако через год бежал обратно в Литву. Теперь сын решил попытать счастья в Московском государстве. Здесь, впрочем, его приняли с большой радостью и женили на княжне Анастасии Петровне, дочери казанского царевича Петра. Ее матерью была родная племянница Василия III. Ф.М.Мстиславскому дали вотчину — выморочное владение князей Юхотских, волости Юхоть и Черемху в Ярославском уезде<sup>49</sup>.

В разрядах Ф.М.Мстиславский впервые появляется в 1527 г. в качестве воеводы в Кашире<sup>50</sup>. В этом качестве он упоминается постоянно вплоть до июля 1539 г. На положение боярина Ф.М.Мстиславский так и не перешел, оставаясь служилым князем до смерти в 1540 г. Юхотское владение после смерти Ф.М.Мстиславского перешло к его сыну — Ивану Федоровичу<sup>51</sup>.

Женат был И.Ф.Мстиславский первым браком на Ирине Александровне Горбатой-Суздальской, а вторым — на Анастасии Владимировне Воротынской. Впервые упомянут в разрядах в июле 1547 г. в походе. В 1549 г. он уже боярин. 2 декабря 1550 г. ему была дана жалованная и несудимая грамота на села и деревни в Ярославском, Тверском, Кашинском и Суздальском уездах<sup>52</sup>.

Любопытна фразеология этой грамоты: «Се яз царь и великий князь Иван Васильевич всеа Руси пожаловал есми боярина своего князя Ивана Федоровича Мстиславского. Что мне бил челом и сказывает, что дана ему наша жаловальная грамота на наше жалованье на е г о села и деревни...» В годы опричнины И.Ф.Мстиславскому были пожалованы города Венев и Епифань, однако в начале 70-х гг. они были у него отняты<sup>53</sup>. Тверские вотчины князя перешли позднее — в начале 80-х гг. — к его зятю Симеону Бекбулатовичу<sup>54</sup>. А.П.Павлов отмечал, что у сына И.Ф.Мстис-

лавского, Федора, к концу XVI в. в его досмутных вотчинах числилось примерно 20000 четвертей земли. Костяк их — «унаследованные от отца владения в Юхотской и Черemoжской волостях Ярославского у. (всего более 13000 четв.) и в Кашинском у. (2230 четв.); упоминаются также вотчины Ф.И.Мстиславского в Костромском (2160 четв.), Дмитровском (751 четв.), Московском (194 четв.), Звенигородском (738 четв.) и Муромском (715 четв.) уездах».

Итак, несмотря на родственную близость к великокняжеской семье и очень высокое происхождение, князья Мстиславские не стали частью этой семьи, им были пожалованы вотчины, за владение которыми они обязаны были служить не только государю, но и его семье, включая наследников.

### Князья Глинские

«А что есьми пожаловал князя Михаила князь Васильева сына Львовича Глинского вотчиною, и сын мой Иван у князь Михайлова сына у князя Иванова, и у детей его не вступается у него ничем...»

В 1508 г. семья князей Глинских, подняв мятеж в Великом княжестве Литовском, перешла на службу к московскому государю, а в 1526 г. Василий III женился на дочери Василия Львовича Глинского, Елене Васильевне, ставшей матерью Ивана Грозного<sup>55</sup>.

Михаил Васильевич Глинский, сын Василия Львовича, был по материнской линии дядей Ивана IV. И вместе с тем, он находился на службе государевой. С 1541 г. он — конюший. В ноябре 1547 г. М.В.Глинский предпринял неудачный побег в Великое княжество Литовское. Иван IV лишил его высокого звания конюшего и имущества. В 1552—1559 гг. М.В.Глинский — воевода на Каме и в Казани. В 1556—1557 гг. — новгородский наместник. На начальном этапе участвовал в Ливонской войне, умер в 1559 г. Последним в роде князей Глинских на Руси стал сын М.В.Глинского, Иван. Другая ветвь князей Глинских, утративших свой княжеский титул, продолжала существовать в Польше.

И.М.Глинский был обладателем огромных владений, разбросанных по всей стране<sup>56</sup>. В его духовной, датированной 20-м апреля 1586 г., читаем: «...да дочери ж моей Анне после отца живота вотчина моя... чем меня государь пожаловал после отца моего... А што моей вотчины, чем меня государь пожаловал царь и великий князь Иван Васильевич всея

Руси после отца моего и во всем в том ведает Бог да государь царь и великий князь Федор Иванович всяя Руси, как ему, государю, Бог известит...»<sup>57</sup>

Мы видим отчетливо, что материнская линия родства отсекалась от тех прав, которыми обладала великокняжеская семья: даже самые близкие родственники по этой линии обязаны были служить государю и его наследникам, не имея прав при распределении земель в общегосударственном масштабе.

### Князья Трубецкие

В завещании Роман Семенович ошибочно назван Романом Юрьевичем Трубецким<sup>58</sup>. Роман Семенович в первый и последний раз упоминается в разрядах в 1558 г.<sup>59</sup> Первое же упоминание Никиты Романовича Трубецкого, опричника<sup>60</sup>, относится к весне 1571 г. В следующий раз он упоминается в 1575/1576 гг.: «да з государем же в полку быти воеводы с людьми боярин и воевода князь Иван Петрович Шуйской, князь Микита Романович Трубецкой, князь Тимофей Романович Трубецкой...» В августе 1577 г. Н.Р. и Т.Р.Трубецкие упоминаются как «головы с сотнями». В июне 1579 г., когда еще функционировало дошедшее до нас завещание, Н.Р.Трубецкой упомянут в разрядах (как и в завещании) вместе с другим служилым князем — Иваном Михайловичем Глинским. Следующее упоминание Н.Р.Трубецкого относится к 1586 г.: он — боярин царя Федора Ивановича<sup>61</sup>.

Землевладение князей Трубецких изучали С.П.Мордовина и А.П.Павлов. Можно считать доказанным факт, что «из удельных князей Юго-Западной Руси только Трубецким, служившим в опричнине и «дворе» и пользовавшимся неизменным доверием Ивана Грозного и Бориса Годунова, удалось сохранить к концу XVI в. родовое владение в Трубчевске. За Н.Р.Трубецким числилось в конце века более 1000 четв. вотчинной земли в Трубчевске. Кроме того, он владел вотчинами в Московском, Дмитровском уездах. Упоминаются его поместья в Ржевском, Козельском и других уездах.

### Ульяна Палецкая

Ульяна Палецкая после смерти мужа, Юрия Ивановича (1563 г.), родного брата Ивана Грозного, постриглась в монахини под именем Александры. Когда она умерла — неизвестно<sup>62</sup>.

В царском архиве содержались «книги черные, что было дано княгине, во иноцех старице Александре, князь Юрьеве в наделок вотчины, и святости, и всякие кузни и судов»<sup>63</sup>. Термин «наделок» в источниках XIII — XV вв. означал долю в наследстве<sup>64</sup>. М.Н.Тихомиров относил пожалование Ульяне Палецкой городов Кременеск и Устюжна к 1564 г.<sup>65</sup> Р.Г.Скрынников считает, что тогда княгиня получила Кременеск, а Устюжна перешла к ней в 1570 г.<sup>66</sup> А.А.Зимин на это возражал: «Действительно, сохранилась грамота Ивана IV в Устюжну от 30 июня 1570 г., в которой упоминалось, что царь «пожаловал... старицу Александру Устюжною Железопольскою». Но в грамоте не говорилось, что Грозный пожаловал Устюжною именно в 1570 г., а содержалось распоряжение о невъезде на Устюженский посад недельщиков. Так что дату 1564 г. грамота не отвергает»<sup>67</sup>.

Итак, и «города, и волости, и села» находятся во владении Ульяны до ее «живота», **верховная же юрисдикция** передается сыну Ивану: он «держит за нею те города, и волости, и села». После ее смерти Кременеск «с волостями, и с волостью с Вешками» переходит в ведение Ивана Ивановича («к великому государству»), а черкизовская мельница и одиннадцать деревень отходят Федору, к его селу Черкизову. Старшему сыну Ивану переходил Брянск, которым Иван Грозный «благословил» брата Юрия «сверх его уделу».

Любопытно, что у владений Ульяны оказался двойной сюзеренитет. Сюзеренные права распоряжения прожиточной вотчиной княгини Палецкой передавались удельному князю Федору и старшему сыну Ивану. «А что есьми, по отца своего душевной грамоте и по брата своего, князь Юрьеву, приказу, дал есьми жене его, княгине Ульяне, вотчину впрок, в Углицком уезде село Хороброво с деревнями, да село Красное с деревнями, и грамоту есьми ж а л о в а н н у ю на те села и деревни, по нашей жалованной грамоте волна она отдать по душе, и продать, и променить, или буде похочет роду своему отдать, сын мой Иван и сын мой Федор в те у ней два села не вступаются, по сей нашей жалованной грамоте»<sup>68</sup>.

Сделаем предварительный вывод. Упомянутые распоряжения относительно тех лиц, которых царь жаловал, никоим образом не относятся к



распределению земли в общегосударственном масштабе. Эти лица упомянуты в завещании не потому, что им что-то царь завещает, а потому, что по тем или иным причинам он желает оговорить статус пожалованных вотчин, находящихся в верховной юрисдикции всей семьи государя. Значит, первейший слой аристократии Русского государства не вхож в тот круг людей, между которыми и происходит деление страны на части или уделы. Аристократия не обладает полноправием в распоряжении собственностью, которая целиком и полностью принадлежит царской семье.

\* \* \*

Итак, перейдем теперь к рассмотрению состава владений тех, кого царь благословлял. Слова «благословить» и «благословление» в русском языке XI—XVII вв. тоже полисемантичны. Но они совпадают в одном из главных значений: благословить — значит передать что-то по наследству, завещать; благословление — само завещание и то, что завещается. Причем благословление чаще всего связано с родительской (отцовской) волей. Слово «удел» в определенном контексте синонимично «благословлению». Не случайно «благословить» — значит также разделить семейную (родовую) собственность. Вместе с тем словосочетание «родителей благословление» встречается в сочинениях Ивана Грозного и отражает его взгляды на природу царской власти: «Мы же хвалим за премногую Его [Бога. — А.Ю.] милость, произшедшую на нас, еже не попусти десницы нашей единоплеменной кровью обагриться, понеже не восхотихом ни под кем же царства, но Божиим изволением и **прародителей и родителей** своих **благословлением**, яко же и родихомся во царствии, тако и воспитахомся и возрастохом и **воцарихомся Божиим повелением**, и родителей своих **благословлением** все взяхом, а не чюжее **восхитихом**»<sup>69</sup>.

Иван Грозный в завещании 1579 г. благословил своего наследника Ивана, младшего сына Федора и свою жену Анну Васильчикову. Для Ивана Ивановича отцовское благословление — это власть в государстве, для жены Анны и сына Федора — это уделы, т.е. части общего достояния семьи.

Ивана Ивановича Грозный **благословил** «своим царством Руским, чем мя благословил отец мой, князь великий Василей, и что мне Бог дал». Наследнику отошли Москва с волостями и селами, великое княжение Владимирское, такие крупные города, как Коломна, Кашира, Серпухов, Рязань, Мценск, Белев, Можайск, Смоленск, Пошехонье, Нижний Новгород, Галич, Тверь, Казань и многие другие.

Какой же предстает удельная система? Как власть удельного князя соотносится с владельческими правами князей, не вошедшими в состав дома Калитичей?

### Удел Федора Ивановича

В удел Федора Ивановича<sup>70</sup> вошли Суздаль и Шуя. Падение независимости Суздальско-Нижегородского княжества началось в 1392 г., хотя Суздаль и Городец, возможно, еще некоторое время оставались самостоятельными. Только в конце 1448 — начале 1449 г. старший из суздальских князей, Иван Иванович, окончательно признал власть Василия Темного. В заключенном тогда докончании, — писал В.Б.Кобрин, — суздальский князь выступает в роли не союзного, а служилого князя: для обозначения характера отношений не употребляются термины родства («брат молодой», «в отца место» и т.п.), великий князь именуется даже не «господином», а «господарем» суздальского князя. Суздальское княжество выступает и как наследственное владение, и как **пожалование** ему от великого князя, которое может быть конфисковано за вину. Суздальского князя великий князь посылает на службу, а тот идет «без ослушанья»... После этого акта падение независимости Суздальско-Нижегородского княжества стало окончательно свершившимся фактом, и Василий Темный в своем завещании уже передает Суздаль в числе других городов старшему сыну — Ивану III»<sup>71</sup>.

Федор Иванович получил также Кострому, Плес и Буйгород. До духовной Василия Темного Кострома не передавалась отдельно: она входила в состав земель великого княжения Владимирского и являлась как бы общим достоянием великокняжеской семьи. Упоминались лишь некоторые владения «из великого княжения», «ис Костромы». В завещании же Ивана III старший сын Василий получал «город Кострому, и с Плесом, и с Нерехтою, и с Блудамом, и с волостями...».

Федору Ивановичу царь завещал Ярославль. Падение независимости основной территории ярославского княжества произошло около 1463—1468 гг. Как отмечал В.Б.Кобрин, «единственный сын последнего ярославского князя Александра Федоровича Даниила Пенко (родоначальник князей Пенковых) не только превратился в служилого князя, но и вошел с 1500 г. в качестве боярина в Боярскую думу»<sup>72</sup>.

В завещании Василия Темного Ярославль не упомянут. В духовной Ивана III город «с волостями» передается по наследству сыну. Сохране-

ние родовой собственности ярославских князей сопровождалось подчинением ее верховной власти. Вот, собственно говоря, основной корпус удельных владений Федора\*. Если бы царь умер, в стране стал бы существовать мощнейший и громадный по масштабу удел Федора Ивановича<sup>73</sup>.

### Удел Анны Григорьевны Васильчиковой

В духовной царя была обозначена царица Анна, что дало повод С.Б.Веселовскому обосновать ставшую затем традиционной датировку завещания царя. Он посчитал, что под «царицей Анной» — так она упомянута в документе — следует иметь в виду Анну Колтовскую. Но следующей женой была тоже Анна — Васильчикова. А между тем фиксация в завещании ливонских владений царя, относящихся к сентябрю 1577 г., — свидетельство того, что имелась в виду пятая, а не четвертая жена Грозного. Впрочем, и в этом случае не обошлось без трудностей историковедаческого характера...

Р.Г.Скрынников считает, что свадьба могла состояться между сентябрем и октябрём 1574 г.<sup>74</sup> А.А.Зимин склонялся к датировке Л.М.Сухотина, который полагал, что брак был заключен в январе 1575 г. А.А.Зимин указал на то, что присутствовавший на свадьбе М.В.Колычев был отправлен на шведский рубеж 30 января 1575 г., где вскоре и умер<sup>75</sup>. О.А.Яковлева допускала, что свадьба произошла между 9 января и 3 февраля 1575 г. — согласно традиции заключения церковного брака во время зимнего мясоеда. Само венчание происходило в соборной церкви Покрова Пресвятой Богородицы в Александровой слободе<sup>76</sup>. Для изучения време-

---

\* Федору Ивановичу завещались также Козельск и Серенск с волостями. Видимо, не случайно вместе с Козельском упомянут Серенск. М.Н.Тихомиров ошибался, когда отождествлял Серпейск с Серенском (Тихомиров М.Н. Россия в XVI столетии. С. 371). Серенск — это козельская волость: об этом прямо свидетельствует описание Козельского уезда, дошедшее до нас в списке XVII в. (РГБ ОР. Ф. 550. Ф. IV. 409. Л. 196 об.). В.Н.Дебольский отмечал, что она находилась в Козельском уезде «под самим городом» (Дебольский В.Н. Духовные и договорные грамоты московских князей. СПб., 1901. С. 23). К удельному князю должны были отойти Волок Ламский, подмосковные села Крылацкое, Татарово, Сорочино, Романцово; село Быково «в Суздале», ранее принадлежавшее И.Ф.Мстиславскому, и вотчинные владения А.Б.Горбатого: волости Коряковская, Турех, села Лопатчице, Борисово, полсела Горлиц, 2/3 села Тернеева (Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. 1. 1841. № 46. С. 211; Скрынников Р.Г. Начало опричнины. С. 273; Горский А. Историческое описание Троице-Сергиевой лавры. М., 1897. С. 84).

ни оформления дошедшего до нас варианта духовной важно было знать, когда умерла Анна Васильчикова. Никто из современных историков, ссылаясь на государевы вклады в разные монастыри по душе Анны Васильчиковой, не сомневался, что скончалась она в конце 1576 г. или в самом начале 1577 г., через два года после бракосочетания с царем. Иного мнения придерживался видный русский генеалог П.В.Долгоруков. Он считал, что Анна Григорьевна приняла постриг и под именем Дарьи жила в Горлицком Воскресенском монастыре на Белоозере, оттуда в 1604 г. перешла в Тихвинский Введенский монастырь, где скончалась 7 января 1626 г. Видно, суждено было двум женам царя, двум Аннам, что их будут путать историки. Долгоруков приписал А.Г.Васильчиковой биографию А.А.Колтовской. Сохранился целый комплекс актовых материалов, раскрывающих историю жизни четвертой жены царя<sup>77</sup>. Как же сложилась судьба «другой» Анны?..

Известная датировка ее смерти противоречит тому, что было выявлено в ходе изучения завешания, но еще Н.М.Карамзин, обладавший недюжинной интуицией, обратил внимание на то, что в «рукописной» суздальской летописи сказано о захоронении царицы Анны Васильчиковой в Покровском Суздальском девичьем монастыре, а в обиходнике Иосифо-Волоколамского монастыря она не названа «царицей»<sup>78</sup>. В науке в связи с этим необъясненным противоречием проявлялся скептицизм и в отношении церковности самого брака<sup>79</sup>. Между тем, сомнений в том, что пятой женой царя была именно Анна Васильчикова, быть не может. Сохранился свадебный разряд, изучен состав брачной церемонии<sup>80</sup>.

Попытки обнаружить надгробную плиту А.Г.Васильчиковой не увенчались успехом. Во всяком случае, никто из тех, кто писал в XIX в. о захоронениях Суздальского Покровского монастыря, не цитирует текста надгробной надписи. Фиксируется лишь то, что она была «царицей» и «супругой» царя Ивана Васильевича<sup>81</sup>. В.В.Касаткин упоминает, что могильник царицы был «дикого камня» (как и все остальные!), а надпись — на особой доске. Из какого материала была сделана доска — неясно<sup>82</sup>.

В 1972 г. в Покровской церкви девичьего монастыря было произведено вскрытие могилы А.Г.Васильчиковой. К сожалению, не был для этого взят «открытый лист» Института археологии АН СССР, поэтому отчет о раскопках пока не обнаружен. Однако некоторые фотографии и материалы раскопок сохранились. По экспертизе А.К.Елкиной<sup>83</sup>, блестящего знатока средневековых тканей, волосник А.Г.Васильчиковой сделан из очелья червчатого (малинового) шелка с золотным шитьем; вышитый орнамент

представляет семь древ жизни; верхняя часть очелья сделана из полосы кружев, сшитых кольцом; рисунок кружев — ромбы плотного плетения из червчатого шелка; узор ромба заполнен нитями пряденного золота. Покров — из камки итальянского производства; в узоре — символика власти. Окутана была Васильчикова в саван из алой итальянской камки с восточным орнаментом, также символизирующим царскую власть. Употребление шелка, крашенного кармином, пряденного золота в предметах одежды указывает на высший статус погребенной. Таким образом, и характер погребения указывает на то, что ее хоронили как царицу.

Итак, большинство исследователей сходятся на том, что А.Г.Васильчикова умерла в январе 1577 г. Основанием для этого служат царские вклады в разные монастыри. Средневековое общество, в отличие от современного (рационализированного), характеризуется, как известно, особой приверженностью к этикету, нарушить который не дано порой даже царю. Так, царские жены и после развода остаются в формулах документов как «благочестивые царицы».

Обратимся же ко всем известным вкладам по душе Анны Васильчиковой. По мнению О.А.Яковлевой, пятая жена царя скончалась «в конце декабря 1576 г. или первых числах января 1577 г.»<sup>84</sup>, а самый ранний вклад был прислан царем 6 января 1577 г. в Симонов монастырь. Однако в записи о вкладе речь идет не о царице. В обиходнике Иосифо-Волоколамского монастыря говорится просто: «по Анне Васильчиковой дачи государские 100 рублей»<sup>85</sup>. А в кормовой книге того же монастыря этот вклад любопытно пояснен: «Лета 7085 прислал царь и государь великий князь Иван Васильевич всеа Руси в дом Пречистыя Богородицы в Осифов монастырь по Анне по Васильчикове свою государскую милостыню на вечной помянок и на корм 100 рублей. И за ту его дачю государскую поминати ея в повседневном списке... и с повседневногo списка ея не выгладити, да и на корм по ней кормити на всяк год генваря в 7 день»<sup>86</sup>.

Во вкладной книге Московского Новодевичьего монастыря упоминается вклад в 150 руб. («по памяти Васильчикове Анне»)<sup>87</sup>. Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря представляет особый интерес. Здесь находим, что «1577-го генваря в 12 день пожаловал государь царь и великий князь Иван Васильевич всеа Руси по Анне Васильчикове 300 рублей»<sup>88</sup>. Через год «генваря в 12 день» вновь «по Анне Васильчикове пожаловал государь вкладу денег 300 рублей»<sup>89</sup>.

Итак, ни в одной из упомянутых записей о вкладах не сказано, что Анна Васильчикова — царица.

Симптоматично, что С.Б.Веселовский тоже усмотрел некое противоречие в записях о вкладах по ее душе и даже допустил неточность: ученый писал, что царь дал вклад в Троице-Сергиев монастырь на сумму в 600 руб.<sup>90</sup> (хотя было два вклада по 300 руб.). Если все эти вклады действительно относились к А.Г.Васильчиковой, то возникают вопросы: почему царь Иван, давая их в различные монастыри, не упоминает при этом, что Анна была царицей, его женой? Почему сами вклады столь малы? Да к тому же: отчего вклад по душе Анны в Иосифо-Волоколамский монастырь назван «государской милостыней»? Первые вклады просто мизерны — 50 руб.! И это — жене?!

Обычно по особам великокняжеской и царской семьи давались более щедрые вклады, соответствующие средневековому этикету. Например, по Анастасии Захарьиной царь дал в 1562 г. в Троице-Сергиев монастырь вклад размером 1000 руб., а по Марии Темрюковне в 1569 г. и того больше — 1500 руб. (и в придачу — «блюдо злато»). По Марфе Собакиной вклад чуть меньше, но по сравнению с первыми вкладами по душе Анны Васильчиковой все равно принципиально иной — 700 руб.

Выход из противоречия подсказывает сама вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. Анна Васильчикова, по которой даются вклады и в 1577-м, и в 1578 г., включена в «Род Васильчиковых», а не в главу книги, где специально перечислялись вклады по членам великокняжеской и царской семьи. Думается, речь в этих и других вкладных записях шла не о царице Анне. У Анны Григорьевны была тетка — Анна Петровна, урожденная княжна Засекина. Она вышла замуж за Бориса Гавриловича Васильчикова<sup>91</sup>. Когда умерла Анна Петровна Васильчикова, неизвестно, но теперь, по-видимому, можно считать, что изучаемые вклады относились к ее «душе» (ни в одном вкладе не указывается отчество). Так что умерла она примерно в конце 1576-го или в самом начале 1577 г. Эти вклады показывают силу влияния на царя его жены, Анны Григорьевны. Обращают на себя внимание и другие вклады в разделе «Род Васильчиковых». Так, в апреле 1575 г. их дали Григорий Андреевич, Григорий Борисович, Назарий Борисович Васильчиковы. Григорий Андреевич — отец царицы, а его двоюродные братья, Григорий и Назарий, — сыновья Бориса Гавриловича и Анны Петровны Васильчиковых. Значит, связи между семьями были очень крепкими.

Когда же умерла Анна Григорьевна Васильчикова?

О.А.Яковлева отмечала, что 20 октября 1579 г. царевич Федор и жена его, царица Ирина, пожертвовали вышитый покров на мощи Варлаама Ху-

тынского. На покрове была вышита надпись, в которой перечислялись члены семьи Ивана Грозного в таком составе: сам царь, царевич Иван с женой Феодосией, царевич Федор с женой Ириной. В этой надписи А.Г.Васильчикова не упоминается. До Великой Отечественной войны покров хранился в Новгородском музее. Надпись с него была скопирована в 1930 г. и передана О.Я.Яковлевой сотрудницей музея Т.Н.Александровой-Дольник. Покров, увы, не сохранился.

На фотографиях после вскрытия гробницы видны прекрасно сохранившиеся зубы. Причем полностью обозначились «восьмерки» на нижней челюсти, появление которых врачи обычно относят к возрасту не ранее 18—19 лет. Если учесть, что царские невесты имели обычно возраст 15 лет, то к 1579 г. А.Г.Васильчиковой должно было быть как раз около 19 лет.

Таким образом, А.Г.Васильчикова оказалась в монастыре и умерла не позднее 20 октября 1579 г.<sup>92</sup>

Иван Грозный традиционно оговаривал случай рождения сына у царицы, заранее благословляя его городами Угличем, Устюжной, Холопьем городком, Кашиным, Ярославцем, Вереею. Если же от Анны Васильчиковой родится дочь, ее он благословлял уделом, давая город «Зубцов с волостями, и путями, и с селы, и со всеми пошлинами. Да ей же даю Опоки, и Хлепен, и Рагачев, с волостями». Далее царь включает в возможный удел дочери подмосковные села, — что симптоматично — имеющие своих владельцев.

Среди них — Михаил Васильевич Тучков, владевший селом Митропольчим<sup>93</sup>.

Впервые он упоминается на свадьбе кн. В.Д.Холмского в 1500 г. С 1511 г. выполняет дипломатические поручения. В 1517 г. — новгородский наместник. В 1518/1519 гг. — наместник в Луках. Был поручником по кн. М.Л.Глинском в 1527 г. В январе 1533 г. присутствовал на свадьбе кн. Андрея Старицкого. Незадолго до этого получил чин боярина, а в 1539 г. сослан в свое село. Дата смерти — неизвестна. Сын М.В.Тучкова, Василий, упоминается в разрядах в июне 1543 г. воеводой и рязанским дворецким. Погиб, видимо, в 1547 г.: он должен был присутствовать на свадьбе Ивана Грозного в качестве «друшки», но «не был за тем: убит с лошади, а была жена его...»

Семейству Шеиных принадлежали села Елдегино и Симоновское Васильевское<sup>94</sup>.

Юрий Дмитриевич Шеин, сын Василия Шеи (род Морозовых), в 1523—1527 гг. упоминается как вотчинник Московского уезда. В разрядах впервые упомянут в октябре 1531 г. — в Новгороде, с царем Шигалеем «в приставах». В 1534, 1536, 1537 гг. — наместник в Луках. В разрядах последний раз упомянут в 1537 г. Стефанида, жена Юрия Дмитриевича, и сын Михаил, а также Роман Андреевич Морозов заложили Троице-Сергиеву монастырю за 100 р. вотчину Шеиных, село Леонтиково с деревнями. Село Елдегино (Елдигинское) упоминается как вотчина Михаила Юрьевича Шеина в 1557/1558 г.

Село Кленки принадлежало Услюму Ивановичу Данилову<sup>95</sup>.

В разрядах У.И. Данилов впервые упоминается в июне 1543 г. в Нижнем Новгороде. Последнее упоминание в разрядах относится к 1555/1556 г.: он — воевода в Смоленске. В 1561/1562 г. У.И. Данилов описывал Переяславский уезд.

Село Ивановское (в завещании «Ивановское Брюхово») принадлежало Ивану Семеновичу Брюхову-Морозову<sup>96</sup>.

Он в разрядах первый и последний раз упоминается в феврале 1536 г.: «В Новгороде в Нижнем в городе окольников Иван Семенович Брюхов-Морозов». Кроме того, известно, что до этого И.С. Брюхов-Морозов в 1500 г. присутствовал на свадьбе кн. В.Д. Холмского. В 1514/1515 г. он — наместник в Луках, а в 1526—1530-х гг. и в декабре 1535 г. — новгородский дворецкий. В сентябре 1535 г. он числился третьим воеводой большого полка, посланного в Коломну.

Село Супонево (в завещании — «Супонево Сафарынское») принадлежало Ивану Сафарину, о службе которого ничего не известно<sup>97</sup>.

Однако по «межеванию» писцов кн. Романа Даниловича Дашкова, Федора Григорьевича Адашева Ольгова, дьяка Третьяка Дубровина село Супонево и дер. Таркина числились как вотчина Ивана Сафарина в 1542/1543 г. Ранее он упомянут в духовной Андрея Михайловича Плещеева (1491 г.) в качестве свидетеля.

Село Давыдовское (в завещании — «Давыдовское Дмитревское»)\* было во владении семьи Морозовых, — одну из ветвей этой семьи представлял Дмитрий Давыдович<sup>98</sup>.

---

\* Названия сел и именованья их по фамилиям владельцев публикаторами были перепутаны.



Он служил при дворе князя Андрея Углицкого, в 1462 г. был звенигородским наместником. У Дмитрия Давыдовича было семь сыновей: Петр, бездетный, Яков, Григорий, Константин Владыка, Иван Голочел, Василий, Андрей Серко. У Якова — двое сыновей: Иван и Григорий Кляча. По писцовому описанию подмосковных вотчин (1542/1543 г.) между селом Митрополичьим и Супоневым, принадлежавших соответственно В.М.Тучкову и Ивану Сафарину, располагалось село Давыдово Ивана Яковлевича Морозова.

А.Г.Васильчиковой царь передавал также город Ростов, «под Москвой» — села Алешня, Болтино, Астанково; «в Ярославле» — владения князей Суцких: села Судки, Шулепово, Болонино, Мартемьяново, Борниское, Новое, Кривцово («что было княгини Аграфены Суцкого»)⁹⁹.

Аграфена была женой Ивана Федоровича Суцкого, который упоминается в разрядах один раз: в июне 1543 г. в Нижнем Новгороде в качестве воеводы. До нас дошла его духовная грамота 1545/1546 г., в которой он передает села Судки, Шелепово, Мартыново (Мартемьяново?) и Болонино своим дочерям Орине и Федоре. В 1565 и 1570 гг. княгиня Аграфсна Суцкая купила у Троице-Сергиева монастыря деревни «до живота», после ее смерти эти купли должны были быть отданы монастырю «по душам» Ионы Федоровича Суцкого и кн. В.М.Глинского. В Юрьеве-Польском А.Г.Васильчиковой отдавались села «Городище Мстиславле, село Флолищеве, село Сенмское, село Елохово с деревнями».

Итак, в завещании Ивана Грозного видна модель отношений собственности. Русский сюзеренитет проявляется в семейном владении на основе права *dominium directum*. Обратим внимание, что для верховной власти «удел» — это часть семейного достояния. В этот семейный круг входят самые близкие родственники, имеющие права на наследование (дети, родные братья великого князя по отцовской линии, его жена). Любое владение, принадлежащее не члену правящей семьи — уже не удел (не «благословление»), а пожалованное владение (даже если владельца приходится называть «годовником»). В реальной практике пожалованная вотчина — это владение, на которое распространяется верховное право распоряжения собственностью, принадлежащее как в целом великокняжеской семье, так и персонально государю. Словом, в завещании царя фиксируется удельно-вотчинная система как система разделенной семейной собственности с правом верховной власти в распоряжении всей территории государства.

## Ретроспекция

Как же и когда возникла эта система? Рассмотрим духовные грамоты московских великих князей в ретроспекции. Начнем с дошедшего до нас завещания Ивана III...

Духовная Ивана III была составлена после ноября 1503 г., так как кн. Иван Борисович Рузский завещал Ивану III Рузу, которого великий князь распоряжается в своем завещании. Поскольку первая жалованная грамота кн. Юрия Ивановича Дмитровского относится к апрелю 1504 г., можно предполагать, что духовная Ивана III была составлена в марте-апреле 1504 г.

В завещании Ивана III владения сыновей великого князя, удельных князей Юрия, Дмитрия, Семена, Андрея распределяются по одному клише. Можно выделить основные его моменты. Передаются: 1) дворы «внутри города» и село «на Москве»; 2) что-то «из московских сел»; 3) города и волости.

Юрию завещались: дворы «внутри города»; «московские села» Сушково и Лыткино; города — Дмитров, Звенигород, Кашин, Руза, Брянск, Серпейск.

Юрий Иванович родился 23 марта 1480 г. В июне 1504 г. между Юрием и Василием было составлено dokonчание, согласно которому Юрий признавал себя братом «младшим» и обязывался подчиняться старшему брату. В 1507—1509 гг. отношения между братьями обостряются. Летом 1514 г. князь Юрий сопровождал Василия III в третьем, успешном походе на Смоленск. Затем он надолго исчезает из разрядов. Около 1516—1517 гг. у него был отобран Звенигород и передан Абдул-Летифу. Вступление во второй брак Василия III, возможно, задевало интересы Юрия, поскольку он явно был претендентом на трон в случае бездетной смерти Василия III. Юрий не участвовал (не был приглашен?) в церемонии, связанной с торжественным исполнением обряда крещения родившегося первенца Василия III, Ивана. 24 августа 1531 г. Василий III заключает с Юрием новое dokonчание.

Особую роль стал играть Юрий Иванович после смерти великого князя Василия III в декабре 1533 г. В момент смерти великого князя Юрию было 53 года, он опытный воин, ловкий политик. Страх за сына и наследственные права династии заставили Василия III во время болезни оформить духовную в тайне от Юрия. Елена Глинская, осознавая опасность, уже через неделю после смерти мужа обвинила Юрия в подготовке заговора против наследника, бросила удельного князя в тюрьму, из которой он уже

не вышел. В августе 1536 г. он умер, по словам летописи, «страдальческой смертью». — См.: *Зимин А.А.* Дмитровский удел и удельный двор во второй половине XV — первой трети XVI в. // ВИД. Л., 1973. Вып. 5.

Дмитрию были даны: дворы и село «на Москве» — Напрудское; из «московских сел» — «Озерецкие села Старое и Новое з деревнями»; города: Углич, Молога, Хлепен, Зубцов (в Тверской земле), Опоки, половина Ржевы, Месческ, Опаков.

Дмитрий Иванович, по прозвищу Жилка, родился 6 октября 1482 г. Он должен был получить в удел Углич еще в 1501—1502 гг. Реально это произошло в 1504 г.: князь выдает в это время свои собственные жалованные грамоты на земли в Угличе. Вообще сохранилось около десяти жалованных грамот Дмитрия на земли своего удела. Так, 17 февраля 1506 г. Дмитрий Иванович выдал льготную грамоту Кирилло-Белозерскому монастырю на беспошлинный провоз соли по территории его удела, а 4 апреля того же года выдал несудимую грамоту Симонову монастырю на деревни Угличского уезда; в августе 1511 г. своей жалованной грамотой удельный князь освободил Углицкий Покровский монастырь от содержания княжеских «сздоков». Известно, что в состав удельной Боярской думы входили князья Хованские. Сам Дмитрий Иванович не был удачлив. В 1506 г. он возглавил поход на Казань, во время которого потерпел сокрушительное поражение. С этого момента ему, видимо, не доверяли действовать самостоятельно. Во время первого Смоленского похода в конце 1512 г. Дмитрий был вместе с Василием III и царевичем Петром. Во время похода 1514 г. он находился в Серпухове. Затем Дмитрий Иванович надолго пропадает из источников. Впрочем, в 1520 г. с Дмитрием говорил И.Ю.Шигона-Поджогин от имени Василия III. Так в Москве стало известно, что удельный князь позволяет себе какие-то «недозволенные речи» о великом князе. 14 февраля 1521 г. князь Дмитрий Иванович умер. — См.: *Зимин А.А.* Удельные князья и их дворы во второй половине XV в. и первой половине XVI в. // История и генеалогия. М., 1977.

Семену были даны: дворы и сельцо «на Москве» — Луцинское, а также слободка «княж Васильевского Ромодановского»; из «московских сел» — «Розсудовские села за Пахрою, Звереву да Боранову з деревнями»; города: Бежецкий Верх, Калуга, Козельск.

Семен Иванович родился 21 марта 1487 г. Из-за его несовершеннолетия время реальной передачи удела должен был решать наследник престола и старший сын Ивана III, Василий Иванович.

Удел Семен Иванович получил в 1508 г. В январе 1509 г. Семен Иванович уже сам выдавал жалованные грамоты на земли своего удела. Участвовал в третьем походе на Смоленск 1514 г. 26 июня 1518 г. он неожиданно умирает. Отношения великого князя Василия III и Семена Ивановича не были безоблачными. В январе 1511 г. в Москве стало известно, что Семен Иванович «советом своих младых безумных советников» хотел бежать в Великое княжество Литовское. Василий III поступил мягко, ограничился тем, что сменил в уделе Семена всех бояр, детей боярских. У историков возникают даже сомнения в том, что Семен умер своей смертью. — См.: *Зимин А.А.* Удельные князья и их дворы... М., 1977.

Андрею были даны: «на Москве» — слободка Колычевская, монастырь «Рождество Пречистые на Голутвине»; из «московских сел» — Ясенево, Сарыево, Юдино; города: Верея, Вышгород, Олеин, Любутекс, Старица, Холм, Новый городок; волости: Гжель, Раменеице, Селна, Гуслица, Загарье, Вохна, Олешня и некоторые другие.

Андрей Иванович родился 5 августа 1490 г. Так же, как и в случае с Семеном Ивановичем, решение о наделении уделом князя Андрея должен был принять Василий III, который, в свою очередь, не торопился. В первые годы правления Андрей чаще всего находился при великом князе. В 1510 г. он участвует вместе с великим князем в походе против Пскова. Во время первого и третьего походов на Смоленск великий князь доверил Андрею управление Москвой. Только после смерти Семена Калужского Василий III, видимо, убедившись в лояльности князя, отпускает его в удел. Уже в марте 1519 г. удельный князь выдал жалованную грамоту на владение в Вышгороде. Осенью 1530 г. князь Андрей присутствовал на крещении наследника престола, Ивана IV. По сравнению с Юрием Ивановичем Андрею доверяли как лояльному родичу, но после смерти Василия III положение дел изменилось. В 1537 г. князя фактически вынудили бежать из Старицы. Елена Глинская и ближайшее боярское окружение сделали все, чтобы любым путем схватить мятежника. Обманом удалось привести Андрея в Москву, где он оказался за решеткой. В декабре 1537 г. он умирает «страдальческой смертью». Его жену и сына Владимира сажают в темницу, но вскоре отпускают. С 1542 г. Владимир Андреевич получает удельные земли во владение. — См.: *Зимин А.А.* Удельные князья и их дворы...; *Юрганов А.Л.* Старицкий мятеж // Вопросы истории. 1984. № 2.

В распорядительной части завешания Ивана III, так же как и в духовной Ивана Грозного, четко разделяется то, чем великий князь «благословил» и то, чем «пожаловал». Сама система функционирует по определен-

ному принципу: уделы — части общесемейной собственности, но каждый удел — потенциальная отчина, которая при некоторых условиях (рождении детей) становится системой уделов. Именно поэтому Иван III оговаривал случай смерти одного из младших сыновей, получавших уделы: «а не останется у него ни сына, ни внука, ино его удел весь в Московской земле и в Тферской земле, что есми ему ни дал, то все сыну моему Василью, а братья его у него в тот удел не вступаются».

Итак, круг тех, кого Иван III «благословляет» уделами, также ограничивается семьей. Обратим внимание на словоупотребление в той части текста, где речь идет о «пожаловании»: «А что есми пожаловал князя Федора Ивановича Белского, дал есми ему в вотчину город Лух с волостями, да волости Вичюгу да Кинешму, да Чихачев и князь Феодор и его дети с л у ж а т сыну моему Василью, а ту свою вотчину дръжат по тому, как было при мне»<sup>100</sup>.

В 1482 г. князь Федор Иванович Бельский, прямой потомок великого князя литовского Ольгерда, высхал в Москву. Здесь его радушно встретили и женили на княжне Анне Васильевне Рязанской, дав пожалованную вотчину в Шелонской пятине Новгородской области. По подозрению, что Ф.И.Бельский намерен бежать в Великое княжество Литовское, он был арестован в 1493 г., но вскоре отпущен и получил еще более крупное пожалованное владение, на средней Волге, город Лух с волостями. Наследником этой вотчины стал сын Ф.И.Бельского, Дмитрий, который в 1541 г. был сослан на Белоозеро и там убит в тюрьме. Вотчина перешла к единственному сыну Д.Ф.Бельского, Ивану. Вотчину эту у князя отнял Грозный, но возвратил около 1569 г. В мае 1571 г. И.Д.Бельский задохнулся вместе со своей семьей в погребе, во время страшного пожара в Москве, вызванного набегом крымского хана Девлета. — См.: *Веселовский С.Б. Последние уделы в Северо-Восточной Руси // Исторические записки. 1947. Т. 22.*

Владения служилых князей великокняжеская власть никогда не считала «уделами» — частью великокняжеской семейной собственности. Вместе с тем, пожалованная вотчина внутри себя могла делиться на собственные уделы. Но эти уделы имели отношение только к собственной отчине — изначальному отцовскому владению.

Эта же модель удельно-вотчинной системы представлена и в завещании Василия Темного...

Духовная великого князя Василия Васильевича (Темного) была написана по благословлению митрополита Феоодосия, а он был по-

ставлен на митрополию 3 мая 1461 г. Сам же великий князь скончался 27 марта 1462 г. Значит, духовная была оформлена в пределах с мая 1461 г. по март 1462 г. Что принципиально нового мы видим в этом документе? Василий Темный уже не отличает великое Владимирское княжение от московских владений, составляющих великокняжеский «удел». Впервые документально великое Владимирское княжение названо было «отчиной» московского князя в московско-литовском соглашении 1371 г. Но, чтобы закрепить это владельческое право, пришлось еще долго бороться...

Ивану Васильевичу, своему старшему сыну, Василий Темный передавал, кроме Москвы, города: Коломну, Владимир, Переяславль, Галич, Устюг, Вятку, Суздаль, Нижний Новгород, Муром, Юрьев, Великую Соль, Боровск, Суходол, Калугу, Алексин. — См.: *Черепнин Л.В.* Русские феодальные архивы XIV—XV веков. М.; Л., 1948. Т. I.

Великий князь «благословляет» уделами своих сыновей: Юрия (городами Дмитровым, Серпуховым, Хотунью, Можайском, Медынью, селами и волостями), Андрея (городами Угличем, Устюжной, Рожаловым, Велетовым, Кистьмой, Бежецким Верхом, Звенигородом, селами и волостями), Бориса (городами Ржевом, Волоком, Рузой и селами), Андрея Меньшого (городами Вологдой, Кубеной, Заозерьем, Иледамом), княгиню (городами Ростовом и многочисленными селами).

Князь Юрий Васильевич родился в 1441 г. Участвовал в 1471 г. в походе на Новгород. На следующий год во время набега хана Ахмата на Алексин оборонял южные рубежи государства. Умер 12 сентября 1472 г. Женат не был. После его смерти удел перешел к Ивану III.

Князь Андрей Васильевич Горай родился 18 августа 1446 г. Во время похода на Новгород 1477—1478 гг. Андрей Большой командовал полком правой руки. В 1479 г. происходит резкий конфликт с Иваном III. Андрей и Борис, родной его брат, отъехали в Великие Луки: в это время, в 1480 г., на Русь пришел хан Ахмат.

Князь Борис родился в июле 1449 г. В 1471 г. он принял участие в походе на Новгород. Князь Борис рассчитывал на получение какой-то части новгородских земель, но обманулся в своих ожиданиях. В феврале 1473 г. он заключил докончание с Иваном III, получив от великого князя вместо значимых частей удела Юрия Ивановича одну слободу...

Иван III договорился с братьями, обещая пойти на уступки. Суть спора заключалась в том, что удел Юрия Ивановича, вопреки традиционным нормам, целиком и полностью перешел к великому князю. По мнению братьев, Бориса и Андрея Большого, великий князь нарушил семейное право: «Им надела не дал из тое отчины...

им жеребья не дал из него». Традиция предполагала, что общее семейное достояние делилось. Во всяком случае, в духовной Дмитрия Ивановича читаем: «А по грехом, которого сына моего Бог отымет и княгиня моя [как старшая в роде. — *А.Ю.*], — поделит того оуделом сынов своих, кому что даст, то тому и есть...» Судя по всему, Иван III не возражал против самого принципа — раздела собственности; в одном лишь был не согласен с братьями — право распоряжения сю должно быть в руках великого князя. В 1491 г. арестован был кн. Андрей Большой, вскоре умерший в темнице. Борис Васильевич умер в мае 1494 г.

Андрей Меньшой родился 8 августа 1452 г., и когда умер отец его, ему было всего десять лет. Удел он получил только в 1469 г. Во время похода великого князя в 1471-м на Новгород Андрей оставался в Москве с сыном Ивана III Иваном. Когда Ахмат пришел на Русь в 1480 г., Андрей со своими войсками стоял в Тарусе. 5 июля 1481 г. Андрей умер. Он не был женат, и Вологодский удел, по его завещанию, отошел к великому князю. — См.: *Зимин А.А.* Удельные князья и их дворы во второй половине XV и первой половине XVI в. // История и генеалогия. М., 1977.

О «пожаловании» в завещании Василия Темного сказано вполне определенно: «А кому буду давал своим князем и бояром и детем боярским свои села в **жа л о в а н ь е**, или хотя и в куплю кому дал, ино те мои села моим детем, **во чьем оуделе будет, ино тому то и есть**».

Если говорить об истоках этой системы, то следует обратиться к завещанию Ивана Калиты.

Дошли до нас две духовные грамоты великого князя. К обеим привешены однотипные позолоченные печати восьмигранной формы. На лицевой стороне — Христос в венце с благословляющей правой рукой и евангелием в левой; на оборотной — Иоанн Предтеча с поднятой правой рукой и свитком в левой. При второй духовной была еще одна — свинцовая печать, на которой была изображена тамга, а с другой стороны — шестиугольная звезда, сложенная из двух треугольников, с четырьмя шариками посредине. Иван Калита возил свое завещание в Орду: это произошло, судя по всему, в 1339 г., когда шла острая борьба за ярлык с тверским князем Александром Михайловичем. В Орде Иван Калита добился вызова Александра Тверского на ханский суд. Возвратившись на Русь, Иван Калита стал собирать увеличенный налог для Орды («запрос царев»). Осенью 1339 г. сыновья Ивана Калиты поехали в Орду, видимо, отдавать собранную дань. Воскресенская летопись сначала сообщает об осенней посадке в Орду детей Ивана Калиты, а затем уже, что 29 октября состоялась казнь тверских князей, Александра и его сына Федора, которых «розоимаша» по час-

тям. — См.: Черепнин Л.В. Русские феодальные архивы XIV—XV ввков. М.; Л., 1948. Т. I.

Здесь система еще не сформирована окончательно, но уже обозначено само направление ее развития. Свое домениальное владение князь делит между членами своей семьи (нет еще слова «благословил»; просто — «дал»). Города и села достаются Семену, Ивану, Андрею; земельные владения получает княгиня. Обращает на себя внимание, что делится все имущество: золотые и серебряные вещи, украшения, посуда, одежда и т.д. Перечисление изделий из золота, например, заставляет думать, что ничего не забыто. В духовной Ивана III, его правнука, казна уже представляла собой вереницу ларцов с печатями...

Уже функционирует, но пока в зародыше, и сама система будущего пожалования; во втором варианте духовной князя читаем: «А что есми купил село в Ростове Богородичское, а дал [еще не пожаловал! — А.Ю.] есмь Бориску Ворькову, аже иметь сыну моему которому служити, село будет за нимъ, не иметь ли служити детям моим, село отоимут». Заметим: речь идет не о поместье (оно возникнет только в конце XV века!), а о вотчине<sup>101</sup>.

Каковы же были предпосылки возникновения великокняжеской удельно-вотчинной системы?

### Предпосылки

Эта система отчасти произросла на родной почве. Какие бы ни велись споры относительно теории о «лествичном восхождении» князей в Киевской Руси, кажется, остается бесспорным то, что Русская земля со времен Святослава находилась в коллективном владении целого рода.

А начиналось, конечно, с того, что один род выделился из массы других родов. В договоре Олега с Византией (912 г.) видно, что этих княжеских семей на Руси немало: они, вместе с Олегом, отправляют послов: «Иже послани от Олга, великого князя, иже суть под рукою его, светлых и великих князь...» Ситуация явно иная в договоре Игоря с Византией (945 г.). Тут в перечне послов упомянуты также «объчни сли: Вуефастъ Святославль, сын Игоревъ; Искусеви Ольги княгини; Слуд Игоревъ, нети Игоревъ; Улебъ Володиславль; Каницаръ Передьславинъ; Шихъбернъ Сфаньдръ, жены Улебле; Прасьтень Турьдуви; Либи Арьфастовъ; Гримъ Сфирьковъ; Прасьтень Акунь, нети Игоревъ». И далее еще 14 имен послов с указанием, чьи они. Судя по всему, в данном случае упомянут уже



Рюриков род. Само это выделение происходит не без жесткой борьбы за право обладать властью<sup>102</sup>. Игорева семья сидит в Киеве, правит Новгородом и добивается власти над Деревской землей. Когда же Святослав собирается вторично отправиться в Болгарию, он сажает Ярополка в Киеве, Олега — в Древлянской земле, Владимира — в Новгороде. Это был первый раздел княжеских владений между сыновьями киевского князя. Однако Святослав погиб, и сразу же возникла на Руси первая усобица. Между отцом и детьми действовало семейное право, но между братьями его не существовало вообще<sup>103</sup>. С разделом семейных владений нарушался семейный союз и князья не видели иного способа, кроме войны, для выяснения своих отношений. Ярополк идет на Олега, который погибает; Владимир идет на Ярополка, подчиняя себе Полоцк и добиваясь смерти брата... Владимир Святославич, чтобы укрепить положение своей семьи, делит «отчину» между сыновьями и сажает: Изяслава — в Полоцке; Святотополка — в Турове, Ярослава — в Ростове; Вышеслава — в Новгороде. После смерти Вышеслава сюда был переведен Ярослав; в Ростове посажен Борис, в Муроме — Глеб, у древлян — Святослав; на Волыни, во Владимире — Всеволод, Мстислав — в Тмутаракани. Княжеский род Владимира Святославича держит в своих руках всю Русскую землю. Именно поэтому сыновья выполняют роль своеобразных посадников<sup>104</sup>, которые должны давать «урок» Киеву. Как только та или иная земля попадала в руки князя, то сразу же проявлялась двойственность положения владельца: он — либо бунтовщик против воли отца, либо — сторонник борьбы за сохранение отчины в одних руках любой ценой.

Не существовало никакого сколько-нибудь отлаженного механизма передачи по наследству владений Русской земли, закрепленного в сознании людей. Нет механизма овладения собственностью — нет и власти. Это хорошо видно по тому, как развивались события дальше, когда Владимиру Святославичу предстояло решать, кому оставить верховную власть. Неизвестно, каким был его выбор, и был ли, но власть в государстве после смерти Владимира в 1015 г. захватывает Святотопок<sup>105</sup>. И незамедлительно начинает борьбу за единовластие, добиться которого можно лишь уничтожив всех претендентов...

А.Е.Пресняков открыл двойственную природу «отчины» в киевский период истории. Говоря о мятежных князьях, он писал: «Если их проявления при жизни отца носили печать бунта против отцовской власти, то после его смерти они могли опереться на общеправовой факт семейных разделов унаследованной отчины или вызвать упорную борьбу — вне вся-

ких общинноправовых норм — против распада отчины, за сохранение ее единства в руках одного владельца». В общинноправовых нормах того времени, отмечал ученый, не было способов для организации семейного владения «вне либо патриархальной родительской власти, либо вполне нераздельного владения, общего для сонаследников, которые ничего в нем не считали бы своим личным». Два пути открывались перед князьями-Рюриковичами, две возможности: «восстановление единства и целостности владения путем борьбы и уничтожения родичей или распад, дробление на ряд отдельных, независимых друг от друга волостей-княжений»<sup>106</sup>.

Итак, перспектива перехода от общеродовой собственности к семейной («отчинной») вела к распаду молодой государственности, и «ряд» Ярослава Мудрого, полагал А.Е. Пресняков, — ничто иное, как стремление избежать естественного последствия раздела.

Под 6562 годом читаем в Повести временных лет: «Преставися великий князь Русьский Ярославъ. И еще бо живушю ему, наряди сыны своя, рекъ имъ: «Се аз отхожю света сего, сынови мои: имейте и собе любовь, понеже вы есте братья единого отца и матери; да аще будете в любви межю собою, Бог будет в вас, и покорить вы противныя подъ вы, и будете мирно живуще; аще ли будете ненавидно живуще, в распряхъ и которающесе, то погыбнете сами и погубите землю отецъ своихъ и дедъ своихъ... Се же поручаю в собе место столь старейшему сыну моему и брату вашему Изяславу Киеву, сего послушайте, якоже послушайте мене, да той вы будете в мене место; а Святославу даю Черниговъ, а Всеволоду Переяславль, а Игорю Володимерь, а Вячеславу Смолинескъ». И тако раздели имъ грады, заповедавъ имъ не преступати предела братня, ни стонити, рекъ Изяславу: «Аще кто хоцетъ обидети брата своего, то ты помагай его ж обидять»; и тако уряди сыны своя пребывати в любви». Ярослав делит земли и одновременно пытается сохранить семейный союз, напоминая им о их родстве.

Как видно по тексту, главная обязанность Изяслава — помогать тому из братьев, кого захотят обидеть, но это еще не значит, что к нему переходила патриархальная власть; он — лишь глава братского союза. В «ряде» Ярослава нет даже попытки установить порядок преемства во владении землями и княжествами.

Каковы же последствия этого «ряда»? Русская земля не распалась, напротив — сохранила единство, но носителем этого единства не стал старший брат, он не стал старшим в роде, не занял место отца. Некоторое время действует триумвират старших Ярославичей. Они выпускают из тюрьмы своего дядю Судислава, втроем воюют со степняками, наконец, втроем создают устав, вошедший в состав Русской правды. — См.: Пресняков А.Е. Княжое

право в Древней Руси. Очерки по истории X—XII столетий. Лекции по русской истории. Киевская Русь. М., 1993.

Именно в этой попытке противостоять распаду уже видны *ростки* будущей удельно-вотчинной системы. «Долгое владычество старших Ярославичей создало... представление, что они трое — единственные преемники отца. И летописный пересказ постановлений Любецкого съезда отражает ту же точку зрения. Он знает только *три отчины*: Изяславлю, Святославлю и Всеволожу, а волости, доставшиеся младшим князьям, считает **данным по воле** Всеволода. Так же смотрит и Святополк Изяславич, полагая, что Давид и Ростиславичи владеют его, Святополка, отчиной»<sup>107</sup>.

«В лето 6605. Придоша Святополкъ, Володимеръ, Давыдъ Игоревичъ, и Василко Ростиславичъ, и Давыдъ Святославичъ, и брат его Олегъ, и сняшася Любичи на устроенье мира, и глаголаша к собе, реще: «Почто губим Русьскую землю, сами на ся котору деюще? А Половцы землю нашу несутъ розно и ради суть, оже межю нами рати; да ныне отселе имемся по едино сердце и блюдемъ Русские земли. Каждо да держит отчину свою: Святополкъ Киевъ Изяславль, Володимеръ Всеволожь, Давыдъ и Олегъ и Ярославъ Святославлю; а имже роздаять Всеволодъ города, Давыду Володимеръ, Ростиславичема Перемышль Володареви, Тербовль Василкови». И на томъ целоваша крестъ: да аще кто отселе на кого будеть, то на того будемъ вси и крестъ честный; рекоша вси: «да будет на нь и вся земля Русьская»; и целовавшиеся поидоша во свояси».

В этом тексте отсутствует само представление о единстве владения Ярославичей и старейшинстве над князьями киевского князя. Так было положено начало раздельного, отчинного владения. Русская земля не являлась, в нашем понимании, единым государственно-территориальным организмом. Скорее, это была федерация земель; распад ее потому вполне закономерен.

Старейшинство «в отца место», о котором говорится в «ряде» Ярослава могло иметь силу, но лишь при одном условии: что в сознании людей присутствует представление о том, что старший брат — глава рода, имеющий права на власть и собственность. Однако «простые вещи» — самые трудные: сознание человека древнерусского еще не готово было к такому революционному повороту в собственном бытии. Ярославичи держат свои владения при помощи внутрисемейного раздела земли, и если у

главы семьи отнимают владение, то и сыновья лишаются волостей: Изяславичи теряют семейные владения с изгнанием отца, Святославичи — с возвращением Изяслава<sup>108</sup>. Вероятно, многие обстоятельства препятствовали воплощению в реальной практике мысли о первенстве старшего сына в роде, но одно из главных заключалось в том, что каждый князь был чрезвычайно крепко связан с традициями городских собраний, нередко принимавших решение о том, кто будет у них князем. Вечевые традиции оказывали противодействие новым формам организации власти. Только мощный катаклизм — нашествие иноплеменников — могло оказать и в реальности оказало воздействие на возникновение иной структуры княжеской власти и городского управления (см. подробнее гл. 3). Идея старейшинства в прежнем виде себя изжила окончательно после того, как в 1169 г. Андрей Боголюбский разгромил Киев. Владимирский князь заставил признать за собой такое старейшинство, которое ограничивалось Северо-Востоком Руси и правом распоряжения киевским престолом: в дела иных земель Андрей Боголюбский и не собирался вмешиваться. По остроумному замечанию В.О.Ключевского, «княжеское старшинство, оторвавшись от места, получило личное значение». В домонгольской Руси существовала своя терминология для определения отношений внутри одного большого рода. Все князья — «братья». Слово «брат» во второй половине XII в. обретает новое значение: брат тот, с кем можно жить в союзе. Договорное братство пришло на смену эпохе договорного старейшинства, когда братья подчинялись воле отца...

Итак, в эмбриональной форме модель удельно-вотчинных отношений существовала в эпоху перехода, условно говоря, от старейшинства к частно-семейной «отчине». В целом же можно сказать, что княжеская власть не нашла формулу распоряжения в отношении всей Русской земли<sup>109</sup>.

### Русско-монгольский синтез

Огромное влияние на формирование удельно-вотчинной системы оказало монгольское право и сама монгольская система властвования.

Отметим характерные особенности этой модели. С образованием Монгольского государства постепенно выделился один род, который подчинил себе другие роды и закрепил свою власть над всей территорией. Процитируем Рашидаддина: «Чингиз-хан был ханом, господином

соединения планет, самодержцем земли и времени, все племена и роды монгольские из родных и чужих стали его рабами и слугами...»

Фазлаллах ибн Абу-ль-Хайр Хамадани (1247—18.07.1318) — иранский историк и государственный деятель; в 1298—1317 гг. визирь монгольских ильханов Газан-хана и Ульджайту-хана. Был крупным землевладельцем. Осуществлял борьбу с децентрализаторскими тенденциями в государстве. Рашидаддин — ученый с энциклопедическими знаниями в разных областях: он и медик, и ботаник, и теолог. Из трудов Рашидаддина особую ценность представляют его исторические сочинения («Джами ат-таварих» и др.), в которых излагалась история монголов от Чингисхана до создания государства Хулагуидов в Иране в 1304 г. Рашидаддин был ложно обвинен в отравлении хана и казнен. — См.: *Джами ат-таварих*. Баку, 1957; Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. 1. Кн. 1—2. М.; Л., 1960. Т. 2.

Основным компонентом древнемонгольского общества был род — союз кровных родственников. Род бы экзогамным — никто из членов одного рода не мог жениться или выйти замуж за «своего», а потому все браки имели межродовой характер. Монгольский род был также агнатным, т.е. имеющим одного общего предка. И даже когда оказывалось, что в результате саморазвития родов некоторые из них считали одно и то же лицо своим общим предком, браки запрещались, ибо и такое — явно мифологическое родство — считалось кровным. Не было монгола, который не знал бы «роду и племени»: мать и отец никогда не забывали объяснить своему ребенку его происхождение<sup>110</sup>.

У праматери многих монгольских родов, Алун-гоа, было пять человек детей: двое старших родились тогда, когда еще был жив ее муж, Бодонкар, трое остальных — после его смерти. Предание гласит, что трое детей родились от небожителя или Неба. Роды, к одному из которых принадлежал Чингисхан, восходили к младшему сыну Алун-гоа. Этот род считался каким-то особым: его представители могли вступать в брак с потомками других детей Алун-гоа. При этом все роды, которые считали себя потомками одного предка, Бодонкара, признавались кровными родственниками. За женой порой приходилось ездить в далекие края: отец Чингисхана, Йесутей-багатур, нашел жену своему старшему сыну в Гоби, за рекой Керулен, в большом отдалении от собственных кочевий. Монголы следили за чистотой кровных уз. Жена Чингисхана, Борте, была захвачена меркитами в плен, будучи якобы беременной. Меркиты отдали ее в жены силачу Чилгэру; когда же ее освободили из плена, она родила сына,

ему дали имя Чжочи — он был признан сыном Чингисхана, хотя толки на этот счет велись и не давали покоя. Так, когда Чингисхан завел разговор об этом с сыновьями, Чагатай, второй его сын, сказал: «Отец! Ты спрашиваешь Чжочи, не ему ли ты хочешь передать наследство? Но он принесен от рода меркитов; неужели мы позволим ему управлять нами?»<sup>111</sup>.

Каждая семья владела своим индивидуальным имуществом. Достояние отца или матери обязательно делилось между сыновьями, причем младшему сыну предоставлялись особые права. Ему доставалось основное имущество отца, хотя власть передавалась по наследству сыну старшему. Пастбища, т.е. сама территория рода, были в общем владении.

Возвышение одного рода не проходило мирно: межродовые столкновения чаще всего приводили к тому, что род-победитель объявлял род побежденных своими рабами. Такие подчиненные роды сохраняли отчасти свое имущество, пользовались известной личной свободой, но при этом подчинялись они не отдельному лицу, а **целому роду или его ветви**. Главная обязанность побежденного рода — служить победителю и в мирное, и в военное время. Смысл службы — в совместной кочевке со своим владельческим родом. Если это охота — участвовать в облавах и загонах животных. Если война — идти первыми... Отношения между такими родами могли даже напоминать союз близких родственников. В век образования Монгольского государства, благодаря войнам и набегам, появляется множество таких служебных родов — на смену родовым отношениям приходят отношения господства и подчинения.

Вот как происходил этот процесс в миниатюре, на примере рода самого Чингисхана. Его отец, Йесугей-багатур, отделяется от других линий своего рода-племени и образует свой, отдельный, род. В подчинении у этого нового рода оказываются другие роды (служебные), которые вливаются в новое образование. Йесугей-багатур ведет себя обычно, когда ему необходимо, заключает договор о побратимстве с другим родом (как это произошло в случае с керентами), в другой ситуации нападает и подчиняет монголов на условиях службы его роду. Однажды Йесугей-багатур вынужден был заехать к татарам, у которых была пирушка: по обычаям того времени, не остановиться было нельзя, таким был ритуал. Татары, вспомнив прежние обиды, подмешали в пищу яд, и Йесугей-багатур умер<sup>112</sup>. После его смерти распался тот конгломерат, который держался во многом благодаря личности Йесугей-багура. Уходят сначала родственники («братья Тайчиуты»), затем и вассалы: в распоряжении оставшейся семьи остаются лишь немногие слуги да скудное кочевое хозяйство.

Но подрастает Темучин, старший сын Йесугея-багатура. Мать не забывает напоминать ему о высоком его происхождении и обиде, которую нанесли семье «братья Тайчиуты». Темучин собирает народ, восстанавливает союз родственников, подчиняет слабые роды.

Необходимость обезопасить свои кочевья от нападений приводит многие монгольские роды к объединению во главе с кааном. Этот титул не был тогда особым. Им обозначали просто власть вождей нескольких объединений. Кааном на особых советах — курултаях — избирали, чаще всего, того, кто способен был осуществлять захватническую деятельность. Обычно каан ставился во время войны. Так, главари аристократических родов: Алтан (младший сын Хутула, который являлся кааном у разных родов Кият-Борджигин), Хучар (старший сын Некун-тайши, видный родович из Борджигин), Сача (представитель рода Джурки), согласно «Сокровенному сказанию», объявили Темучину: «Мы хотим провозгласить тебя царем (кааном). Когда ты будешь царем, то в битвах с многочисленными врагами мы будем передовыми, и если полоним прекрасных девиц и жен, да добрых коней, то будем отдавать их тебе. В облавах на зверей мы будем выступать прежде других и пойманных (нами) зверей будем отдавать тебе. Если мы, в ратных боях, преступим твои приказы или, в спокойное время, повредим делам твоим, то ты отними у нас жен и имущество и покинь нас в безлюдных пустынях»<sup>113</sup>.

«Сокровенное сказание» («Тайная история монголов») — монгольская историческая хроника. Написана она была в середине XIII в. неизвестным автором. «Сокровенное сказание» содержит сведения о генеалогии рода Борджигин, из которого происходил Чингисхан, его биографии и времени правления хана Угедея. Текст «Сокровенного сказания» был переведен на китайский язык. Монгольский оригинал до нас не дошел. В XIX в. русский ученый П.И.Кавфаров реконструировал монгольский текст «Сокровенного сказания». — См.: *Юань-чао би-ши* (Секретная история монголов). М., 1962.

Этот процесс объединения племен должен был неизбежно завершиться победой сильнейшего рода. Чингисхан привлекал на свою сторону степную аристократию, которая была крайне заинтересована в установлении твердого порядка внутри кочевий. Но вместе с тем он вступил во враждебные отношения почти со всеми племенными вождями монголов, победил Ван-хана, покорил вождей найманов, меркитов, Джамугу, вождя племени ойратов. Самые видные представители аристократических родов,

Алтан, Хучар и Сача, которые выбирали Чингиса в кааны, погибли от его руки.

Чингисхан шел к созданию своего «улуса». Слово это буквально означает «народ, образующий государство-владение»<sup>114</sup>. Создав свою кочевую державу, Чингисхан стал, по обычаям кочевников, делить государство на уделы между своими сыновьями и близкими родственниками. Чингисхан выделил уделы только членам своей собственной семьи. Государство — достояние главы рода, который создал державу.

Б.Я.Владимирцев отмечал, что произошло перенесение понятий о родовой собственности на категорию «народ-государство». Именно с этим историческим обстоятельством напрямую связано монгольское право наследования собственности: государственная территория, принадлежащая одному роду, делится на уделы между членами правящей семьи. «Нам не известно ни одного случая, — писал Б.Я.Владимирцев, — когда бы не кровно связанный с родом Чингисхана был бы принят тем или другим образом в среду царевичей и сделался бы членом их «золотого рода»... Тайши, чинсанги и зайсанги, как бы могущественны они ни становились, никогда не могли и мечтать войти в род Чингиса: тайджи надо было родиться, родство по женской линии не давало никаких прав в этом отношении. Поэтому монгольским ханом, владыкой всех монголов, мог быть только потомок Чингисхана, создавшего империю — державу для себя и своего рода»<sup>115</sup>. Все остальные племена и роды, вошедшие в состав монгольской империи Чингисхана, становились слугами его рода.

Итак, государственная территория — достояние рода — делилась на уделы между членами семьи, которыми считались: дети хана, жена и мать, а также родные братья. В.В.Трепавлов уточнил, что такое «род»: «Вся держава, созданная в ходе войн, рассматривалась как сфера управления одной-единственной ветви рода борджигинов»<sup>116</sup>.

Как отметила Т.Д.Скрынникова, автор новейшего труда о Монгольской империи XIII в., «основным принципом социальной организации монголов является генеалогия, подтверждавшая членство в этом социальном единстве; членство в клане определяло доступ к пастбищам и распределение ресурсов. Генеалогия была инструментом регулирования социальных связей, определяла иерархию и легитимировала отношения власти и властвования»\*.

---

\* Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингисхана. М., 1997. С. 27.



Природа монгольского «пожалования» заключалась в том, что, по словам Плано Карпини, «все настолько находится в руке императора, что никто не смеет сказать: *«Это мое или его»*, но все принадлежит императору», — а потому любой владелец получал как бы часть родовой собственности семьи монгольского хана во временное пользование\*.

Плано Карпини — латинизированный перевод фамилии итальянца из города Перуджи Джованни дель Пьяно-Карпини. Родился он в начале 1180-х гг. в богатой семье. Был другом основателя знаменитого ордена нищенствующих монахов, Франциска Ассизского (1182—1226). В Монголию Плано Карпини отправился уже будучи опытным дипломатом и папским прелатом — официальным представителем папы римского Иннокентия IV в нехристианских странах. Плано Карпини выехал 16 апреля 1245 г. из Лиона. Он ехал через Чехию и Польшу, далее двигался по Днепру, Дону и Волге. Прибыл в ставку к Батыею, оттуда отправился в Каракорум — к великому каану. Весь путь в главную ставку монголов занял три с половиной месяца. Покинул Каракорум Плано Карпини 13 ноября 1246 г. Его сочинение — первое оригинальное произведение европейца, своими глазами увидевшего внутренний мир Монгольской империи. — См.: *Джованни дель Плано Карпини. История монголов*. М., 1997.

Любопытно, что слово «пожаловати» является калькой тюрского слова «soyurga». Ряд лингвистов считает, что это слово происходит от tsoyur(g)a; в его основе китайский корень ts'i (материнская любовь) и тюркский суффикс -irqa/-urqa/-irga. Монгольский термин «сойургал» в XIII в. означал пожалование государя служи́мому человеку в самом широком смысле. Источники XIV—XV вв. фиксируют то, что сойургалом называют особый вид земельного владения, которым жаловался человек за службу. Сойургальное владение было наследственным и предполагало наследственную службу одной династии; оно обладало иммунитетом, который защищал это владение «по горизонтали» — от соседних владельцев, которым не разрешалось вмешиваться в управление сойургальной территорией. Иммунитет «по горизонтали» не означал, что это владение нельзя было отнять у владельца (в отношениях «по вертикали»), если по каким-либо причинам прекращалась служба. Владелец сойургала должен был поставлять вооруженных людей в войско сюзерена. Сойургальное владение

---

\* Скрынникова Т.Д. Указ. соч. С. 29.

ние могло переходить к боковым ветвям тех служилых людей, которые остались без прямых наследников<sup>117</sup>.

Г.А.Федоров-Давыдов отмечал, что Чингисхан «завещал сыновьям требовать ежегодной явки вассалов к хану для утверждения держаний... Яса Чингисхана подчеркивала полную зависимость монгольской знати от каана. Никакой феодальной автономии, полная власть каана над всеми слоями аристократии, над всеми держателями улусов — таков лейтмотив этих положений Ясы»<sup>118</sup>.

Яса Чингисхана (яса — тюркская форма монгольского «джа-сак», буквально: закон) — свод постановлений, который был обнародован сразу же после избрания Чингисхана великим кааном на съезде кочевой знати в 1206 г. Яса — памятник кодифицированного монгольского обычного права. Текст Ясы Чингисхана не сохранился, известны лишь фрагменты позднейшего происхождения.

В силу того, что власть и собственность находились в руках одного рода, традиция наследования вскоре обнаружила свою природную амбивалентность, существуя в пределах двух типов передачи власти: от отца к сыну, либо от брата к брату. Горизонтальное право наследования «опиралось на старые традиции, рассматривавшие улус Джучи как достояние всего рода, а потому считавшие, что права на престол имеют все те члены его рода, которые оказываются старшими»<sup>119</sup>.

В конце XIII в. усиливаются децентрализаторские тенденции в самой Монгольской империи, власть джучидского хана становится фактически самостоятельной, независимой от власти великого каана. Постепенно побеждает принцип наследования от отца к сыну, способствующий установлению единодержавия. «Аппарат имперских чиновников, созданный для сбора с Руси, — пишет Г.А.Федоров-Давыдов, — теряет свое значение. «Выход» поступает теперь к джучидскому хану. Русские князья... получают от них вместе с ярлыком финансовый реестр для сбора золотоордынской дани».

История Северо-Восточной Руси XIII—XIV вв. тесно связана с историей государства Джучидов. При Узбеке и Джанибеке это государство достигает в своем развитии кульминации. Возрастают роль и значение центрального аппарата власти, могущество и сила хана. Русские князья подчиняются теперь Джучидам.

Уже при хане Менгу-Тимуре в конце XIII в. произошло фактическое отделение джучидских ханов от великого каана. С одной стороны, это был

распад целого рода, но с другой — резкое укрепление позиций одной ветви этого рода. «Цепная реакция» этого распада-усиления приведет Золотую Орду к тому, что в ее недрах родится Русское государство...

Г.А.Федоров-Давыдов обращает внимание на факт чрезвычайно важный и вместе с тем не оцененный по достоинству отечественными историками: в начале XIV в. в Золотой Орде «на местах создаются династии областных правителей»<sup>120</sup>.

Формирование их не могло не идти в соответствии с монгольскими представлениями о власти и собственности. По всей видимости, это был момент едва ли не прямой рецепции монгольской системы, ибо местные династии получали право наследования<sup>121</sup>. Подобный же поворот к утверждению наследственного права местных правителей произошел также и в Северо-Восточной Руси XIV в. Можно даже достаточно точно определить один из хронологических моментов: в 1339 г., как уже упоминалось, Иван Данилович Калита ездил в Орду со своей духовной грамотой, получившей одобрение хана.

Развитие удельно-вотчинной системы в Северо-Восточной Руси показало генетическую близость ее как с древнерусской, так и с монгольской моделями власти и собственности. Но *решающее значение* в утверждении этой системы имела включенность северо-восточных земель в Монгольскую империю. Род Ивана Калиты как бы повторил в миниатюре путь монгольского общества к империи Чингисхана, создавшего государство для себя и своей семьи...

### Московские князья

По признанию летописи, Москва во второй половине XIV в., «надеяся на свою великую силу», начала русских князей «приводити в свою волю». На неповинующихся «воле» стали «посягати злобою». Для московских князей XIV в. главная проблема — овладение Владимирским великим княжением. К тому моменту, когда умер великий князь Иван Иванович Красный и на престол вступил девятилетний Дмитрий Иванович, великое княжение никому из русских князей не принадлежало: оно контролировалось Ордой, которая не допускала превращения владимирских земель в наследственные. Иван Иванович владел территорией, в несколько раз превышавшей размер собственной «отчины» — Московского княжества. Владимирское великое княжение передавалось во временное пользование<sup>122</sup>. Только услужливый и покорный князь мог пользоваться этой землей. Владелец

княжества Владимирского становился — в глазах ордынцев — старшим в роде. Он руководил внешней политикой, возглавлял объединенные вооруженные силы и собирал с русских земель «выход» для Орды. Само Владимирское княжество было богатейшим и одним из самых больших в этом регионе. Владимир, Юрьев-Польский, Ярополч, Переяславль — основные его центры. Впервые документально великое княжение названо «отчиной» московских князей в московско-литовском соглашении 1371 г.: «...тферичем нет дел в нашей очине, в великом княжении». Признание хотя и важное, но не окончательное, ибо последнего слова не сказала сама Тверь.

Решающую роль в качественном росте могущества московской династии Калитичей сыграл 1375 год. Годом раньше в Переяславле собрался общекняжеский съезд, среди участников которого не было тверского князя. Скоро выяснилось, что не случайно. Весной 1375 г. в Тверь перебежали из Москвы Некомат, крупный гость, торговавший с Востоком, и сын последнего московского тысяцкого Иван Вельяминов. Тверской князь послал их в Орду для получения ярлыка. С этим поручением перебежчики справились, и 13 июля ярлык был в руках Михаила Александровича. Не желая терпеть соперничество, московский князь начал войну с Тверью. В походе приняли участие те князья (княжеские ветви), которые так или иначе согласились служить московскому роду Калитичей. Среди них серпуховской князь Владимир Андреевич, нижегородский Дмитрий Константинович, ростовский и ярославский князья, а также молодожский, белозерский, стародубский и даже тверской князь Василий Михайлович Кашинский. По сути дела, в походе приняли участие все князья Северо-Востока Руси.

1 сентября 1375 г. был заключен мир с тверским князем, который признавал себя «младшим братом» московского князя. Он не мог претендовать на великое княжение Владимирское, которое признавалось наследственным достоянием Дмитрия Ивановича; замышлять, как тогда говорили, «лихо» против великого князя; вести самостоятельные военные действия, а также внешнюю политику. Наметился исторический поворот в превращении основных князей-соперников Калитичей в князей, выполняющих службу одной и единственно правящей на Северо-Востоке Руси династии — московской.

В русско-монгольских конфликтах XIV столетия можно увидеть все нюансы отношений власти и собственности в Орде и на Руси. В начале 60-х годов XIV в. единое золотоордынское государство раскололось на две

враждующие части. Границей между ними стала Волга. Если в левобережной орде со столицей в Сарай ал-Джежид происходили бесконечные усобицы с частой сменой правителей, то правобережная орда отличалась стабильностью. Там правил Мамай при ханах-марионетках: с 1361 по 1369 г. то был Абдуллах, с 1369 по 1375 г. — Мухаммед-Булак, затем Тулунбек до 1379 г. Эта орда занимала территорию Северного Кавказа, Причерноморья, Крыма, междуречья Волги и Дона. Мамай в ней — беклярибек, т.е. вассал хана и высший государственный чиновник. Первое нападение на Русь он совершил в 1373 г., а через год в летописях появилось такое сообщение: «А князю великому Дмитрию Московьскому бышет розмирие с Тотары и с Мамаем». Видимо, причиной «розмирия» могли послужить какие-то требования Мамаю, которые Дмитрий Иванович не хотел выполнять. В том же 1374 г. собрался княжеский съезд, на котором главную роль играл князь московский. Судя по всему, на этом съезде решался вопрос об отношении именно к Мамаю. Он отличался многими достоинствами настоящего средневекового правителя: был жесток, хитер, умен, изворотлив. Лишь один объективный «минус» не позволял ему стать ханом Золотой Орды: он — не чингизид, в нем не текла «царская» кровь. Судя по всему, в «розмирии» русских князей (кроме всего прочего) могла не устраивать, прежде всего, эта деталь: Мамай не «царь», а вассал хана, т.е. равный Дмитрию Ивановичу в иерархии единого тогда для них обоих государственного образования<sup>123</sup>. Подчинение великого князя могущественному беклярибеку могло осуществиться лишь насильственно, иначе русская сторона теряла собственный авторитет и достоинство. Не случайно в синхронных событиям летописных текстах Мамай демонстративно назван «князем», а новгородская летопись с сарказмом писала о нем: «... разгордевся, мнев себя аки царя»<sup>124</sup>. Некоторые историки допускают, что в конце концов Мамай начал править от своего имени, ибо Тулунбек последний раз упомянут в 1379 г., а в Куликовской битве при Мамае не было хана. Так это или нет — сказать трудно. Во всяком случае, вполне допустимо, что в поведении Дмитрия Ивановича было недовольство тем, что Мамай, узурпировав власть, нарушал привычные взгляды на господство и подчинение в государстве. Русские князья не только принимали «правила игры», но и осознавали законность по-монгольски; ведь именно эта модель синтеза власти и собственности утверждалась на Руси.

Не забудем то обстоятельство, что Мамай, борясь с Русью, имел сильного соперника в лице Тохтамыша, потомка хана Джучи. Придя к власти, тот сразу послал своих представителей на Русь объявить, что

победил «супротивника своего и их [русских. — А.Ю.] врага Мамаю». Обратим внимание: «своего и их», т.е. общего врага. Тохтамышевых послов, сообщивших о гибели Мамаю, князя отпустили с «честью и с дарь», а «на зиму ту и на ту весну» отправили своих послов к Тохтамышу «со многими дарь». С дарами, а не выходом! Разница велика — дары возили в Крымское ханство и в XVI в., но это не означало зависимости<sup>125</sup>. Таким образом, несмотря на борьбу с «общим» врагом — Мамаем, пути Орды и русских князей стратегически уже разошлись навсегда. Доказал это разгром русских земель Тохтамышевой ратью в 1382 г., после чего Русь возобновила уплату «выхода». Не был ли этот поход ордынским ответом русским князьям, осмелившимся предлагать вместо регулярной дани подарки? Но путь к осознанию свой самости в государственном отношении нелегок. Пока еще существенной была иерархия русско-монгольского государственного образования. Вот что писал Рогожский летописец о психологических нюансах поведения Дмитрия Ивановича, узнавшего о походе на Русь Тохтамыша: «То слышав, что **сам царь** идет на него с всею силою своею, **не ста на бои противу его, ни подня руки противу царя**, но поеха в свои град на Кострому». Противоречие эпохи в том и заключалось, что из «своих», привычных для русских князей, монгольские «цари» постепенно превращались в «чужих»<sup>126</sup>: этот процесс растянулся еще на сто лет. В «Повести о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича» «злочестивому» Мамаю находится аналог — русский князь Святополк, который в XII в. убил братьев Бориса и Глеба, войдя в историю как «окаянный» преступник. Мамай, таким образом, включен в контекст русской истории, в XIV в. он ей не чужероден.

### Типология конфликтов

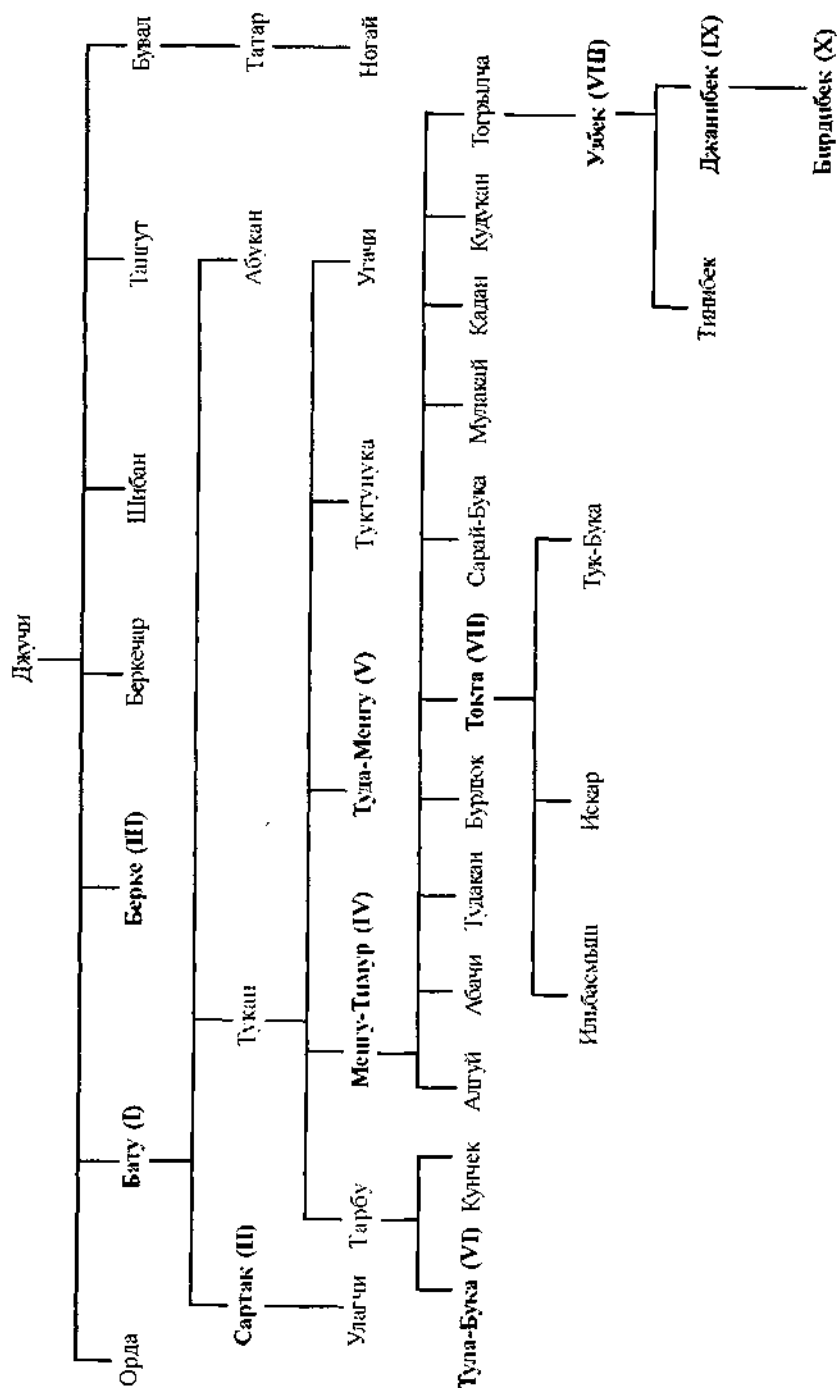
Обратим внимание на типологию внутренних конфликтов и в Орде, и на Руси XV в.: ссоры происходят в семье, в противоборство вступают чаще всего братья или венценосный племянник и дядья. Не обращалось внимание на то, что **общность моделей власти и собственности** в Монгольской империи и на Руси породила и общую тенденцию в политическом противоборстве: оно шло вокруг прав на власть и ее наследование: либо от отца к сыну, либо от брата к брату. Этот тип конфликтов был естественен для утвердившейся системы властвования. Многоплеменное государство, созданное путем насилия, не могло иметь глубоких социально-экономических связей с народами побежденных стран и потому нужда-

лось в создании такого порядка, при котором «отдельный представитель правящего дома был бы не только улусным феодальным сеньером, но и членом династии. Этот порядок не давал бы возможности одной какой-либо ветви закрепить за собой престол, а также не давал бы возможности одной ветви правящего дома укрепиться в каком-либо уделе и сделать его своей вотчиной»<sup>127</sup>.

Итак, противоборство осуществлялось внутри одной правящей семьи. После смерти Бату в 1256 г. престол перешел к его сыну — Сартаку. Против него выступил его дядя — брат Бату, Берке, который захватил власть, когда Сартак был у Великого каана. К этому моменту выявились интересы противоборствующих сторон. Сартака поддерживал Менгу-каан, на стороне Берке — мусульманская верхушка городов. Сартак вскоре умер и Менгу-каан стал оказывать покровительство его сыну Улагчи и вдове Сартака Боракчин. Менгу-каан выступил как защитник принципа передачи власти и собственности от отца к сыну. Мусульманское купечество поддерживало Берке, потому что он, в отличие от христианина Сартака, был мусульманином и выступал за создание централизованного государства, которое бы противостояло политическому давлению джучидской аристократии, к тому же в основном языческой. Берке победил, но за принцип передачи власти от отца к сыну продолжили борьбу другие: в частности, вдова Бату требовала, чтобы джучидский престол был отдан внуку Бату Туда-Менгу. Новое обострение борьбы относится к 1282—1283 гг.: на ханский престол вступил Туда-Менгу, сын Тукана и брат Менгу-Тимура и Тарбу. Против Туда-Менгу выступили сыновья его братьев: племянники свергли дядю. Ханом на престоле становится наследник Менгу-Тимура, Тулабука, сын старшего брата Менгу-Тимура. В 1287—1291 гг. начинается новый этап борьбы. Токта выступил против братьев и кузенов. Он уничтожает своих соперников и становится единственным правителем Джучидского улуса. В конце XIII в. разворачивается борьба Токты и Ногая. Ногай был в 1299—1300 гг. убит... Токта стал контролировать всю территорию улуса Бату. Он тотчас произвел перераспределение улусов. Казалось бы, можно теперь успокоиться, но у Токты остаются собственные братья, готовые в любой момент напасть, живы дети и внуки Ногая. Впрочем, после смерти некоторых из них жизнь Токты успокаивается...

Эпизоды этой борьбы демонстрируют важную закономерность: претендентами выступают, с одной стороны, дядя, старший в роде, с другой — племянник. Если Токта — носитель идеи преемственности власти от отца

## ГЕНЕАЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА НЕКОТОРЫХ ПОТОМКОВ ДЖУЧИ\*



\* Выделены ханы. Цифры рядом с их именами показывают очередность правления.



к сыну, то Ногай выступал за старые традиции, согласно которым старшинство определяется в более широкой среде царевичей, братьев, кузенов и дядей умершего хана, при которых решающую роль играет курултай, а значит, весь род Джучидов<sup>128</sup>.

То, что мы называем «феодальной войной второй четверти XV в.», не было уникальным проявлением русской истории; причины этой войны были естественны и типичны для всей Передней и Средней Азии...

Особо заметим, что начало феодальной войны на Руси было связано с тем, что по-разному толковали завешание Дмитрия Ивановича, великого князя Московского. После смерти его сына Василия Дмитриевича (27 февраля 1425 г.) на престол вступил десятилетний Василий Васильевич (род. 10 марта 1415 г.) Сразу же возникла острая ситуация. Кому наследовать власть, если живы еще родные братья умершего князя: Юрий, Андрей, Петр и Константин Дмитриевичи? Старший в роде, Юрий Дмитриевич, стал претендовать на великое княжение. Тем более, что порядок передачи власти не был четко определен завешанием Дмитрия Донского. Правда, когда писалась духовная, у Василия Дмитриевича еще не было детей. Текст завешания можно было толковать двояко. Юрий Дмитриевич настаивал на том формальном обстоятельстве, что наследником удела Василия Дмитриевича (а значит и великокняжеского престола!) должен стать следующий по старшинству брат умершего великого князя. Что, надо сказать, соответствовало завещательным нормам всего XIV в.: Иван Иванович, отец Дмитрия Донского, стал великим князем после смерти своего старшего брата Семена Ивановича. Другая интерпретация сводилась к тому, что при Василии Дмитриевиче стал складываться новый порядок престолонаследия: от отца к сыну. Смерть Василия Дмитриевича обнажила противоречия внутри «гнезда Ивана Калиты», — внутри правящего рода.

То, что монгольский тип синтеза власти и собственности уже своеобразно закрепился в сознании людей, видно по реакции московских служилых людей на приход в Москву Юрия Дмитриевича Галицкого в 1433 г. Племяннику он дал в удел Коломну. Но как только туда прибыл великий князь, к нему тотчас же устремились московские служилые люди: «...князи же, и бояре, и воеводы, и дети боярские, и вси дворяне не повыкли галичским князем служить», — говорится в летописном своде конца XV в. В той же тональности сообщение Ермолинской летописи: «...москвичи же вси, князи, и бояре, и воеводы, и дети боярские, и дворяне, от мала и до велика, вси поехали на Коломну к великому князю, не повыкли бо служить уделным князем». Юрий Галицкий вынужден был уйти из Москвы и уступить власть великому князю, потому

что создана была уже система власти, которая предполагала, что служить выгоднее одному роду, ибо возникала, прежде всего, корпоративная связь великого князя как представителя определенной семьи с жалуемыми служилыми людьми.

Симптоматично, что первое функциональное упоминание слова «пожаловал» в завещаниях (речь не идет о договорных грамотах, отличавшихся собственной традицией и спецификой оформления) великих и удельных князей фиксируется в духовной галицкого князя Юрия Дмитриевича: «А чем **мя Бог пожаловал и царь** [монгольский хан. — А.Ю.], Дмитровым, и с Московскими волостми, и с селы, что было за Петром, **чем его отец мон благословил**»<sup>129</sup>.

Духовная грамота Юрия Дмитриевича была составлена между концом июня 1432 — 25 апреля 1433 г. В ней князь завещал сыновьям свои владения: Василию Косому — Звенигород, Дмитрию Шемяке — Рузу, Дмитрию Меньшому — Галич и Вышгород. Совместно им полагалось владеть жребием отца в Москве, Вяткой и Дмитровым. — См.: Зимин А.А. Витязь на распутье. М., 1991.

Любопытна сама история этого царского пожалования. В 1431 г. в Орду, в ставку монгольского хана отправились Василий II Васильевич и его дядя Юрий Галицкий, чтобы решить вопрос о власти. Весной 1432 г. началось разбирательство княжеского спора. Московская сторона нашла убедительные аргументы: Василий Васильевич ищет не просто великого княжения, а «твоего улуса, по твоему цареву жалованью и по твоим девтерем и ярлыком». Идя на признание великого княжения «пожалованием», московская сторона — по понятиям того времени — признавала верховную власть монгольского хана над всей территорией Северо-Восточной Руси.

Улу-Мухаммеду, конечно, было приятно слышать, что Василий Васильевич сидит «на твоём жалованье», неся службу «тебе, своему государю, волному царю», но «жалованье» государя предусматривало целую систему взаимоотношений, и главное в них заключалось в том, что «земля» давалась верховным распорядителем, ханом, за верную службу<sup>130</sup>.

Судебное разбирательство закончилось компромиссом: Василий Васильевич сохранял за собой великое княжение, Юрий Галицкий получал ярлык на княжение в Дмитрове, до этого принадлежавшее брату Юрия Петру (умершему в 1428 г.; тогда владение стало выморочным). Юрий просил придать к его вотчине Дмитров. Его поддержала некоторая часть ор-

дынской аристократии. Против этого выступил И.Д. Всеволожский, московский боярин, активный участник судебного поединка между князьями, который говорил (и знаменательно здесь именно лексика), что «Дмитров изначала великого княжения улус». Русские князья в летописях так и назывались «улусниками», «улусными князьями»; термин «улус» применялся к русским княжествам; общеупотребительной была также формула «царев улус и князя отчина»<sup>131</sup>.

Итак, цена победы москвичей — обязательство платить «выход» за владение землями, находящимися в верховной власти монгольского хана.

В средневековой Руси существовало два варианта удельно-вотчинной системы: обычный и великокняжеский. Оба варианта генетически едины, но в способах реализации различны.

Слово «удел» фиксируется великокняжескими документами не ранее середины XIV в.; впервые оно упоминается в докончании великого князя Семена Ивановича с князьями Иваном Ивановичем и Андреем Ивановичем (около 1350—1351 г.); во всяком случае, в завещании Ивана Калиты, где речь идет о разделе земельных владений, слово это еще не употребляется. Удельно-вотчинная система в обычном варианте была амбивалентна, ибо осуществлялась в процессе постоянного деления и консолидации. Великокняжеская система нацелена была на закрепление семейной собственности как государственной: в соответствии с этим обстоятельством осознавалось и понятие «отчины» великого князя как территории Русского государства. Генетическое единство двух этих вариантов проявлялось в системообразующей функции, обеспечивающей целостность государственно-политического и экономического устройства. Отсюда понятно, почему владельцы княжеских вотчин пользовались в своих жалованных грамотах термином «пожаловал есмь» и почему с созданием единого государства им пришлось употреблять иную формулу — «дал есмь».

Таким образом, **торжество великокняжеской власти заключалось в укреплении семейно-родовой собственности**<sup>132</sup>. В русском средневековом обществе с его традиционализмом в социальных отношениях не возникало (да и не могло возникнуть) идеи об отказе от этой формы собственности, тем более что «удел» отождествлялся с «благословлением», а «благословление», особенно в великокняжеской семье, играло большую роль в осознании прав на законное существование.

Могла ли великокняжеская власть осуществлять осознанно «борьбу за ликвидацию удельной системы»? Сразу же возникает вопрос к вопросу: а какая удельная система имеется в виду? Та, что обычна для любого се-

мейно-родового владения, или та, что представлена родовой собственностью великокняжеской семьи? Но могла ли верховная власть бороться сама с собой? В XVI в. в России не было даже зачатков майората, не говоря о том, что и в XVIII в. этот европейский порядок не утвердился, уступив натиску семейно-родовых отношений.

Этот тип отношений власти и собственности в представлениях современников таков по природе своей, что едва ли верно говорить о существовании на Руси феодальных отношений<sup>133</sup>. Подобная интерпретация явно противоречит выявленным данным. Также обстоит дело и с «феодальным иммунитетом» в средневековой Руси. Сама иммунитетная система существовала, но закрепляла правопорядок «по горизонтали» в условиях, когда земля передавалась верховной властью во владение на правах временного пользования («пожалования»). Действуя «по горизонтали» (защищая пожалованные владения от покушений со стороны), иммунитет не был — да и не мог быть — защитой в отношениях «по вертикали». Другой «феодальный институт», местничество, большинством ученых признается уникальным. Местничество как система «замещения должностей и служебного функционирования высших рангов служилого сословия в государстве — чинов государева двора»<sup>134</sup> — имело смысл только в условиях существования наследственной монархии при утверждении верховной власти **одной семьи**. Местничество обретает уникальный смысл, когда в этой системе отношений побеждает право наследования от отца к сыну. Элементы местнических отношений можно обнаружить и в Монгольской империи в определенные периоды ее истории; в силу разных причин они не утвердились и не переросли в нечто большее.

Специфика великокняжеской семейной собственности и характер конфликтов указывают на главную причину так называемого конца удельной системы. *Уделы существуют, пока существует великокняжеская царская семья — верховный распорядитель собственности*. В конце XVI в. эта семья вымирает. Со смертью последнего ее представителя, Федора Ивановича (1598), перестает существовать семейная «отчина»<sup>135</sup>.

## Русское общество

Русское общество по-своему отразило в своем сознании сложившийся под воздействием Монгольской империи тип синтеза власти и собственности. Люди не могли допустить даже мысли, что на русском престоле мо-

жет оказаться «неприрожденный государь». В этом словосочетании — суть общественной реакции: царем может быть только тот человек, который родился в царской семье и получил власть по наследству от отца. Этой властью *не может распоряжаться простой смертный*, не входящий в «золотой род» Калитичей. Разрыв между обществом и семьей великого князя, государя и царя — поистине громадный. Этот разрыв не опасен, когда существует многоженство (как у монголов), и всегда найдется наследник из правящего рода; иное дело — Россия, страна православная; здесь главная проблема власти стала заключаться в том, что у великого князя может при определенных обстоятельствах не быть прямых наследников. Так оно и случилось: сначала у Василия III не было долгое время детей в браке с Соломонией Сабуровой, затем — после смерти Федора Ивановича — вообще пресекся род Калитичей: тот род, который единственный имел право на власть. Глубинный кризис отношений власти и собственности породил кризис общественного сознания.

*Смута явилась осмысленным на него ответом...*

Борис Годунов не сам по себе плох как царь, плохо то, что теперь надо служить новому роду, который еще недавно сам был служилым по отношению к *прирожденному государю*. По тому, что предпринимал Борис Годунов для укрепления своей власти, видно, что было в ней слабым звеном. По этим действиям можно судить об *основных элементах*, из которых должен был сложиться новый образ государя.

Как ни странно, но в новых условиях именно народ, мнения которого никогда не спрашивали, должен был стать «гласом Божиим» и санкционировать власть, происхождение которой — всегда божественное.

Если для наследника престола в семье прирожденного государя такая санкция заключалась в *завещательном акте*, то для Бориса Годунова подобным актом стала утвержденная грамота об избрании его царем.

21 февраля 1598 г. Борис был наречен на царство. 9 марта патриарх Иов собирает Освященный собор и «весь царский сиклит» и сообщает, что настала пора провести коронацию и составить утвержденную грамоту. Само решение о составлении утвержденной грамоты было оформлено как приговор, подписанный представителями всех чинов и скрепленный печатями. 15 марта патриарх обнародовал окружную грамоту об избрании Бориса на царство. В марте-апреле происходит процедура крестоцелования новому царю. Не ранее середины июля составляется утвержденная грамота. Подлинник, помеченный датой 1 августа, до нас не дошел. Известны только списки. Утвержденная грамота обосновывала власть нового

царя, начиная с изложения истории первых князей на Руси. Борис Годунов заслуживал царства своими делами: победами над крымским ханом и королем швейцарским, устройством «тишины» в государстве, заботой о всех чинах государства. — См.: Зимин А.А. В канун грозных потрясений. М., 1986.

7 января 1598 г. умер царь Федор, а 17 февраля 1598 г. Земский собор избрал на царство его шурина — Бориса Годунова. Пожалуй, самые важные события произошли в этом промежутке времени. Ирина Годунова отправилась в Новодевичий монастырь и приняла там постриг под именем инокини Александры. Формально она оставалась правительницей...

Не следует думать, что в России не могло быть правления женщины. Иван Грозный, опасно заболев в марте 1553 г., в полной мере осознал опасность того, что власть может перейти к боковым ветвям правящего дома, а именно к удельному князю Владимиру Андреевичу. Царь попытался спрогнозировать наихудшие варианты развития событий. До нас дошли три крестоцеловальные записи удельного князя. В первой, оформленной 12 марта 1553 г., Владимир Андреевич клятвенно утверждал, что будет во всем покорен Дмитрию Ивановичу, малолетнему наследнику престола, и его матери Анастасии в том случае, если царь умрет<sup>136</sup>. В апреле 1554 г. была составлена вторая крестоцеловальная запись удельного князя: по вполне понятной причине — в царской семье родился сын Иван, а сын Дмитрий к этому времени погиб. В записи оговаривались даже конкретные моменты будущих взаимоотношений: кто-то из бояр погрубит — не надо мстить; если Иван пошлет войско на брата своего (гипотетического!), то нужно идти в поход; не следует Владимиру Андреевичу слушать собственную мать, если она «лихо учнет... наводити» и т.д. Интересующий нас момент выражен предельно ясно и просто: «А возмет Бог и сына твоего Ивана, — пишется в крестоцеловальной записи удельного князя, — а иных детей твоих государя нашего не останет же ся: и мне твой государя своего приказ весь исправить твоей царице великой княгине Анастасие, по твоей государя своего душевной грамоте и по сему крестному целованью...» Как тогда бы развивались отношения? Об этом царь, видимо, не хотел и думать: слишком уж неприятной была эта перспектива. А между тем, она стала реальностью...

Любопытны слухи, которые распространялись вокруг предстоящего избрания на царство Бориса Годунова. Трудно отделить в них правдивое от фантастического. То, во что люди верили, о чем думали — есть осо-

бого рода реальность; с ней можно не соглашаться, но у нее нельзя отнять право на бытийность.

5 (15) февраля 1598 г. А. Салегга сообщал Хр.Радзивиллу о том, что стало известно от шпиона. Перед смертью Федор Иванович говорил Борису Годунову, что он не может быть царем из-за низкого происхождения («от подлого народа»), и при этом указывал на Федора Романова. Борис Годунов «будто бы держал при себе своего друга, во всем очень похожего на покойного князя Дмитрия, брата великого князя московского. Этот друг родился от Пятигорки, которой давно нет в живых. Годунов написал письмо от имени этого князя Дмитрия в Смоленск, что он уже стал великим князем. Москва стала удивляться, откуда он взялся, однако они догадывались, что его до сих пор скрывали». Московская знать сообщал информатор, поддерживает Романова, стрельцы и чернь — Годунова<sup>137</sup>. Любопытна сама мотивация: Федора Романова хотят избрать, «ибо он родственник великого князя», за Годунова потому, что он «хорошо платил», но все же даже «черни» мешает то, что «он происходит от подлого народа». Упорно ходили слухи, что согласится стать русским царем природный государь — эрцгерцог Максимилиан.

Этот агент, сам того не ведая, отметил весьма важную деталь. Судя по всему, соперники готовились к схватке заранее. Связь между Романовыми и Лжедмитрием очевидна. Карьера монаха Антониева-Сийского монастыря Филарета (в миру Федора Никитича), ставшего за несколько лет «нареченным патриархом», была обеспечена победой Лжедмитрия. Григорий Отрепьев был боевым холопом Романовых<sup>138</sup>. Он был очень хорошо подготовлен к своей роли «настоящего царя». В.О.Ключевский остроумно заметил: «Он был только испечен в польской печке, а заквашен в Москве». Закваска эта столь удалась, что самозванец, судя по всему, и сам был уверен в том, что он подлинный царевич Дмитрий<sup>139</sup>. Значит, готовили его к этой роли не в спешке... Если так оно и было, то сценарий Смуты — под воздействием общественного настроения — «писали» оба главных претендента на трон! Оба, судя по всему, понимали, что «подлинный царевич» может сокрушить своим именем любого неприродного царя...

Годунов выехал из Москвы, чтобы не мешать людям выражать свою волю. Театрализованные представления в столице и за ее тогдашними пределами должны были убедить всех в том, что «народ» упрашивает Годунова стать царем. В Новодевичий монастырь потянулись шествия, и специально подготовленные люди стали уговаривать царицу отказаться от

престола в пользу брата. В этом спектакле принимал участие сам патриарх Иов. Для агитации использовали главную святыню России — икону Владимирской Божьей Матери. В шествиях к Новодевичьему монастырю принимали участие и бояре с князьями, и московское простонародье. Когда царица отказалась от престола в пользу брата, как свидетельствует Конрад Буссов, Борис Годунов сказал: «Так я вижу, что множество присутствующего здесь народа из всех сословий не перестает просить, то полагаю, что воля Господня такова, чтоб государем на Руси был я. Но для того, чтобы я еще вернее познал волю Божию, я прошу нескольких недель для похода против крымских татар. Если я увижу, что вся земля повинуется, то это будет свидетельством того, что все сословия желают моего избрания»<sup>140</sup>.

Хроника Конрада Буссова принадлежит к числу самых ценных источников среди сочинений иностранцев о России начала XVII в. Начинается описание событий со времени правления Бориса Годунова, а завершается рассказом об освобождении Москвы ополчением Минина и Пожарского. Важно отметить, что Конрад Буссов, судя по всему, был действительным участником многих описываемых событий и выступает фактически как непосредственный наблюдатель. Конрад Буссов знал русский язык, но сочинение было написано на родном языке — немецком.

Биографические сведения о Буссове довольно скудны. По его собственному признанию, с 1569 г. он был вне пределов Германии — в Лифляндии и России. Почти ничего неизвестно о его пребывании в Лифляндии: в России он появился в 1601 г. Он поступил на службу к русскому государю и получил даже в поместье села и деревни. Чем он занимался? Судя по всему, он был одним из тех, кто возглавлял войска наемников. Службу свою он продолжал и при Лжедмитрии, и при Василии Шуйском.

После избрания Бориса Годунова на царство вопрос о том, насколько это избрание есть воля Бога, встал остро: это понимал и сам Годунов. После избрания предстояла коронация — венчание на царство. Но она задерживалась, так как пришло известие о готовящемся походе крымского хана Казы-Гирея на Москву. Годунов лично решил возглавить поход, чтобы в случае победы убедить всех — его царство благословляется Всевышним. Численность дворянского ополчения достигла 40 тысяч: узнав об этом, Казы-Гирей двинулся в Венгрию. Годунов вернулся из похода 2 июля 1598 г. не победителем, а миротворцем<sup>141</sup>. Победа, которая как никогда была нужна избранному царю, не была одержана.



«Воля Господа» не проявила себя явно... 3 сентября состоялась долгожданная коронация в Успенском соборе. С этого момента люди в каждом проявлении земных неурядиц будут видеть мистическую зависимость между властью нового царя и Богом. Так благословляется ли царство Годунова? Помимо земной санкции всегда необходима иррациональная ее оправданность... Когда начались неурожай, природные катаклизмы, этот канал мировосприятия стал создавать саму действительность. Нет главного — Божьей санкции, значит, власть эта незаконна. Появление «законного» государя отвечало потребности средневекового сознания воссоздать прошлое, когда существовала царская семья, и был законный наследник престола, царевич Дмитрий...

Борис Годунов, надо сказать, понимал, что угроза быть в глазах людей незаконным — вполне реальная, и старался повысить статус своей семьи. Поразительно, но тем же самым будет озабочен и Михаил Федорович Романов в конце своей жизни. Оба избранных государя будут стремиться выдать замуж своих дочерей за прирожденных государей, чтобы таким образом создать новое качество династии, закрепив законность их прав на престол.

Борис Годунов в 1599 г. узнал о шведском герцоге Густаве, сыне короля Эрика XIV...

Густав родился в 1568 г. В том же году Эрик XIV был свергнут с престола и заключен в тюрьму своими братьями. Мальчику пришлось бежать в Польшу. Он скитался, искал покровительства у польского короля, германского императора. Густав был на редкость хорошо образован, знал языки. Такой принц, казалось поначалу Годунову, как нельзя лучше подходит для него. Не имеющий ничего, кроме высокого происхождения, он вполне устраивал русского царя.

Годунов через своих тайных агентов пригласил Густава в Москву, «приказал с пышностью встретить его на границе, почтить многими подарками и подношениями. Он *хотел дать ему в жёны свою единственную дочь* [Ксению. — А.Ю.]. Он показал ему и предоставил в его распоряжение все свои военные силы, чтобы при помощи их он напал на своих неверных шведов... Но герцог не пожелал на это согласиться и ответил, что он предпочтет скорее погибнуть сам, чем подвергнуть свою родину опустошению и лишит жизни тысячи людей. Он вел и другие неуместные речи, из чего можно заключить, что добрый господин либо переучился (поскольку он был ученым мужем), либо слишком много перестрадал. В

конце концов, поскольку не было высказано желания воевать со шведским государством, царь изменил свое к нему благоволение и расположение, не только не пожелал отдать за него свою дочь, но даже проявил к нему такую немилость, что отправил насовсем из Москвы в Углич. Там его содержали по-княжески до самой смерти, случившейся при третьем после того царе, Василии Шуйском... Его погребал в Кашине в монастыре Димитрия Солунского 22 февраля 1607 г. немецкий пастор господин Мартин Бер из Нейштадта»<sup>142</sup>. Конрад Буссов, судя по всему, так и не увидел главной причины гнева Годунова. Очевидно, что не из-за похода в Швецию произошел разлад царя и герцога, хотя и этот момент нельзя не учитывать. Главное неудовольствие связано было с тем, что герцог *не проявил желания породниться с Годуновыми*. Ведь поход был бы возможен только после того, как Густав стал бы зятем русского царя. На другой вариант никто бы просто не согласился в России...

Помимо шведов в эти династические игры Бориса Годунова были вовлечены также и датчане. Третий сын Фредерика II 19-летний принц Ханс мог стать мужем Ксении Годуновой в 1602—1603 гг. 20 декабря 1601 г. в Копенгагене был заключен брачный договор, по которому Ханс получал в приданое княжество Тверское и 400 000 гульденов. 14 марта 1602 г. в Москву прибыли датские посланники Нильс Краг и Клаус Паслик. Борис Годунов уверял, что жениху не будут чиниться препятствия в отправлении религиозного культа, но, как выяснилось впоследствии, это была уловка, чтобы заманить жертву любой ценой. 2 августа 1602 г. эскадра из 8 кораблей с Хансом и 300 человек свиты отбыла из Копенгагена, взяв курс на Нарву, где 10 августа ее встретил боярин М.Г.Салтыков. Прием Хансу был оказан буквально царский. Принц несколько дней провел в Новгороде, забавляясь охотой, пирами с музыкой и медвежьей борьбой; он посетил русские монастыри и в приподнятом настроении вскоре отправился в Москву, где 19 сентября 1602 г. ему был оказан еще более пышный прием: в Кремле звонили во все колокола, а на улицах принца встречала нарядная толпа москвичей. 28 сентября в Кремле состоялась официальная церемония в честь прибытия принца, Ханс был представлен Годунову, после чего начался пир. Свадьбу решено было провести в начале зимы. Годунов не торопился: предстояло самое сложное — уговорить принца переменить веру. Поскольку результат был неизвестен, то Ханс был объявлен формально главой чрезвычайного посольства. Датского принца пытались заставить изучать русский язык, носить русское платье, но судьба распорядилась иначе... В Москве свирепствовала чума. Ханс заболел,

спасти его не удалось. Один из тех, кто сопровождал Ханса, воспроизвел в своих записках последние слова принца — это весьма симптоматично: «Наверное, Господу не угодно мое присутствие среди этих нехристей, и он забирает меня к себе, чтобы я не перешел в их поганую веру»<sup>143</sup>. 28 октября 1602 г. в 6 часов вечера он умер. Был похоронен в Немецкой слободе в лютеранской церкви, в специальном склепе. В 1637 г. тело принца было перевезено в Копенгаген.

В эпоху Смуты начались поиски приемлемой кандидатуры на русский престол: разумеется, хотелось видеть на нем «прирожденного государя»...

Как считал Г.А.Замятин, вопрос о шведском королевиче как кандидате на русский престол впервые был поднят В.И.Бутурлиным на переговорах с Делагарди 6 июня 1611 г. Открыто выражалась мысль, что Новгород желает иметь одного из сыновей шведского короля Карла своим государем. При этом была высказана надежда, что и Москва согласится примкнуть к Новгороду. Делагарди ответил, что сообщит королю, и заранее уведомил, что Карл не откажет в этой просьбе русских людей<sup>144</sup>. 7 июня Сапега разбил лагерь недалеко от Москвы, и вожди ополчения — князь Дмитрий Трубецкой и Прокопий Ляпунов<sup>145</sup> — 16 июня отправили в Новгород требование склонить Делагарди к немедленному походу под Москву. Обещаны были уступка Ладоги и Орешка и переговоры с Делагарди, как только он явится под Москву. 23 июня 1611 г. повторилась просьба о скорой помощи. Одновременно в Новгород направили «приговор» об избрании народным ополчением старшего сына шведского короля Густава Адольфа государем и великим князем<sup>146</sup>. Этот приговор был получен в Новгороде 2 июля 1611 г. Об этом свидетельствует грамота митрополита Исидора и боярина И.Н.Одоевского, которую привезли в Москву в 1615 г. В ней сообщалось, что 2 июля 1611 г. «писали из под Москвы в Великий Новгород ко мне, богомольцу Исидору митрополиту и ко всему Освященному собору, да ко мне, Ивану Одоевскому, да к чашнику и воеводе, к Василью Бутурлину, и всяких чинов людем боярин и воевода князь Дмитрей Тимофеевич Трубецкой с товарищи и всяких чинов люди и приговору своего список за своими руками в Великий Новгород прислали с Иваном Баклановским, который приговор царевичи розных государств и бояре и всяких чинов служилые и жилецкие люди утвердили за руками, советовав не один день о обирание на Российское государство государем царем и великим князем всеа Руси и Свейского королевича государя королевича...»<sup>147</sup>. 25 декабря 1611 г. новгородский митрополит Исидор и воевода Никита Одоевский отправили в Стокгольм юрьевского архиманд-

рита Никандра с «приговором», в котором предлагался престол одному из сыновей Карла. При этом новгородцы — что любопытно — свое решение обосновывали ссылкой на упоминавшийся приговор народного ополчения. Обратим внимание на мотивацию: «В прошлом во 119 году, июля в 2 день, писали с Москвы бояре, и дворяне, и думные дияки, и всяких чинов служилые люди, и гости, и всяких чинов жилецкие люди, с Иваном с Баклановским, к боярину и воеводе ко князю Ивану Никитичю Большому Одоевскому с товарищи свой совет, что они, по отписке чашника и воеводы Василья Ивановича Бутурлина, советовали со всякими людьми, не по один день, и всемогущаго Бога волею, Московского государства всяких чинов люди, царевичи розных государств, и бояре, и околничие, и воеводы, и чашники, и столники, и стряпчие, и дворяне большие, и приказные люди, и князи и мурзы, и дворяне из городов, и дети боярские, и атаманы и казаки, и новокрещены, и Татарове и Литва и Немцы, которые служат в Московском государстве, и стрельцы, и всякие служилые и жилецкие люди, приговорили и обрали на государство Московское и на все государства Российского царствия государем царем и великим князем всеа Русии Свийского Карла короля сына, которого он пожалует даст. И ему бы велеможному и **высокорोजенному князю и государю Карлу**, королю девятому, Свитцкому, Готскому, Вендейскому и иных, видя на Московское государство и на все государства Российского царствия такие беды и кровопролитье, чтобы он государь пожаловал, дал из двух сынов своих королевичей князя Густава Адолфа или князя Карла Филиппа, чтобы им государем Российское государство было по-прежнему в тишине и в покое безмятежно и кровь бы крестьянская престала; а прежние государи наши **и корень их царской от их же Варежского княженья, от Рюрика** и до великого государя царя и великого князя блаженные памяти Федора Ивановича всеа Русии, был...»<sup>148</sup>.

По всей видимости, внутри русского общества был раскол по вопросу о «прирожденном» царе. Противоборствовали две основные тенденции. Дворянство было заинтересовано получить «прирожденного государя», чтобы восстановить прежнюю структуру отношений власти и собственности, непривилегированные слои населения и часть духовенства, встревоженного засильем иностранцев и перспективой утраты своей конфессиональной самоидентичности, готовы были согласиться на государя «из прирожденных бояр». 12 марта 1611 г. игумен Соловецкого монастыря Антоний писал шведскому королю Карлу IX: «А хотят выбирати на Московское государство царя и великого князя **из своих прирожденных бояр**, кого все-

сильный Вседержитель Бог изволит и Пречистая Богородица, а иных земель и иноверцов никого не хотят. А у нас в Соловецком монастыре и в Сумском остроге и во всей Поморской области той же совет единомышленно: не хотим никого иноверцев на Московское государство царем и великим князем, **опроче своих прирожденных бояр Московского государства**»<sup>149</sup>.

Между этими двумя позициями — особое поле напряжения. Дворянство и казачьи массы — основные движущие силы Смуты. Едва ли случайно, что казаки выступали инициаторами избрания М.Ф.Романова<sup>150</sup>, а дворянские лидеры ополчения склонялись к кандидатуре шведского принца. То, что его избрать не удалось, можно объяснить целым комплексом причин<sup>151</sup>, и в том числе даже тем, что Прокопий Ляпунов был убит казаками 22 июля 1611 г.

Еще до прибытия Никандра в Стокгольм умер Карл IX и на престол вступил Густав Адольф, который поначалу и сам выразил желание соединиться с Новгородом и даже стать русским царем, но потом изменил свое решение и уже в октябре 1612 г. предложил к избранию своего брата Карла Филиппа, обещая направить его в Выборг к началу 1613 г. для ведения переговоров.

Представителю ополчения на переговорах с новгородцами, С.Татищеву, было наказано выяснить: будет ли перекрещиваться Карл Филипп? Это единственное затруднение на его пути к русскому престолу: «Мы все единомысленно у Милосердного в Троицы славимого Бога нашего милости просим и хотим того, чтоб нам всем людем Российского государства в соединенье быть; и обратиб нам на Московское государство государя царя и великого князя, **государьского сына**, только бы был в православной крестьянской вере Греческаго закона, а не в иной которой, которая вера с нашею православной хрестьянскою верою не состоится»<sup>152</sup>.

В 1615 г. московские бояре писали новгородцам, обосновывая свое решение — избрать на русский престол М.Ф.Романова: «Да и свейской прежней Карлус король писал великого государя нашего всем великого Российского государства всяким людем на Российские государства польского королевича и иных ни из которых чюжих государств государя не избирати, а избрати-б нам на Росийские государства себе великим государем царем и великим князем всеа Руссии самодержцем **из Российского жь государства родов, кого нам Бог даст...** И всесильнаго в Троицы славимаго Бога нашего милостию и по Его святой праведной воле и хотению, а по племяни великого государя нашего блаженные памяти царя

и великого князя Федора Ивановича всеа Русии самодержца, избрали есмя на все великие и преславные государства Российского царствия великого государя нашего царя и великого князя Михаила Федоровича всеа Русии самодержца, понежь бо он, великий государь, блаженные славные памяти великого государя нашего царя и великого князя Ивана Васильевича всеа Русии самодержца законные супруги, благочестивые царицы и великие княгини Анастасии Романовны, Юрьева великого государя нашего царя и великого князя Федора Ивановича всеа Русии самодержца матери родного племянника боярина Федора Никитича Романова Юрьева сын...»<sup>153</sup>. Проблемой «узаконивания» династии был озабочен и царь Михаил Федорович.

В 1644 г. в Москву по его приглашению приехал датский принц Вальдемар Кристиан (1622—1656), чтобы жениться на его дочери, Ирине Михайловне...

Еще в начале 1641 г. датский король получил сообщение о том, что русские проявляют интерес к принцу. В том же году Вальдемара отправили в Россию в качестве посла с государственным советником Грегерсом Краббе. Принца снабдили инструкцией, в которой рекомендовалось в случае, если русские предложат брачный контракт, не отказываться при условии сохранения свободы вероисповедания. Вальдемар произвел на русского царя благоприятное впечатление. На протяжении 1642—1643 гг. русские послы вели в Копенгагене переговоры о предполагаемой женитьбе. Вальдемару в качестве приданого предлагался удел — города Суздаль и Ярославль с прилегающими к ним территориями. Окончательный вариант брачного контракта решено было утвердить в Москве во время официального визита Вальдемара.

Сохранилась «повесть» об этих событиях. Ее написал неизвестный монах в 1647 г. Драматический характер событий так подействовал на Михаила Федоровича Романова, что автор этого произведения прямо связывал его смерть с неудачей в щекотливом деле...

Попробуем вникнуть в суть дела, весьма непростого и несводимого только к прениям о вере. Как автор дошедшей до нас Повести<sup>154</sup> оценивал поведение царя? Какими мотивами объяснял его настойчивость в достижении цели? И почему, собственно говоря, Михаил Федорович был столь безутешен в этом постигшем его несчастьи?

Михаил Федорович назван в Повести «внуком» (и это важно!) царя и великого князя Ивана Васильевича, племянником «сына царя Иоанна, царя Феодора Иоанновича». Сразу же — в начале Повести — оговаривается,

что выбор на Вальдемара пал не случайно: «Обычай же убо есть рус нашим государем царем и великим князем, еже не давати из своих ских дочерей за своих синклитов, ни за их синклитских сынов, и чужих земель и орд царевичев или королевичев приемати в зяти»<sup>155</sup>. своеобразный «комплекс неполноценности» царской династии будет для себя знать на протяжении всей Повести...

Принимали датского принца по-царски в каждом городе, где он с навливался, пока ехал к столице Русского государства. «Егда же при к самому царствующему граду Москве, тогда, по повелению же цар весь великий и царствующий град Москва выступи противу его на тение; первые убо князи и бояре и их боярские дети и прочии ч царска, изрядным украшением убравшися, конми и одеждами, и проч мнози ратные люди, и иных многих русских градов честными дворя Он же злодей нечестивый повеле дары приемати, а в треклятом св уме злая мысль, ему же благая, яко отнюдь проклятыя своя веры отстетитися...»

Любопытно замечание автора Повести, что царь и царица посылал ему яствы и различные «пития», дары «многоценные», «мняста его и сына своего прияти».

Этот поведенческий мотив царской семьи фиксируется в Повести различных вариациях: он явно очень значим.

«По вся же дни, жительствуя в том уготованном дворе его, нача б новатися по своему беззаконному обычаю и вере, в трубы и органы и прочия различныя писки играти; иного же срам есть и писати. Царь же царица даста ему волю и не возбраняста ему в том ни в чем же, ели хочет творить по своему беснованию, утешаста его, паки мысляста и прияти, яко сына своего. Жившу же ему окаянному в царствующ граде Москве во уготованном том ему дворе... Еще же паки от самс царя и царицы со многими же дарми и драгими часто людие приходя иного же и сам царь даря его, и аки паки присно сына своего пр своя к себе, некогда же и единотрапезника сотвори его с себе быти и тако чтя его велми»<sup>156</sup>. А между тем, заявляет автор Повести, «царь государь не прост господин, но царь и самодержец всея Руси и еще един во вселенней благочестием и верою сиаа». Но никакие высокие почести не соблазнили ум Вальдемара, не желавшего переkreщиватся в православие...

Настроение Михаила Федоровича стало печальным: «И бысть царь и царица в скорби и печали велицей зело о неполучении хотения св

его». Каково же это «хотение»? Только ли в том, чтобы выдать дочь замуж?..

Меж тем, сам принц стал пленником, хотя и очень почетным. Дело зашло так далеко, что Вальдемар пытался даже бежать. 9 мая 1644 г. в три часа ночи в сопровождении 15 человек он добрался до Тверской заставы, где его задержал отряд стрельцов.

Несмотря ни на что, споры о вере шли постоянно: обе стороны хотели убедить друг друга в истинности собственной «веры». С московской стороны в прениях принял участие Иван Наседка, настоятель Благовещенского собора в Кремле, с датской — пастор Матиас Велхавер. Дискуссия обрела международный характер: Кристиан IV обратился за помощью к польскому королю, который через молдавского воеводу задал вопрос константинопольскому патриарху Парфению — можно ли не перекрещиваться? Патриарх собрал синод, который заявил, что лютеране подлежат повторному крещению. Впрочем, киевский митрополит Петр Могила настаивал на том, что повторного перекрещивания проводить не нужно, но голос его не был услышан<sup>157</sup>.

Последний диспут произошел 4 июля 1645 г., а спустя несколько дней Михаил Федорович умер.

Ситуация для русских современников, надо сказать, ясная: царь и царица хотели, пишет неизвестный монах, чтобы Вальдемар, перекрестившись, вступил в законный брак. И тогда его «к своему царскому достоинству сопричтут». С этими мучительными переживаниями жил в последние свои дни царь Михаил Федорович и умер он, не решив главной проблемы своей семьи. Как пишет автор Повести, царь «не сподобися желанного своего видети милей своей царской дщери в светлех и брачных ризах и законному браку сочетание с таковым великородным; аще и нечестив сый, но обаче великороден».

Большой интерес представляют суждения автора Повести о том, как вступил на престол Алексей Михайлович, в какой именно обстановке. Суть не в том, что он прав или неправ в своей оценке событий последних дней жизни Михаила Федоровича, а в том, что могло допустить в качестве объяснения средневековое сознание. Евдокия Лукьяновна Стрешнева учла пожелания сына и патриарха — не задерживать датского принца («несть ему у нас в нашей Рустей земли части, ни жребия»). Но сама она, по признанию автора, была сломлена происшедшими событиями — «болезнию и печалию одержима бысть, яко желание ея не свершися в конец, и абие преставися...». Умерли родители, явно жаждавшие ви-



деть в Вальдемаре не только мужа Ирины, но и нечто большее! По крайней мере, сам автор Повести спокойно *это допускает*, говоря о вступлении на престол Алексея Михайловича: «Без их же убо государей *не их воля стала*, но новая благодать возсияла, сия отрасль их царская востала, благоверный царевич князь Алексей Михайлович уже и царь наречен бысть». Заметим: ни слова про родительское благословление («не их воля»); благодать, как известно, всегда от Бога.

Автор Повести моделирует варианты отношений в царской семье, если бы Вальдемар стал ее членом. Он находит поразительный образ: «Яко же глаголется от человек: два убо зверя не ужителствуются во едином лежалище, такоже таки и благочестивому с нечестивым не ужителствовати во едином царстве». Два медведя, в самом деле, не живут в одной берлоге, если к тому же этой «берлогой» является все Русское государство. «И еще бы еще не обезумен был от Бога таковой и нечестивый враг и крестился по нашему рускому обычаю, якоже прежде рех, и оженился законным браком с царевою дщерию, *то бы вправду велика была беда и крамола всему православному христианству, и всему государству смута (!) и раздор...*» Автор допускает также, что даже если бы Вальдемар стал только «зятем» при царе Алексее Михайловиче, то и тогда возникла бы ситуация конфликта, потому что Вальдемару захотелось бы стать «большей властец и царством владети, и смуту бы и крамолу учинил велику зело...».

Такое неопределенное отношение к вопросу о принципах передачи власти вполне понятно, ибо новая династия была выбрана без всяких гарантий, что она станет наследственной. Практика написания завещаний прекратилась вместе со смертью царя Федора Ивановича. Нового государя фактически должны были вновь избирать, а этого, конечно, боялись Романовы. Как видно, малейший намек на неприрожденность царя приводил к мысли о возможности новой смуты в государстве. Автор Повести, заключая свои рассуждения о новой благодати — восшествии на престол Алексея Михайловича, невольно фиксировал свое отношение к главной проблеме: «...не вниде нечестие во благочестие; облада нами и владеет ныне по своему царскому достоянию и по прирожденному отечеству сей природный государь наш царь».

И.В.Поздеева обратила внимание на то, что в послесловиях старопечатных изданий первой половины XVII в., являвшихся одновременно «государственными документами», утверждается идея о легитимности новой династии<sup>158</sup>. Сама эта легитимность в сознании людей определялась «по

свойству» — т.е. близостью новой династии к прежнему царскому корню. Утверждалось, например, что Михаил Романов занимает престол после «великих государей — деда своего... Ивана Васильевича и дяди своего... Федора Ивановича. Именно эта близость вела к традиционной сакрализации власти: «сам Бог избра, яко верна стража», и «содержит», как «божественную десницу» царскую власть в России. Вместе с тем, окончательный «приговор» выносит «земля»<sup>159</sup>. Под «Русской землей» понималось богоспасаемое царство, в котором народ не может не быть «гласом Божиим».

Иван Грозный смеялся над шведским королем, обвиняя его в том, что он не может похвастаться своей родословной: хотя отец и мать венчаны на царство, а «дотоле не бывал никто!». «Потому ваш мужичей род и не великое государство!» — писал царь, выражая таким образом не только свою заносчивость, но и общее умонастроение русских людей, считавших, что царь не может быть избран «человеческим хотением». В эпоху первых Романовых стали думать, что истинный царь избирается если не «человеческим хотением», то «по человеческому угодию»: в этом «угодии» и осуществляется промысел Божий.

### «Слово и дело»

В первой половине XVII в. оформляется система политического сыска — «слово и дело», которая призвана была жестко карать людей за малейшее сомнение в законности новой династии. Большинство политических дел о «непригожих словах», оскорбляющих царскую семью или саму особу государя, возникало, когда люди, подвыпив, расслаблялись и без утайки, забыв о страхе, выкладывали все, что было на уме. Документы фиксируют буквально поток «неподобных слов». Здравницу в честь царя и великого князя Дмитрия Ивановича с удивительной регулярностью проносят в разных уголках страны и на протяжении довольно длительного времени — вплоть до 40-х гг. XVII в. Призрак «другого» государя витал в чаду кабацких застолий: так, в 1614 г. стрелец Игошка Максимов донес на казака Ивашку Яковлева: «И говорил Ивашка Яковлев Игошке: *«Которому де ты государю служишь?»* Самозванчество — ответ на разрушение привычного миропорядка, если нет прирожденного царя (законного в силу своего рождения в царской семье), то им может стать любой: такова логика многих участников Смуты. Некий Гришка Бурдыкин в 1624—1625 гг. говорил про себя: *«Как де бы я был в Серпейском уезде в*

дер. Мишиной, и я де был царь в те поры». Царь Михаил Федорович, беспокоясь о высокородном женихе для своей дочери, не исключено, помнил (мог помнить, ибо многие политические дела докладывались государю лично!) «непригожие слова» некоего Милютки Кузнеця, который в 1626 г. задумчиво произнес в кабаке: «Что де нынешние цари?...». Сомнению стали подвергать даже изначальную связь между царской властью и принадлежащей ей территорией Русского государства: посадский человек, житель Можайска Тимошка Иванов сын Калинин 21 мая 1626 г. гнал к реке стрелецких лошадей и «учал де стрельца Семку Макарова спрашивать про лошади». И ответил ему стрелец: *«Земля де государева, а мы де и лошади у нас государевы жь»*. Тимошка не согласился с этим: *«Та де земля наша, государева де земля, и луги, и лошади на Москве»* (в допросе выявился еще один вариант этого крамольного ответа: *«Де земля наша посадская, государева де земля, и луги, и лошади государевы на Москве...»*). Тимошку «за непригожие слова» велено было «бить батоги гораздо и посадить в тюрьму на неделю, чтоб ему и иных вперед неповадно было таких слов говорить». Подобный случай, конечно, лишь эпизод: в массе своей люди продолжали считать, что все в Русском государстве принадлежит царю. Если бы не было этого в сознании большинства, не удалось бы остановить Смуту и создать какой-то порядок в государстве. Этот тип сознания стабилизировал общество. В 1626—1627 гг. тюремный сиделец Васька Осипов донес, что тюремный сторож Сенька говорил: «В меня де такова жь борода, что у государя!» В таком виде суждение это было крамольным: никому не разрешалось себя сравнивать напрямую с государем. Но на допросе выяснилось, что тюремный сторож говорил похожие слова, но с явно другим смыслом. Сильно пьяный сын боярский Серый Сергеев пригрозил тюремному сторожу: «Мужик де, про что меня лаешь, бороду де тебе за то выдеру!» И он, Сенька, «молил»: *«Не дери де моей бороды, мужик де я государев и борода де у меня государева»*. Этому ответу поверили на допросе, Ваську Осипова за ложный донос наказали, а Сеньку, тюремного сторожа, оправдали, потому сказал он *вполне допустимые* (хотя с точки зрения современного человека совершенно абсурдные) слова<sup>160</sup>.

Система политического сыска была зафиксирована во второй главе «О государьской чести и как его государское здоровье оберегать» Соборного Уложения 1649 г. Все государственные преступления условно можно разделить на три группы:

— умысел на государево здоровье;

- различные измены царю;
- скоп и заговор против царя, бояр и воевод на местах.

Во второй главе определен статус русского царя как верховного главы государства. В статьях 2, 3, 4 особо рассматривается вопрос об измене Московскому государству. В понятие «измена» включается стремление «Московским государством завладеть и государем быть». Средствами достижения такой цели признавались: сбор рати; дружба с недругами царя.

Впервые термин «измена» упоминается в крестоцеловальной записи князя Ивана Дмитриевича Бельского 1562 г. И в других записях XVI в. это слово определяло, в основном, только отъезд к другому государю, сношения с ним, помощь врагу и т.д. Пресечение династии Калитичей к слову «измена» добавило новое значение; оно иллюстрируется формуляром крестоцеловальной записи, приложенной к грамоте 1606 г. Василия Шуйского в Пермь Великую, где, между прочим, сказано: «Также же мне на Московское государство иного государя из иных государств и из своих никого не искати и не изменити ему государю ни в чем...» Между тем, статья II Соборного Уложения фиксирует отъезд как измену, что ведет к конфискации вотчин и поместий, но не означает смертной казни для изменника: более того, в случае его возвращения предусматривались прощение вины и даже возврат вотчин по воле государя. Как видим, представления об измене претерпели некоторые изменения и обрели новое содержание в XVII в. — См.: *Соборное Уложение 1649 года. Текст. Комментарий.* Л., 1987.

О «государевом слове и деле» говорит 14-я статья Соборного Уложения. Само это словосочетание возникает в начале XVII в. как индикатор новых явлений в общественной жизни страны. Для таких дел существовала уже отработанная система: извещения по «слову и делу» ведали воеводы, Разряд и отчасти приказы сыскных дел и Большого дворца. Политический процесс включал в себя три обязательных этапа: извет, сыск и приговор. В разбирательствах нередко принимали участие царь и ближайшие бояре.

### Контроль и распределение

Система «пожалования» покоилась на жесточайшем контроле за распределением земли в государстве. Как же менялась эта система со временем? Рассмотрим основные вехи эволюции средневекового типа синтеза власти и собственности.

До нас дошли царские распоряжения о княжеском землевладении середины XVI в.: указы 1551, 1562 и 1572 гг.<sup>161</sup>

Приговором 1 мая 1551 г. монастырям запрещалось покупать землю и брать земельные вклады без разрешения верховной власти. Князьям (и вообще «всяким людям») *запрещалось продавать вотчину «без доклада»*. Купля-продажа не запрещалась: она попадала под контроль. За нарушение установления — конфискация.

У монастырей оставались те земельные вклады, которые получены были ими до приговора. Указ предусматривал выкуп земель. Если вотчинник давал в монастырь вклад «по своим душам и родителей своих по душам», в «вечный поминок», то эти вотчины можно «вотчим выкупати» (как и было и при Иване III, и при Василии III). Со ссылкой на старинные запрещения вотчинникам Твери, Микулина, Торжка, Оболенска, Белоозера, а также суздальским, ярославским и стародубским князьям запрещалось «без царева и великого князя ведома» продавать вотчины или отдавать их в монастыри «мимо вотнич». За нарушение указа — конфискация (земли и денег). Если кто-нибудь среди названных категорий вотчинников отдавал вотчину в монастырь «по душе», но «без государева доклада», то она отходила «безденежно на государя». В этом приговоре устанавливалась и такая норма: «А которые вотчины свои в монастыри по душам *до сего приговору* давали без государева доклада, и те отчины имати на государя, да за них *по мере* денги платили, да те отчины отдавати в поместье»<sup>162</sup>. Норма эта фактически узаконивала произвол.

В науке существует разномыслие по вопросу о характере и направленности этого указа. С.В.Рожественский отрицал политические цели всего земельного законодательства XVI в., полагая, что речь шла о потребностях военной организации государства. И.И.Смирнов, напротив, считал, что указ 1551 г. определял принципы политики правительства в отношении двух форм феодального землевладения: княжеского и монастырского. Стремление Ивана Грозного поставить под контроль развитие монастырского землевладения отвечало интересам дворян. А.А.Зимин так же, как и Б.А.Романов, считал, что указ 1551 г. не был направлен против княжат. В.Б.Кобрин пришел к выводу, что в приговоре содержатся не ограничения прав вотчинников Твери, Белоозера, Рязани, а их привилегии: они консервировали «традиционные отношения и обособленность прежде независимых земель». — См.: *Законодательные акты Русского государства второй половины XVI — первой половины XVII века. Тексты. Л., 1986; Рожественский С.В. Служилое землевладение в Московском государстве XVI века. Спб.,*

1897; Романов Б.А. К вопросу о земельной политике Избранной рады // Исторические записки. 1951. Т. 38.; Смирнов И.И. Очерки политической истории Русского государства 30—50-х годов XVI века. М.; Л., 1958; Кобрин В.Б. Власть и собственность в средневековой России (XV—XVI вв.). М., 1987.

Думается, что речь должна идти не о «направленности» указа, а о возможностях царской власти вмешиваться в отношения собственности. Сама эта «направленность» во многом зависела от прихотей царской власти, хотя, конечно, в указе 1551 г. просматривается и определенная логика — сохранить княжеские корпорации в целости.

То, что верховное право распоряжения собственностью в государстве находится в руках царя, с особенной ясностью доказал следующий указ — от 15 января 1562 г. В отличие от указа 1551 г., этот относился ко всем без исключения князьям Северо-Восточной Руси. Теперь полностью запрещалось отчуждение вотчины (продажа, обмен, заклад, дача в монастырь). Наследование допускалось лишь по прямой линии и прямым наследникам — сыновьям. В случае бездетности вотчинника его владение переходило в казну. Вотчина отписывалась на государя в случаях нарушения закона: если князь завещает вотчину дочери или сестре в приданое или на помин души в монастырь; если князь продает вотчину («и та вотчина взять на царя государя безденежно»). Отходит к государю и вотчина, которая по духовной передавалась «на прожиток» бездетной вдове: с ее смертью вотчина переходила в казну. Царь оставлял за собой право вмешиваться даже в духовные распоряжения вотчинников: «А который князь вотчину свою напишет брату своему родному или двоюродному, или племяннику, своего родного брата сыну, или которому ближнему своему роду, опричь тех, как кому мочно меж собою женится, и *государь, того посмотри по вотчине, и по духовной, и по тех службе, кому которую вотчину напишет, (велит) указ учинити*»<sup>163</sup>.

Такое же вмешательство осуществляла власть в случае с прожиточной вотчиной: если князь «напишет жене» слишком большую вотчину, то государь имеет право решать, дать ли ее всю: «Государь о той вотчине указ учинит».

Кроме того, указ 1562 г. имел «обратную силу»: княжеские вотчины, которые за 15—20 лет до указа покупались или попадали в приданое иногородним в тех районах, где была запрещена им продажа земель по Уложению Василия III и приговору 1551 г., отбирались безденежно. Вотчины, отчужденные за 10 лет до 1562 г., отбирались с денежной компенсацией.

Соборный приговор 9 октября 1572 г. смягчил режим существования княжеских вотчин: это было возвращение к нормам приговора 1551 г. Вместе с тем указ 1572 г. не вполне отрицал закон 1562 г.: подтверждалась норма, что «правнуку правнучьи вотчины не отдавати».

Указ 1572 г. предусматривал вместо выкупа вотчин у монастырей особую процедуру перераспределения земель: «А о монастырских вотчинах приговорили митрополит, и весь освященный собор, и все бояря: в большие монастыри, где вотчины много, вперед вотчин не давати; а которая будет вотчина и написана, ино ее в Поместной избе не записывати, а отдавати роду и племяни служилым людям, чтоб в службе убытка не было и земля б из службы не выходила; а у монастырских вотчин вотчинем вперед не выкупати. А хто которым монастырем к малым даст хто вотчину, у которых монастырей земель мало, и те вотчины, доложа государя, записывати; а без доклада не записывати и без боярсково приговору»<sup>164</sup>. Эта норма зафиксировала существовавшую практику раздачи тех вотчин, которые передавались в монастыри без соответствующего оформления в Поместном приказе. Норма указа 1572 г. ужесточает правило отписывания вотчин: те из них, которые (в обход указа) отдаются монастырям, предписывалось не регистрировать — и затем отдавать «роду и племяни служилым людям».

О подобной практике, существовавшей до указа 1572 г., свидетельствует история села Танише. В 1557—1558 гг. князья Андрей, Василий, Иван, Федор и Василий Меньшой Кривоборские дали в Троице-Сергиев монастырь село Танише. Затем по неизвестной причине это же село в 1560—1561 гг. было передано ими Кирилло-Белозерскому монастырю. Однако вотчина «ушла» в поместную раздачу. Вот какое было дано объяснение в царской грамоте: «А в книги деи в Поместной избе, в которых записывают вотчинные крепости, князь Ондрей и з братьею да и они [монастырь. — А.Ю.] того сельца и деревень не записали. И то де их селцо и деревни Петр Лихорев да подъячей Посьта Толмачев роздали в поместья детям боярским по государеву указу». Об этой ситуации повели в начале 1566 г. царю власти Кириллова монастыря; Иван IV распорядился передать село Танише монахам, а помещиков «выслать вон». Правда, какой «указ» имел в виду царь — неясно. — См.: Зимин А.А. Опричнина Ивана Грозного. М., 1964.

Ни родовая вотчина, ни монастырь не имели правовой защиты своей земельной собственности: царь сам решал, кого он пожалует, у кого возмет владение на себя, а какое отдаст в поместную раздачу. Так, напри-

мер, стародубское село Кувезино, отданное в 1569 г. в Симонов монастырь, некоторое время находилось в поместной раздаче. В грамоте царя Федора Ивановича от 27 ноября 1592 г. находим: «а владел тем селцом и деревнями и пустоши Офонасеи Сьянов... и ныне отписаны на нас». И далее: «Пожаловал есми тем селцом Богородицы Симоново ж монастыря архимарита Тихана з братьею, а Офонасьеве жене Сьянова велели отдати деньги по их вкладной»<sup>165</sup>.

Указы середины XVI в. демонстрируют полноту обладания земельным фондом, находившимся во власти царского рода. Но и в послеопричное время ничего не изменилось, — ничего и не могло измениться, ибо речь идет не о сиюминутной «политике», а о присущей данному явлению особой качественности. Что видно на примере уже упоминавшейся корпорации стародубских вотчинников. В жалованной грамоте царя Федора Ивановича, датированной мартом 1587 г., читаем: «...и в прошлом деи в 81-м году в монастырь к Спасу в Еуфимьев монастырь дала княж Селина Гундорова княгини Ульяна мужа своего княж Селину вотчину Гундорова в Володимирском уезде в Стародубе в Ряполовском село Антилохово да деревню Борисково да церковную деревню Макарова по душам мужа своего князя Силы Гундорова да деверя своего князя Никиты за их долг — за полтораста рублей, что была на них кабала в Спаском монастыре и он, архимарит з братьею, ту кабалу им выдал безденежно и даную дей княгиня Ульяна княж Силина Гундорова на ту вотчину им в монастырь дала и они дей по той даной тою вотчиною владели семь лет и родители их в сенаник написали и в прошлом де им в 88-м году, как Суздаль взят был к нам во двор и по нашему указу велено стародубским князем за их вотчины денги давати из нашия казны, а их вотчины велено в поместья роздавати и княж Силина деи княгини Ульяны нам била челом, чтоб нам пожаловати за ее вотчину, велети дати денги по нашему указу, а того она не сказала, что тое вотчину дала в монастырь к Спасу в Еуфимьев монастырь и по ее им челобитью диак наш Иван Стрешнев, не сыскав того за тое вотчину княгине Ульяне княж Силиной Гундорова дал из нынешней казны двести рублей, а тое вотчину село Антилохово з деревнями отдал в поместье князю Филипу Шаховскому а придачу к старому его поместью и княж Силиной деи Гундорова княгине Ульяны не стало после того вскоре и ныне деи Спаской Еуфимьева монастыря архимарит Левкея з братьею на нем богомольце нашем на Суздальском владыке на Иеве тех полутараста рублей ищут по данной княж Силиной княгини Ульяныне. И нам бы его, богомольца своего, епис-



копа суздальского владыку Иева пожаловати велети тое княж Силинскую вотчину Гундорова селцо Антилохово з деревнями отдати в свое богомолье, в Суздаль, к Спасу в Еуфимьев монастырь по их данной, а тех бы денег, что княж Силиной Гундорова княгине Ульяне дано из нашие казны из монастыря имати велети»<sup>166</sup>.

Удар по сложившейся системе был нанесен пресечением «царского корня» и Смутой начала XVII в. Основные коррективы, возникшие в отношениях власти и собственности, видны по тексту Соборного Уложения 1649 г.

Система «пожалования» замкнута теперь только на личности, персоне государя, который собою завершает всю пирамиду власти и собственности. **Нет царских завещаний — нет и уделов — владений членов семьи.** Хотя визит в Россию Вальдемара показал, что при определенных условиях, о которых уже шла речь выше, удельная система могла возникнуть, так как Михаил Федорович обещал датскому принцу дать в удел крупнейшие города России.

Текст Уложения 1649 г., вобравший в себя наиболее существенные нормы средневекового права, свидетельствует, что вотчины и поместья, сближаясь, обретают значительно большую свободу отчуждения. Соответственно меняется и система контроля.

В середине XVII в. обозначилось само направление развития будущих негосударственных форм собственности, хотя остается в силе система «пожалования», механизм которого предусматривает, что любая вотчина не имеет полной защиты от произвола государства и не является частной формой собственности. Все санкции по изъятию вотчины у владельца напрямую связаны с положением в этой системе царя и государя: любая акция против него, даже словесная или мыслимая, могла караться полной конфискацией земель, имущества и смертной казнью.

Соборное Уложение четко фиксирует правовой статус как вотчины, так и поместья. Судебники 1497 и 1550 г. («О землях суд») лишь упоминали о помещике как о субъекте прав, во владении которого находится земля великого князя<sup>167</sup>. В Уложении о службе 1555/1556 г. регламентировалась поземельная служба государю.

Даже поместья отнимались теперь только в случаях, оговоренных законом. За первый побег с государевой службы наказывали битьем кнутом; за второй — битьем и убавкой поместного оклада на 50 четвертей; за третий — битьем и полной конфискацией поместья. Побег с поля боя сразу же приводил к телесному наказанию кнутом, конфискации половины

поместного оклада и половины реальной дачи земель. Злой умысел против государя и измена ему, как уже отмечалось, вызывали вполне определенную реакцию властей. К конфискации владений могли привести также уголовные преступления служилых людей (например, сокрытие разбойников из числа своих людей и недонесение властям).

Соборное Уложение 1649 г., опираясь на Уложение о вотчинах и поместьях, принятое 15 декабря 1636 г., узаконило практику обмена поместий без особых ограничительных условий: по закону 1636 г. запрещалась мена поместьями между московскими и городовыми чинами, но и эта норма Уложением 1649 г. была отменена. А.Г.Маньков справедливо отмечал, что мена неизбежно «стала смыкаться с продажей»<sup>168</sup>. Но самым важным нововведением Уложения 1649 г. в области обмена земельной собственностью было разрешение мены поместий на вотчины и вотчин на поместья<sup>169</sup>. Если в XVI в. княжеская вотчина низводилась до положения поместья, то в XVII в. поместье стало возвышаться до вотчины, сливаясь с ней.

Как же осуществлялся контроль за этим перераспределением земельных владений? Законными признавались только те сделки (мены), которые регистрировались в Поместном приказе (каждая такая сделка ко всему прочему еще и доход приносила, потому что при обмене следовало платить пошлину государству).

В XVII в. уже естественным стал процесс продажи поместья в вотчину. Так, в 20-х годах в ответ на челобитные приказных дьяков был дан ряд указов о продаже им подмосковных имений в вотчину, но лишь по царскому указу в каждом случае: такая продажа поместья в вотчину считалась актом пожалования.

Сближение поместья и вотчины — в праве наследования. Поместье стало родовой собственностью в рамках поместного оклада<sup>170</sup>. Вотчина, согласно тексту Уложения 1649 г., представлена была тремя основными видами — родовой, выслуженной, купленной. Судебник 1550 г. (ст. 85) знает лишь один вид — родовую вотчину; появление разновидностей — знак другого времени<sup>171</sup>.

Родовая вотчина в сознании современников свидетельствовала о родовитости владельца, выслуженная вотчина — о заслугах, купленная являлась лишь признаком благополучия. Выслуженная и родовая вотчины в правовом отношении были приравнены. С 1619 г. в формуляре выслуженных грамот стали фиксироваться широкие права вотчинников, что свидетельствует о самом направлении развития *служилого землевладения* в

России: «В той вотчине... он, и ево дети, и внучата, и правнучата волны, и волно ему, и ево детем, и внучатам, и правнучатом та вотчина продать, и заложить, и в приданые дать, и в монастырь по душе до выкупу дать... А будет у него детей и роду не останетца, а останетца одна жена, и жене ево тою вотчиною владеть по свой живот, а после своего живота вотчину для мужа своего и своего поминка отдать в монастырь до выкупу»<sup>172</sup>.

Акты купли-продажи вотчин должны были фиксироваться в Поместном приказе. Любопытно, что Уложение уже фактически допускало, что вотчина может быть отчуждена вместе с населяющими ее крестьянами.

Основные ограничения существовавших форм землевладения сводились к требованию службы<sup>173</sup>. Для дворян XVII в., как заметил И.Л. Андреев, в широком смысле служить — значило жить<sup>174</sup>. Жизненный путь в челобитных и сказках служилых людей виделся ими как непрерывное служение, главные вехи которого — походы и осады; в глазах дворян их служба создает порядок в царстве<sup>175</sup>.

Для царя Алексея Михайловича служба «со всяким усердством» была критерием, по которому он судил о преданности и пригодности дворянина и в соответствии с этим выстраивал свое отношение к нему. Система «пожалования» требовала ответной реакции, и Алексей Михайлович огорчался, если не видел «сердечной» преданности служилого человека. В письме к В.В. Бутурлину он писал: «Ведаешь наш обычай: хто к нам не всем сердцем станет работать, и мы к нему и сами с милостью не вскоре приразимся»<sup>176</sup>. Возмутительно, если «природные холопи» (по выражению царя) лгут царю, но всякий проступок исправим... самой службой. Провинившиеся служилые люди порой возвращали себе доброе имя ратной службой, которая искупала вину перед монархом.

Во второй половине XVII в., однако, обнаружился кризис системы «пожалования», выразившийся в многочисленных случаях «нетства» и бегства служилых людей. Это ставило под сомнение «эффективность системы, при которой служба была тесно связана с поземельным обеспечением служилого человека»<sup>177</sup>. И.Л. Андреев сводит причины подобного отношения служилых людей к тому, что требовалась новая организация самой службы. Но, думается, помимо этого следует иметь в виду, что в это время уже противоречиво «сошлись» два процесса — передача поместий и вотчин «в род» (что закрепляло право владения землей и являлось предпосылкой частной собственности) и почти постоянный отрыв служилых людей от этих «пожалований» из-за постоянной службы, что, конечно, было необходимо ради новых «пожалований», но затрудняло само существова-

ние «рода», ибо войны, походы порой уносили жизни целых дворянских семей.

Как же завершился распад средневекового типа синтеза власти и собственности?

Ответить на этот вопрос нелегко, ибо элементы этого типа синтеза сохранялись еще очень долго. И все же в следующем, XVIII в., стало возможным рождение *гражданского субъекта прав*, полнота которых уже не зависела напрямую от *службы* монарху...

Заметим, что до 1714 г. частнопровольные гарантии вотчинного и помещичьего землевладения распространялись прежде всего на весь *служилый род*. Вотчина всегда дробилась внутри *семьи*, — такова многовековая традиция службы.

23 марта 1714 г. был принят указ о единонаследии, написанный в основном самим Петром Великим. Этот указ нанес удар по родовому принципу вотчинного землевладения. Стало возможным выделить из рода одного носителя прав на недвижимость, запретив дробление вотчины при передаче ее по наследству.

Петр стал активно заниматься вопросом о единонаследии не позже 1711 г., когда он потребовал от Посольской канцелярии сделать перевод из различных западноевропейских законов нормы о первенстве детей при наследовании. В 1713 г. царь прочитал донос Ф. Салтыкова, представителя царя в Англии, занимавшегося закупкой кораблей, в котором предлагалось ввести в России майорат. Вместе с тем многие исследователи видят в этом указе природные корни. Указ в законодательном порядке закрепил процесс полного слияния вотчин и поместий. Он способствовал преодолению пережитков местничества, отмененного в 1682 г. Указ был опубликован 24 марта 1714 г. в столице тиражом 675 экземпляров, а 12 апреля 1714 г. в Москве — в количестве 2400 экз. — См.: *Законодательство периода становления абсолютизма // Российское законодательство X—XX веков*. Т. 4. М., 1986.

В.О.Ключевский писал, что создавался «небывалый вид землевладения, который можно характеризовать названием наследственного, неделимого и вечнообязанного, с которым связана *вечная наследственная и потомственная служба владельца...*»<sup>178</sup>. Родовые традиции были столь сильны в России, что этот указ не просуществовал долго. 17 марта 1731 г. петровский порядок наследования недвижимости был отменен<sup>179</sup>.

Но если указ можно отменить, то нельзя было остановить исторический процесс превращения средневековой вотчины в частную собствен-

ность, а служилого человека в гражданского субъекта прав. Еще К.П.Победоносцев обратил внимание на важные последствия указа о единонаследии: «Помещик сделался вотчинником, а вотчинник помещиком, и владелец населенного имения стал уже смотреть на него как на полную свою собственность, владеемую независимо от служебной повинности. Сообразно этому понятию должен был определиться и взгляд его на подвластных крестьян, как на людей, составляющих часть полной, неограниченной его собственности»<sup>180</sup>.

Главная проблема в процессе освобождения служилого человека от жесткой государственной зависимости заключалась в отмене обязательности самой службы — главного компонента средневековой системы «пожалования».

По петровским указам, до Манифеста о вольности Петра III, дворянство обязано было нести государственную службу пожизненно, а начиная с 1736 г. — в течение 25 лет. Действительная служба начиналась с 20-летнего возраста<sup>181</sup>. Уже с 30-х годов XVIII в. правительство предпринимает разнообразные меры для того, чтобы остановить число дворян, не желавших служить. Многие из них даже стали записываться в купечество...<sup>182</sup>

### Проблема «вольности»

18 февраля 1762 г. был обнародован знаменитый манифест о вольности дворянской. Император жаловал «на вечные времена... всему российскому благородному дворянству вольность и свободу». А еще через двадцать лет указом Екатерины II от 28 июля 1782 г. будет объявлено, что недра помещичьей земли принадлежат самому помещику. Пафос указа — «изъять... всякое принуждение, а напротив того оживотворить и умножить оные свободою и разными ободрениями»<sup>183</sup>. Уже в первой статье этого указа читаем: «*Право собственности* каждого в имении его распространяем и повелеваем разумети не на одной поверхности земли, им благоприобретенной или по наследству пришедшей, но и в самых недрах той земли и в водах, ему принадлежащих, на все сокровенные минералы и произращения и на делаемые из того металла»<sup>184</sup>. Гражданские права дворян окончательно закреплялись в *Жалованной грамоте 1785 г.*; статья 33 гласила: «Подтверждается благородным право собственности, дарованное милостию указом от 28 июля 1782 г., не только на поверхности земли, каждому из них принадлежащей, но и в недрах той земли, и в

водах, ему принадлежащих, на все сокровенные минералы и произрастания...»<sup>185</sup>

Во второй половине XVIII в. комплекс указов создаст правовую основу для формирования гражданского общества. Преодоление средневековых отношений власти и собственности не пройдет бесследно для русской истории. *Ведь дворянская автономия от государства стала исторически возможна главным образом благодаря превращению земли и крестьян в частную собственность.* Свобода одних была куплена рабством других. Крестьянин во второй половине XVIII в. — вещь, собственность, правовая гарантия гражданских прав дворянина! Но если кто-нибудь отнял бы эту гарантию *в момент становления* нового типа синтеза власти и собственности, Россия была бы отброшена в своем развитии на полтора-два века назад. Большинство крестьян жило в общинах, где не существовало земельной частной собственности. В консервативном устройстве общины не могли родиться идеи правового порядка. Крестьянин не мыслил даже, что земля может принадлежать не «обществу», а частному лицу. В отношениях верховной власти и крестьянских общин сохранялся в нетронутой основной элемент средневекового типа соединения власти и собственности: крестьяне столетиями искренне считали царя верховным владельцем земли, способным поделить землю по справедливости.

Возникает новый клубок противоречий, которые государство пытается преодолеть уже со второй половины XVIII в. Впрочем, этот комплекс драматических отношений — уже другая научная проблема, порожденная историческими коллизиями Нового времени.

Подведем общий итог. В Древней Руси не возникло прочного синтеза власти и собственности, а потому государственная власть была слабой и неспособной остановить процесс распада территории на княжества и земли. Между тем именно в древнерусском обществе стали возникать ростки будущих отношений, приведших к формированию средневекового типа организации власти. Решающее значение в его становлении сыграло то обстоятельство, что Северо-Восточная Русь оказалась не просто покоренной монголами, но включенной в систему их государственной жизни. Государственные структуры Московии создавались под воздействием прямой рецепции монгольских порядков.

Самоосновой средневековых отношений власти и собственности стала дискурсивная оппозиция, выраженная ключевыми словами о благословлении и пожаловании в контексте передачи по наследству верховных прав на Русское государство. В семантике выявленного дискурса особое место занимает соотношение между властью царской семьи, присвоившей себе право распоряжения Русским государством как своей собственностью, и обществом в самом широком его понимании. Кризис этих отношений произошел тогда, когда пресеклась семья Калитичей и на престол вступил Борис Годунов, не имевший — по понятиям современников — прочных оснований для подобного шага, поскольку «холоп государев» по определению не может быть «государем холопов». Смута — **прежде всего глубокий кризис отношений власти и собственности**, как их понимали сами современники. Выход из него виделся в восстановлении прежней системы. Воссоздание «старины» означало реанимацию «пожалования» как особого типа господства и подчинения (в виде службы). Однако восстановить прежний порядок в полной мере не удалось, потому что невоссозданным оказался другой элемент этой пары — «благословление», т.е. раздел Русского государства между членами правящей фамилии, и как следствие того — прекращение традиции написания царских духовных грамот, в которых фиксировалась власть в ее прямом отношении к собственности. В течение всего XVII в. происходят глубокие сдвиги в системе «пожалования», главные из которых проявляются уже в следующем — XVIII в., когда дворянство обретает свободу от службы, превращаясь постепенно в гражданское сословие. Можно сказать, что в наступившем Новом времени система «пожалования» была одним из самых стойких рудиментов средневековья...

Каким же научным термином (или терминами) определить всю полноту последствий существования системы «пожалования» в русском средневековье? Едва ли уместно обращаться к терминологии западноевропейской науки, изучающей «родной» феодализм.

Главный признак этой системы заключается в том, что государственная власть сама структурирует общество «под службу», а значит, в нем отсутствуют отношения «по горизонтали», сословная корпоративность которых защищала бы от произвола монарха. Иными словами, в средневековой Руси нет ярко выраженной власти политической, существование которой обычно определяется сложным взаимодействием с обществом, имеющим *неслужебную* самоидентичность. Отсюда можно также сделать вывод, что эта власть носила *военно-административный* харак-

тер. И только саморазрушение системы «пожалования» — высвобождение людей от «прямой службы» — дало возможность в Новое время создавать подлинно политическую власть и основы гражданского общества.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Гуревич А.Я. «Территория историка» // Одиссей. 1996. С. 107.

<sup>2</sup> Следует различать передачу владений по частноправовым и публично-правовым актам. О специфике завещаний частных лиц в русском средневековье см.: *Рождественский Н.* Историческое изложение русского законодательства о наследстве. СПб., 1839; *Станиславский А.* Об актах укрепления прав на имущество. Казань, 1842; *Кранихфельд А.Н.* Начертание российского гражданского права в историческом его развитии. СПб., 1843; *Неволин К.А.* История российских гражданских законов. Т. 3. СПб., 1852; *Пасман С.В.* О судебных доказательствах по древнерусскому праву, преимущественно гражданскому, в историческом развитии. М., 1851; *Полежаев П.* О завещаниях // Архив исторических и практических сведений, относящихся до России, издаваемый Николаем Калачевым. СПб., 1859; *Беляев И.Д.* О наследстве без завещания по древним русским законам до Уложения царя Алексея Михайловича. М., 1858; *Цитович П.П.* Исходные моменты в истории русского права наследования. Харьков, 1870; *Никольский В.Н.* Об основных моментах наследования. М., 1871; *Сахаров В.Ф.* О форме завещаний. Варшава, 1878; *Руднев Л.* О духовных завещаниях по русскому гражданскому праву в историческом развитии. Киев, 1895; *Дебольский Н.Н.* Гражданская дееспособность по русскому праву до конца XVII века. СПб., 1903; *Сергеевич В.И.* Лекции и исследования по древней истории русского права. СПб., 1903. В советское время наиболее плодотворно изучались духовные грамоты в работах Г.В.Семенченко (Духовные грамоты XIV—XV вв. как исторический источник. Автореф. ... канд. ист. наук. М., 1983; Он же. Византийское право и оформление русских завещаний XIV—XV вв. // Византийский временник. М., 1986. Т. 46. С. 164—173; Он же. Завещания церковных иерархов XV в. как исторический источник // Источниковедение отечественной истории. М., 1986. С. 154—163; Он же. Удостоверительная часть духовных грамот XIV—XV вв. // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1987. Т. 19. С. 52—65; и др.). О трудах Г.В.Семенченко см.: *Юрганов А.Л.* Источниковедение в трудах Г.В.Семенченко // АЕ за 1991. М., 1995.

<sup>3</sup> *Юрганов А.Л.* Удельно-вотчинная система и традиция наследования власти и собственности в средневековой России // Отечественная история. 1996. № 3. С. 93—114.

<sup>4</sup> *Юрганов А.Л.* О дате написания завещания Ивана Грозного // Отечественная история. 1993. № 6. С. 126—127.

<sup>5</sup> *Любавский М.К.* Образование основной государственной территории великорусской народности. Заселение и объединение центра. Л., 1929. С. 88.

<sup>6</sup> ДДГ. С. 330.



<sup>7</sup> РГАДА. Ф. 281. ГКЭ. № 121014; Юшков А. Акты XIII—XVII вв., представленные в Разрядный приказ представителями служилых фамилий после отмены местничества. М., 1898. Ч. 1. С. 131, 132, 142.

<sup>8</sup> Сырку П.А. Из истории сношений русских с румынами. Спб., 1896. С. 26; Веселовский С.Б. Последние уделы в Северо-Восточной Руси // ИЗ. Т. 22. 1947. С. 121—122.

<sup>9</sup> Щербачев Ю.Н. Копенгагенские акты, относящиеся к русской истории // ЧОИДР. 1916. Кн. 2. № 227. С. 104—105.

<sup>10</sup> Там же. С. 111.

<sup>11</sup> РГАДА. Ф. 68. Оп. 1. 1574 г. Д. 1; Флоря Б.Н. Молдавская, валашская и греческая феодальная эмиграция в Русском государстве второй половины XVI — начала XVII в. (по данным русских источников) // Проблемы источниковедения истории Молдавии периода феодализма и капитализма. Кишинев, 1983. С. 76; Он же. Выходцы из балканских стран на русской службе (конец XVI — начало XVII в.) // Балканские исследования. М., 1978. Вып. 3. С. 57—63.

<sup>12</sup> Ильинский П. Луховская Тихонова пустынь Костромской губернии. Кострома, 1898. Приложение.

<sup>13</sup> Тихомиров М.Н. Россия в XVI столетии. М., 1962. С. 28.

<sup>14</sup> Согласно Л.В.Черепнину, оно было составлено в январе-феврале 1433 г. (ДДГ. С. 70); по мнению А.А.Зимина — в промежутке между 1427 и 1435 гг. (Зимин А.А. О хронологии духовных и договорных грамот великих и удельных князей XIV—XVI вв. // Проблемы источниковедения. М., 1958. Т. 6. С. 322).

<sup>15</sup> ДДГ. С. 70.

<sup>16</sup> Там же. С. 129; Зимин А.А. О хронологии. С. 323—324.

<sup>17</sup> ДДГ. С. 194.

<sup>18</sup> Там же. С. 252.

<sup>19</sup> Там же. С. 316, 326.

<sup>20</sup> Тихомиров М.Н. Указ. соч. С. 28.

<sup>21</sup> Барсуков А. Род Шереметевых. Спб., 1883. Кн. 3. С. 205; Щепкина Е. Тульский уезд в XVII веке. Его вид и население по писцовым и переписным книгам. М., 1892; Белоцерковский Г.М. Тула и Тульский уезд в XVI и XVII веках. Киев, 1915. С. 16.

<sup>22</sup> ПСРЛ. Т. 13. Спб., 1904. С. 523.

<sup>23</sup> О завещании Ивана Грозного писали — с разной степенью проникновения в текст — многие историки, неизменно отмечая большое значение документа в исследовании социально-политической истории России XVI в.: Рождественский С.В. Служилое землевладение в Московском государстве XVI века. Спб., 1897. С. 179; Садилов П.А. Из истории опричнины XVI в. // Исторический архив. 1940. Вып. 3. С. 113—303; Веселовский С.Б. Монастырское землевладение в Московской Руси во второй половине XVI в. // ИЗ. 1941. Т. 10. С. 97—98; Он же. Последние уделы. С. 101—131; Он же. Духовное завещание царя Ивана 1572 г. // Исследования по истории опричнины. М., 1963. С. 302—322; Зимин А.А. Опричнина Ивана Грозного. М., 1964. С. 470—474, 478—479; Он же. Государственный архив России XVI

столетия: Опыт реконструкции. Ч. 2. М., 1978. С. 325—326; Скрынников Р.Г. Духовное завещание царя Ивана Грозного // ТОДРЛ. Т. 21. С. 309—318; Он же. Начало опричнины. Л., 1966. С. 44—55; Кобрин В.Б. Иван Грозный. М., 1989. С. 131—132; Беликов В.Ю., Колычева Е.Н. Документы о землевладении князей Воротынских во второй половине XVI — начале XVII в. // АРИ. 1992. № 2. С. 93—121; Юрганов А.Л. О Стародубском «уделе» М.И. Воротынского и стародубских вотчинах в завещании Ивана Грозного // Там же. С. 34—70.

<sup>24</sup> Первым, кто высказался о дате написания завещания царя Ивана Грозного, был переписчик XVIII в.: «Сия духовная, хотя по обстоятельству дела и слогу видно, что им, государем, сочинена, однако ж действительно быть не могла, потому написана задолго до его кончины и суще видится около 7080 году, понеже...» Увы, дальше текст обрывается. С.Б.Веселовский обосновал традиционную датировку: это — июль-август 1572 г. О пересмотре этой датировки см.: Юрганов А.Л. О дате написания завещания Ивана Грозного. С. 125—141. Отметим здесь особо позицию Р.Г.Скрынникова. Споря с Веселовским, он приходит к таким выводам. Духовная не могла быть составлена в двухмесячный срок, поскольку в ней обнаруживаются взаимоисключающие распоряжения царя относительно удела князя М.И.Воротынского. Историк выяснил документальную основу завещания, сделав при этом вывод: «Царская духовная содержит названия сотен географических пунктов, имена многих десятков лиц и предметов, поэтому маловероятно, чтобы при ее составлении не были использованы разнообразные подлинные документы». Скрынников обозначил этапы создания завещания. Однако анализ, предпринятый им в этой связи, проводился только на основе дошедшего до нас списка, без учета традиции оформления подобных документов. «Противоречивость» духовной в целом ученый объясняет тем, что к написанию завещания Грозный приступал неоднократно, всякий раз не доводя дело до конца. Так, по мнению Р.Г.Скрынникова, царь принимался за него в начале опричнины, в первые годы после ее введения, но документ так и не был завершен. В августе 1566 г. «Грозный вернулся к завещанию под влиянием кризиса, возникшего после выступления против опричнины участников созванного в Москве Земского собора...». Но и в августе 1566 г. завещание не было закончено, поскольку «в тексте духовной можно обнаружить целый ряд слоев, которые никак не могли появиться на свет ранее весны — лета 1572 г.». В конце концов, пишет Скрынников, царь «вовсе забросил черновик завещания» (Скрынников Р.Г. Начало опричнины. С. 44—55; Он же. Опричнина и последние удельные княжения на Руси // ИЗ. Т. 76. 1965. С. 163—165, 167, 173). Как видим, традиция переписывания подобных документов осталась незамеченной историком. А «давность» ее подтверждается и таким образом:

Василий II Темный

А даю ему треть в Москве и с путми, с моим жеребь, чем мя благословил отец мой, и Добрятинским селом з бортью, и Васильцовым стом, и численными людьми, и ординцы (ДДГ. С. 194).

Иван IV

Даю ему город Москву... и с Добрятинским селом и с бортью, и с Васильцовым столем, и с числяки, и сродницы... (ДДГ. С. 433).

В датировке завещания, которую предлагает Р.Г.Скрынников, главное — это противоречие в распоряжениях царя относительно стародубских и родовых владений князя М.И.Воротынского, умершего в 1573 г. Их было четыре:

1. «Да сыну же моему Ивану даю к Володимеру в Стародубе в Ряполовим стародубских князей вотчины...»
2. «А князь Михайло Воротынский ведает треть Воротынска, да город Перемышль, да город Одоев Старое, да город Новосиль, да Остров, Черну, со всем по тому, как было изстари, а Иван сын в то у него не вступается».
3. Сыну Ивану «город Стародуб Ряполовский, да волость Мошок, село Княгинино, что было за Воротынским в Нижегородском уезде, да Фокино сельцо».
4. «А что есьми был пожаловал князь Михаила князь Иванова сына Воротынского старую его вотчиную городом Одоевым, да городом Новосью [так! — А.Ю.], да городом на Черни, и яз ту вотчину взял на себя, а князю Михаилу дал есьми в то место вотчину Стародуб Ряполовский, да в Муромском уезде в Зовском стану волость Мошок, да в Нижегородском уезде село Княгинино с деревнями, да на реке на Волге Фокино селище, а ведает ту вотчину князь Михаила по меновым грамотам по тому жь, как ведал свою вотчину».

После опалы 15 сентября 1562 г. Иван Грозный «отписал» на себя родовые земли князей Воротынских. В завещании (распоряжение № 2) указано владение князя до опалы 1562 г. Ситуация изменилась в 1566 г., когда М.И.Воротынский был прощен: ему была возвращена лишь южная часть прежнего владения: Одоев, Новосиль, острог на Черни. В духовной князь писал: «Государь на нас опалу свою положил, город Перемышль да треть Воротынскую со всем у нас взял» (Беликов В.Ю., Колычева Е.И. Указ. соч. С. 96). Таким образом, уже к 1566 г. распоряжение № 2 не соответствовало действительности. В феврале 1569 г. правительство конфисковало земли Одоевско-Новосильского княжения, дав М.И.Воротынскому взамен Стародуб Ряполовский, в Муромском уезде — с. Мошок, в Нижегородском — с. Княгинино, в Василегородском — с. Фокино. Этому соответствуют распоряжения царя № 1 и № 4. После победы на Молодях в 1572 г. М.И.Воротынский (в 7081 г. — 1572/73 г.) получил вместо Стародуба Ряполовского город Перемышль (№ 3).

Архивная находка В.Ю.Беликова заставляет по-новому взглянуть на вопрос о владениях М.И.Воротынского. Неотредактированность духовной Грозного лишь иллюстрирует практику постоянного переписывания завещаний. Упоминание разных моментов в истории совладельческих прав царя и князя М.И.Воротынского показывает, что в каждом случае происходило дополнение завещательной основы. Вместе с тем очевидно, что при любой дате завещания все четыре распоряжения царя относительно этих владений, взятые в совокупности, выглядят как явный анахронизм. Традиция переписывания царских духовных предусматривала наличие нескольких завещательных вариантов. И перед нами, видимо, один из них, технически не вполне законченный.

<sup>25</sup> СлРЯ XI—XVII вв. Вып. 5. С. 73.

<sup>26</sup> ДДГ. С. 427—428.

<sup>27</sup> Цветаев Д. Мария Владимировна и Магнус Датский // ЖМНП. 1878. № 3. С. 57—85.

<sup>28</sup> Чумиков Д. Осада Ревеля (1570—1571) герцогом Магнусом // ЧОИДР. 1891. Кн. 2. С. 4, 42—43.

<sup>29</sup> Ливонский поход // Военный журнал. 1852. № 1. С. 131; ААЭ. Т. 1. № 297. С. 360—361; *Donnert E. Der livländische Ordensritterstaat und Russland*. Berlin, 1963; *Kotarski H. Wojsko Polsko-Litewskie podczas wojny Inflanckiej. 1576—1582* // *Studia i materiały do historii wojskowości*. Т. 17. Cz. 1—2. Warszawa, 1971; *Angermann N. Studien zur Livlandpolitik Ivan Groznyis*. Marburg, 1972.

<sup>30</sup> Зимин А.А. В канун грозных потрясений. М., 1986. С. 48.

<sup>31</sup> Военный журнал. 1852. № 3. С. 119—120.

<sup>32</sup> *Strykowski M. Kronika Polska, Litewska, Żmódzka i wszystkiej Rusi*. Т. 2. Warszawa, 1846. S. 426.

<sup>33</sup> Ливонская хроника Рюссова // Сб. материалов и статей по истории Прибалтийского края. Т. 3. Ч. 3. Рига, 1880. С. 271.

<sup>34</sup> Ливонский поход // Военный журнал. 1853. № 5. С. 95—96; РГАДА. Ф. 199. Портфели Г.Ф.Миллера. № 127. Д. 21.

<sup>35</sup> *Гейденштейн Р.* Записки о Московской войне (1578—1582). Спб., 1889. С. 4.

<sup>36</sup> Прибалтийский сборник. Т. 3. Ч. 3. С. 276.

<sup>37</sup> Автор благодарит А.С.Мельникову за консультацию.

<sup>38</sup> *Фенглер Х., Гироу Г., Унгер В.* Словарь нумизмата. М., 1982. С. 271; *Мельникова А.С.* Русские монеты от Ивана Грозного до Петра Первого: История русской денежной системы с 1533 по 1682 г. М., 1989. С. 33.

<sup>39</sup> *Юрганов А.Л.* О дате написания завещания Ивана Грозного. С. 132.

<sup>40</sup> Зимин А.А. В канун грозных потрясений. С. 52—53; *Щербачев Ю.Н.* Датский архив: Материалы по истории Древней России, хранящиеся в Копенгагене. 1326—1690 гг. М., 1893. С. 113—115.

<sup>41</sup> Записки курляндского герцогского гофрата Лаврентия Миллера о временах Стефана Батория // Прибалтийский сборник. Рига. 1882. Т. 4. С. 160, 169.

<sup>42</sup> *Юрганов А.Л.* О Стародубском «уделе» М.И. Воротынского. С. 34—70.

<sup>43</sup> *Барсуков А.П.* Указ. соч. С. 315—316.

<sup>44</sup> ПСРЛ. Т. 13. 1906. С. 398; Зимин А.А. Иван Грозный и Симеон Бекбулатович в 1575 г. // Из истории Татарии. Казань, 1970. С. 149.

<sup>45</sup> ДДГ. С. 422—423.

<sup>46</sup> *Вельяминов-Зернов В.В.* Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч. 2. Спб., 1864. С. 86.

<sup>47</sup> Писцовые книги. Ч. 1. Отд. 1. С. 439.

<sup>48</sup> *Веселовский С.Б.* Последние уделы... С. 123.

<sup>49</sup> Там же. С. 118.

<sup>50</sup> РК. С. 70.

<sup>51</sup> Павлов А.П. Государев двор и политическая борьба при Борисе Годунове (1584—1605). СПб., 1992. С. 160—161.

<sup>52</sup> Акты феодального землевладения и хозяйства: Акты московского Симонова монастыря (1506—1613 гг.). Л., 1983. С. 110—112.

<sup>53</sup> Скрынников Р. Г. Опричный террор. Л., 1969. С. 201.

<sup>54</sup> Писцовые книги. Ч. 1. Отд. 2. С. 290.

<sup>55</sup> Кром М.М. Меж Русью и Литвой. М., 1995.

<sup>56</sup> Сухотин Л.М. Земельные пожалования при царе Владиславе. 1610—1611 гг. // Смутное время Московского государства. 1604—1613 гг. М., 1911. Вып. 8. С. 56—57; АФЗиХ. Ч. 3. М., 1961. С. 23; РГАДА. Ф. 281. Переяславль. № 9009; РГБ ОР. Ф. 303. № 284 (купчая М.В.Глинского); № 533. Л. 697—697 об., 681—682, 712 об.—713, 712; РГАДА. Ф. 281. Переяславль. № 8887, 8889; РГБ ОР. Ф. 303. № 342 (купчая М.В.Глинского); № 533. Л. 714—715; РГАДА. Ф. 281. Переяславль. № 8898, 8902; РГБ ОР. Ф. 303. № 530. Москва. № 137. Л. 140—140 об.; Рознь. № 27. Л. 1416 об.—1417; ПСРЛ. Т. 13. С. 456—457; Скрынников Р.Г. Опричный террор. С. 208.

<sup>57</sup> Лихачев Н.П. Сборник актов, собранных в архивах и библиотеках. СПб., 1895. С. 63—64.

<sup>58</sup> В завещании речь идет о некоем Романе Юрьевиче и его сыне, Никите. Кого же имел в виду Иван Грозный? При атрибуции нужно учитывать следующие обстоятельства. Во-первых, возможна ошибка переписчика или переписчиков. В списке стародубских вотчин в завещании Ивана Грозного из 26 указаний на землевладение в пяти сделаны ошибки в написании имен и фамилий. Во-вторых, в завещании регулируются отношения собственности только между царской семьей и династиями служилых князей (даже если отдельные представители этих династий стали боярами). Для традиции оформления подобных документов это естественно, ибо именно династический статус служилых князей предполагал специальное подтверждение их прав со стороны правящей династии. Из всех семей служилых князей XVI в. речь могла идти лишь о семье князей Трубецких: Романе Семеновиче (а не Юрьевиче!) Трубецком и его сыне Никите Романовиче (ни одного Романа Юрьевича не было среди представителей служилых князей конца XVI в. (Юрганов А.Л. О стародубском «уделе» М.И. Воротынского... С. 34—70).

<sup>59</sup> РК. С. 169; Левенок В.П. Надробия князей Трубецких // Советская археология. 1960. № 1. 245—253; Трубецкая Е.Э. Сказания о роде князей Трубецких. М., 1891.

<sup>60</sup> Кобрин В.Б. Состав Опричного двора Ивана Грозного // АЕ за 1959 г. 1960. С. 79.

<sup>61</sup> РК. С. 261, 277, 293; Павлов А.П. Указ. соч. С. 33.

<sup>62</sup> Однако у нас имеются основания предполагать, что умерла она не раньше А.Г.Васильчиковой, пятой жены Ивана Грозного. К.Тихонравов, публикуя материалы о лицах, погребенных в Суздальском Покровском девичьем монастыре, счи-

тал, что здесь была захоронена «княгиня инокия Александра, супруга царевича и великого князя Иоанна Иоанновича» (*Тихонравов К.* Материалы для истории и археологии. Лица погребенные в Суздальском Покровском девичьем монастыре // *Владимирские губернские ведомости.* 1854. № 23. С. 96). Думается, это ошибка. В самом деле, именно в Покровском девичьем монастыре была пострижена супруга царевича, в миру Евдокия Богдановна Сабурова. По крайней мере, до 1597 г. инокия Александра находилась там, ибо сохранилась опись Суздальского Покровского девичьего монастыря, относящаяся к марту 7105 г.: «...келья царевича князя Ивана Ивановича царицы старицы Александры...» (Он же. Опись Суздальского Покровского девичьего монастыря // Там же. С. 176—177). Умерла она около 1620 г. Возможно даже — в том же монастыре, где и была пострижена. Но вот похоронили ее в другом монастыре — в московском Вознесенском «со ц а р и ц а м и вместе» (ПСРЛ. Т. 14. СПб., 1910. С. 397). В сообщении Нового летописца о ее смерти не случайно говорилось «о преставлении царицы Александры». Между тем В.В. Касаткину было известно, что в суздальской надгробной надписи были такие слова — «княгини Александры удельной Полоцких» (*Касаткин В.В.* Монастыри, соборы и приходские церкви Владимирской епархии до начала XIX столетия. Владимир, 1906. С. 226; *Николай Михайлович*, великий князь. Русский провинциальный некрополь. Т. 1. М., 1914. С. 16). Нетрудно догадаться, что речь идет о семье князей Палеев. Да и определение княгини как «удельной» не подходит для «царицы» Александры, бывшей жены Ивана Ивановича. В «Росписи благоверным царицам и царевнам и великим княгиням, которые погребены в его государеве богомолье в Суждале в Покровском девичьем монастыре...», относящейся к XVII в., указывается, что после Софьи (Соломонии) Сабуровой и А.Г.Васильчиковой была захоронена «великая княгиня Александра удельная» (Государственный архив Владимирской области. Ф. 575. Оп. 1. № 92). Поскольку могила Ульяны Палеевской находится в одной линии и следует сразу после захоронения А.Г.Васильчиковой, можно предполагать, что смерть ее произошла не раньше марта 1579 г., когда царь Иван Грозный обратился к завещанию и упомянул в нем свою пятую жену (*Юрганов А.Л.* О дате написания завещания Ивана Грозного. С. 133—136).

<sup>63</sup> *Зимин А.А.* Государственный архив России. Вып. 3. М., 1978. С. 461.

<sup>64</sup> *Срезневский И.И.* Материалы. Т. 2. Стб. 283.

<sup>65</sup> *Тихомиров М.Н.* Указ. соч. С. 210.

<sup>66</sup> *Скрынников Р.Г.* Опричный террор. С. 196.

<sup>67</sup> *Зимин А.А.* Государственный архив... Вып. 3. С. 461—462.

<sup>68</sup> ДДГ. С. 441.

<sup>69</sup> Послания Ивана Грозного. М.; Л., 1951. С. 10.

<sup>70</sup> *Юрганов А.Л.* Удельно-вотчинная система и традиция наследования власти и собственности. С. 101—105.

<sup>71</sup> *Кобрин В.Б.* Землевладельческие права княжат в XIV — первой трети XVI века и процесс централизации // ИС. 1981. № 4. С. 34—35.

<sup>72</sup> Там же. С. 36.

<sup>73</sup> В послании Таубе и Крузе встречается такое любопытное сообщение: перед введением опричнины царь описал своему окружению причины своего отречения и «велел... следить за тем, чтобы после его кончины, ибо все люди смертны, не возникало между его молодыми сыновьями-князьями спора и раскола и чтобы они заботились не только об искоренении несправедливостей и преступлений, но и том, чтобы водворить в стране порядок, мир и единство. С это целью решил он дать н а ч а л о, продолжение и конец изложенным вещам. И прежде всего для охранения своей княжеской жизни взять на государя некоторых бояр, детей боярских, области, города и дома и построить в Москве собственный, удобный, спокойный двор. После его смерти все, что взято на него, должно перейти к младшему его сыну, а оставшееся, Москва и население, земщина, как это называют, старшему. Так как такое начало имело хороший вид, была ему выражена представителями всех чинов благодарность за его заботливость. Так поступили даже те, которые этого не хотели и считали образ действий царя опасным» (*Таубе И., Крузе Э.* С. 34—35). Если царь Иван в годы опричнины осознанно боролся с уделами и удельной системой (т.е. с порядками), то зачем ему в 1565 г. понадобилось утверждать, что по завершении начатых мер (имеющих «продолжение и конец») его государев опричный удел перейдет к Федору? Подобное известие легко отвергнуть как тенденциозное на том хотя бы основании, что иностранцам непонятна была русская действительность... Если бы не одно «по»: большая часть опричных земель в самом деле перешла к сыну Федору. Если учесть, что у нас нет полной информации об опричной территории, то не исключено, что изучение состава удела Федора может дать пищу к размышлениям и о составе опричных земель. Сообщение Таубе и Крузе, бежавших в Великое княжество Литовское в 1571 г., следует признать в целом достоверным.

<sup>74</sup> *Скрынников Р.Г.* Россия после опричнины. Л., 1975. С. 10.

<sup>75</sup> *Зимин А.А.* В канун грозных потрясений. С. 14.

<sup>76</sup> *Яковлева О.А.* К истории возвышения Бориса Годунова // Уч. зап. НИИ Чувашской АССР. Чебоксары, 1970. Т. 52. С. 277; Она же. Кремль в Александровой слободе в эпоху Ивана IV // Труды Института истории, естествознания и техники АН СССР. 1956. Т. 7. С. 156—177.

<sup>77</sup> *Долгоруков П.В.* Российская родословная книга. СПб., 1855. Ч. 2. С. 100; А.А.Зимин в «Опричнине Ивана Грозного» называл Колтовскую двумя именами: сначала Анной, затем — Марьей. Думается, что это просто описка, ибо в том источнике, на который ссылался автор (Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 114), речь шла только об Анне. Между тем об Анне Колтовской известно, что пострижена она была в начале сентября 1572 г. 16 мая 1586 г. царь Федор пожаловал старицу Горицкого монастыря Дарью вотчиной «из своих черных волостей» — селцом Никольским с деревнями (Акты исторические. Т. 1. № 217. С. 411). Царь Борис пожаловал старицу-царицу Дарью Алексеяну и дал ей на прожиток пашню и деревни (Там же. Т. 2. № 49. С. 59—60). А 26 августа 1614 г. в Устюжском уезде («из своих дворцовых сел») дал ей вотчину — село Никифорово царь Михаил Федорович (Там же. Т. 3. № 47. С. 37). Подтверждение прав на владение этим селом старица Дарья получила 28 марта 1616 г. (Там же. Т. 3. № 67. С. 61). В феврале 1626 г. рассылались убрисцы и ширинки от царя Михаила Федоровича и Евдокии Стрешневой по слу-

чаю их бракосочетания; в числе адресатов упоминается и царица Дарья Алексеевна (РГАДА. Ф. 135. Отд. IV. Рубр. II. № 19. Л. 1—9). 29 июня 1626 г. была выдана жалованная тарханная грамота Тихвинскому Введенскому монастырю, в которой говорится о смерти старицы Дарьи. Свое село Никифорово она завещала монастырю, что закреплялось грамотой царя Михаила (Акты исторические. Т. 3. № 142. С. 230).

<sup>78</sup> Карамзин Н.М. История государства Российского. Т. 9. СПб., 1821. Примеч. 494.

<sup>79</sup> Поссевино А. Исторические сочинения о России XVI в. М., 1983. С. 234 (комментарий Л.Н.Годовиковой).

<sup>80</sup> Известия Русского генеалогического общества. СПб., 1900. Вып. 1. Отд. 3. С. 1—13; Бычкова М.Е. Состав класса феодалов России в XVI в. Историко-генеалогическое исследование. М., 1986. С. 183.

<sup>81</sup> Иосиф, иером. Церковно-историческое описание суздальских достопримечательностей. Чугуев, 1857. С. 89; Тихонравов К.Н. Материалы для истории и археологии. С. 96; Токмаков И. Историческое и археологическое описание Покровского девичьего монастыря в городе Суздале. Владимир, 1889.

<sup>82</sup> Касаткин В.В. Указ. соч. С. 226; Николай Михайлович, великий князь. Указ. соч. С. 36.

<sup>83</sup> Автор глубоко признателен А.К.Елкиной за помощь.

<sup>84</sup> Яковлева О.А. К истории возвышения Бориса Годунова. С. 276.

<sup>85</sup> ГИМ. ОПИ. Син. собр., № 829.

<sup>86</sup> РГАДА. Ф. 181. Оп. 1. Д. 141. Л. 6.

<sup>87</sup> Источники по социально-экономической истории России XVI—XVIII вв. Из архива Московского Новодевичьего монастыря. М., 1985. С. 184.

<sup>88</sup> Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. М., 1987. Л. 451.

<sup>89</sup> Там же.

<sup>90</sup> Веселовский С.Б. Синодик опальных царя Ивана Грозного как исторический источник // Исследования по истории опричнины. С. 330.

<sup>91</sup> Долгоруков П.В. Указ. соч. С. 99.

<sup>92</sup> ДДГ. С. 443. Примечательно, что в начале духовной царь поминает умерших цариц: мать Елену Глинскую, первую жену Анастасию, а также Марию Черкасскую, Марфу Собакину. Понятно, что Агнью Колтовскую в таком контексте царь не мог назвать, ибо она еще была жива. Возникает вопрос: почему не сохранились вклады по душе А.Г.Васильчиковой? По всей видимости, одно дело — разрешение церкви на пятый брак и законность этого акта с точки зрения светской власти и другое — внутреннее ощущение христианина, совершающего великий грех. Религиозный царь, быть может, боялся обнародования своей греховности (впрочем, возможно, в одном сохранившемся и не привлекавшем внимания историков синодике конца XVI в. упоминается именно Анна Васильчикова: «Помяни Господи душа усопших раб своих благоверных великих княгинь, великую княгиню Олгу, нареченную в святом крещении Елену, великую княгиню Анну, великую княгиню Елену,



великую княгиню Иоулиянию, великую княгиню — иноку Марию, великую княгиню Александру, великую княгиню Софию, великую княгиню Марию, великую княгиню Софию, великую княгиню Елену, великую княгиню Елену, великую княгиню иноку Софию, великую княгиню Елену. Царицу Аину, царицу и великую княгиню Анастасию, царевну и великую княгиню Аину, царевну и великую княгиню Марию, царевну и великую княгиню Евдоксию, благоверную царицу и великую княгиню Марию, благоверную царицу и великую княгиню Марфу». ГТБ. Ф. 550. Q. IV. № 129). Любопытно, что в описании собора 1572 г., разрешившего царю четвертый брак, так объяснялись три законных брака: Анастасию «вражиим наветом злых людей, чародейством и отравами... изведоша», Мария Черкасская «также вражиим злокозненством отравлена бысть», Марфа Собакина «еще в девицах сущи ей, точию имя царско возложено на нее, и тако ей отраву злую учиниша» (РГАДА. Ф. 199. Портфели Г.Ф.Миллера. № 184. Ч. 2. Д. 11).

<sup>93</sup> РГБ ОР. Ф. 303. Кн. 530. № 195. Л. 283—294 об.; *Ивина Л.И.* Троицкий сборник по истории землевладения XVI—XVII вв. // Записки отдела рукописей / Гос. б-ка СССР им. В.И.Ленина. М., 1965. Вып. 27. С. 149—163; *Зимин А.А.* Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV — первой трети XVI в. М., 1988. С. 239—240.

<sup>94</sup> *Акты Русского государства 1505—1526 гг.* М., 1975. № 223, 286; РГБ ОР. Ф. 303. № 520. Л. 137—139 об.

<sup>95</sup> *Шумаков С.А.* Обзор грамот коллегии экономии. Вып. 4 // ЧОИДР. 1917. Кн. 2. С. 558—560.

<sup>96</sup> *Зимин А.А.* Формирование боярской аристократии... С. 241.

<sup>97</sup> *Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV — начала XVI в.* Т. 1. М., 1952. С. 262; РГБ ОР. Ф. 303. № 530. Л. 210—227.

<sup>98</sup> *Зимин А.А.* Формирование боярской аристократии... С. 239; РГБ ОР. Ф. 303. Кн. 530. № 195. Л. 283—294 об.; *Родословная книга князей и дворян.* М., 1787. Т. 1. С. 266.

<sup>99</sup> РГБ ОР. Ф. 303. Кн. 530. № 25. Л. 47 об.; № 3. Л. 1026 об.—1027.

<sup>100</sup> ДДГ. С. 359.

<sup>101</sup> *Веселовский С.Б.* Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси. М.; Л., 1947. С. 300.

<sup>102</sup> *Пресняков А.Е.* Княжеское право в Древней Руси. С. 28—29.

<sup>103</sup> Там же. С. 30.

<sup>104</sup> Там же. С. 32.

<sup>105</sup> В данном случае не важно, кто именно был убийцей Бориса и Глеба: Святополк или Ярослав, поскольку речь идет о принципе власти, который отражался в умонастроении людей (*Данилевский И.Н.* Святополк Окаянный // ЗС. 1992. № 8).

<sup>106</sup> *Пресняков А.Е.* Указ. соч. С. 33.

<sup>107</sup> Там же. С. 50.

<sup>108</sup> Там же. С. 65.

- <sup>109</sup> Юрганов А.Л. Удельно-вотчинная система... С. 107—108.
- <sup>110</sup> Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. Л., 1934. С. 46.
- <sup>111</sup> Там же. С. 52.
- <sup>112</sup> Там же. С. 76.
- <sup>113</sup> Там же. С. 80. Скрынникова Т.Д. Харизма власти в эпоху Чингисхана. М., 1997. С. 25—26.
- <sup>114</sup> Федоров-Давыдов Г.А. Общественный строй Золотой Орды. М., 1973. С. 115—117.
- <sup>115</sup> Владимирцев Б.Я. Указ. соч. С. 145—146.
- <sup>116</sup> Трепавлов В.В. Государственный строй Монгольской империи XIII в. М., 1993. С. 103.
- <sup>117</sup> Петрушевский И.П. К истории института сойгургала // Советское востоковедение. М.; Л., 1949. Т. 6. С. 227—246; Golden P. Turkic Calques in Medieval Eastern Slavic // Turks, Hungarians and Kipchaks. Harvard. 1984. V. 8. P. 109—110. (Выражаю благодарность И.Г.Добродомову, обратившему мое внимание на эту работу.)
- <sup>118</sup> Федоров-Давыдов Г.А. Указ. соч. С. 54.
- <sup>119</sup> Там же.
- <sup>120</sup> Там же. С. 89—90.
- <sup>121</sup> Там же. С. 90.
- <sup>122</sup> Кучкин В.А. Русские княжества и земли перед Куликовской битвой // Куликовская битва. М., 1980. С. 26—113; Он же. Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X—XIV вв. М., 1984.
- <sup>123</sup> Юрганов А.Л. У истоков деспотизма // История Отечества: люди, идеи, решения. Очерки истории России IX — начала XX в. М., 1991. С. 68—73.
- <sup>124</sup> Там же. С. 69.
- <sup>125</sup> Там же. С. 70.
- <sup>126</sup> Там же.
- <sup>127</sup> Федоров-Давыдов Г.А. Указ. соч. С. 69.
- <sup>128</sup> Там же. С. 73—74.
- <sup>129</sup> ДДГ. С. 74.
- <sup>130</sup> Юрганов А.Л. Удельно-вотчинная система. С. 109.
- <sup>131</sup> Федоров-Давыдов Г.А. Указ. соч. С. 117.
- <sup>132</sup> Оценка характера удельно-вотчинной системы так или иначе определяла в отечественной историографии существо концепций исторического развития средневековой России. Однако, как это ни парадоксально, специальных работ, посвященных истории самой системы на всем протяжении ее существования, нет, если не считать статей, содержащих анализ частных вопросов (Алексеев Ю.Г. Духовные грамоты князей Московского дома XIV в. как источник по истории удельной системы // ВИД. 1987. Т. 18. С. 93—110). В.О.Ключевский едва ли не первым в исторической науке дал

полное объяснение тому, что собой представлял «удельный порядок». «Удельный порядок зародился в тот момент, когда княжеская волость усвоила себе юридический характер частной вотчины привилегированного землевладельца» (*Ключевский В.О.* Боярская дума Древней Руси. 5-е изд. СПб., 1919. С. 90). Итак, «удел» — это привилегированное владение (вотчина). Н.П.Павлов-Сильванский развил мысли В.О.Ключевского для обоснования концепции российского феодализма. Вопрос о сути уделов стал для ученого основополагающим при конструировании русской модели феодальных отношений. Он писал о работах В.О.Ключевского: «Истинно феодальная черта крайнего раздробления суверенной власти вырисовывается в рельефно им изображенном дроблении Северо-Восточной Руси на множество уделов». Полагая, что «в удельном нашем порядке не надо было искать феодализма, чтобы его найти», Н.П.Павлов-Сильванский заключал: «Выдвигая на первый план лежавший в основе западноевропейского сеньерального режима факт соединения правительственной власти с крупным землевладением, мы имеем полное право подвести под понятие такого режима и мелкий княжеский удел, рассмотренный проф. Ключевским». Разумеется, Павлов-Сильванский не оставил без внимания и такое признание ученого: «Феодальный момент можно заметить разве только что в юридическом значении самого удельного князя, соединявшего в своем лице государя и верховного собственника земли». Суть сюзеренно-вассальных связей в Западной Европе и в России едина, полагал Павлов-Сильванский: «Мы найдем, что отношения наших бояр к князю не только по существу были одинаковыми с отношениями вассалов к сюзеренам, но и обозначались одним термином: служить (*servire*), служба (*servitium*), слуга (*vassus*); что земля, данная «слуге», у нас называлась жалованьем, т.е. словом, тождественным по смыслу с западным «*beneficium*»; наконец, что свободный договор боярской службы закреплялся у нас обрядом челобитья, точно соответствующим вассальному коленопреклонению и вручению...» (*Павлов-Сильванский Н.П.* Феодализм в Древней Руси. М., 1988. С. 30—43). Уже стало традицией рассматривать политическую историю средневековой России во взаимоотношении с проблемой существования уделов. «Политика Ивана Грозного относительно уделов, — писал С.Б.Веселовский, — была порождением политики в этом деле деда и отца. Уделы, утратившие в XV в. характер государственных образований и всякое политическое значение, в XVI в. становятся привилегированными владениями, которые с течением времени утрачивают свои привилегии. С этой точки зрения отмирание удельных порядков в XVI в. можно рассматривать как часть более общего и более важного процесса — развития центральных и местных органов власти» (*Веселовский С.Б.* Последние уделы. С. 122). Утверждая, что удел «в собственном смысле слова был долей члена рода в родовом имуществе», С.Б.Веселовский не уточнял, что понимать под словом «род» (одна семья, несколько семей). Главным признаком «удела» историк считал его размер и степень зависимости от центральной власти: «Дмитрею [Угличскому. — *А.Ю.*] был дан всего один город и управление им было вверено не его матери-опекушке, а царским дьякам и приказным». Потому-то «последний удел московских Рюриковичей был по существу жалким подобием прежних действительных уделов» (Там же. С. 112). Уделами С.Б.Веселовский считал и владения служилых князей. Он писал: «В мае 1571 г. он [И.Д.Бельский. — *А.Ю.*] задохнулся со всей своей семьей в погребе, во время страшного пожара Москвы, вызванного набегом крымского хана Девлета. Таким образом Луховский удел как выморочный был присоединен к великому княжеству» (Там же. С. 117).

По отношению к чему Луховский удел является «в собственном смысле» уделом? Федор Иванович Бельский, приехавший на Русь в 1482 г., был потомком Ольгерда и не имел прямой родственной связи с Калитичами. Луховское владение его внука И.Д.Бельского могло быть уделом «в собственном смысле» лишь по отношению к родовой собственности князей Бельских. Правда, С.Б.Веселовский отмечал, что по «своей жене, княгине Марфе Васильевне Шуйской, правнучке великого князя Ивана III, Иван Дмитриевич Бельский был в родстве с царем Иваном (по тогдашним счетам родства княгиня Марфа была племянницей Ивана Грозного)». Но подобная родственная связь не редкость в окружении государя. Может ли это служить достаточным основанием для наделения удельными правами? Ведь по логике вещей получается, что давая высокородному служилому человеку права на удельное владение, власть должна была его самого как бы «вводить» в великокняжескую семью. На деле же, с конца XV в. любой боярин — лишь холоп государев, и, по горькому замечанию И.С.Пересветова, «иног имени не прибудет». Осталось неясным, что роднило сами уделы с «остатками» удельных порядков. Семантико-терминологическая путаница характерна для позднейших работ, посвященных политической борьбе в XV—XVI вв. А.А.Зимин определял «удел» несколько иначе, чем С.Б.Веселовский: это — «часть общерусских земель, завещанная великим князем своим потомкам (как правило, детям)» (Зимин А.А. Россия на пороге нового времени: Очерки политической истории первой трети XVI в. М., 1972. С. 402, 403). Однако А.А.Зимин, как и С.Б.Веселовский, не стал строго следовать определению, настаивая на том, что великокняжеская власть осознанно вела борьбу против удельной системы как таковой. Выходит, власть боролась сама с собой: ведь достаточно не завещать уделы — и нет системы. Глубоко и точно определяя разницу между удельным князем и служебным, А.А.Зимин тем не менее не отказался от традиционной интерпретации главного признака «удельности». Говоря о князьях стародубских, он писал: «Их владения по размерам и военно-политическому значению мало чем уступали уделам, да и формально они принадлежали к князьям московского дома» (Там же. С. 403).

Итак, исследователь сам вправе оценить степень привилегированности того или иного владения и затем решить — удел это или нет. При таком подходе трудно обнаружить объективную почву для концептуальных споров. Наглядно это видно на примере дискуссии о направленности опричнины. Первым, кто обратил внимание на ее антиудельный характер, был С.М.Каштанов (*К изучению опричнины Ивана Грозного* // ИС. 1963. № 2. С. 116—117). А.А.Зимин развил эту идею, придав ей законченный вид. «Основной смысл опричных преобразований сводился к завершающему удару, который был нанесен последним оплотам удельной раздробленности» (Зимин А.А. Опричнина. С. 477). Владимир Старицкий возглавлял антиправительственные силы, но опричнина была направлена не столько против лиц, сколько против порядков — существования удельной децентрализации. Глубинная суть спора — в определении, что есть удел. «Последним» историк назвал Старицкий удел. А почему не Угличский? Ученый вслед за С.Б.Веселовским разграничивал понятия: уделы — «форпосты» и уделы — «остатки». Р.Г.Скрынников возразил: «Почему из всех удельных князей только один Старицкий выступает как проводник удельной раздробленности и децентрализации в период опричнины?» (Скрынников Р.Г. Опричнина и последние удельные княжения на Руси. С. 153). По его мнению, «уделы составляли основу самого существования аристократической Боярской думы, высше-

го органа в политической системе феодальной монархии XVI в.». Скрынников тоже близок к Веселовскому в понимании удела, но приходит по сравнению с А.А.Зиминим к другой оценке опричнины. Как и Веселовский, он не различает уделы членов великокняжеской семьи и крупные уделы служилых князей. Р.Г.Скрынников и А.А.Зимин едины в понимании того, что критерием удела является его размер. Разница — в оценках, что считать большим, а что малым. Например, «удел» М.И.Воротынского Скрынников называет «великими вотчинами». Спор о направленности опричнины в рамках такого общего подхода неразрешим в принципе. «Удельность» владения определяется на глаз самим исследователем сообразно его общим представлениям о ходе политической борьбы в XVI в.

<sup>133</sup> Современная европейская наука уже определила свое отношение к феодализму, смогла описать его и дать необходимые определения. В работах И.Страйера, Ф.Гансхофа и других ученых приводятся основные модели отношений власти и собственности применительно к европейскому феодализму в целом (*Strayer J.R. Feudalism in Western Europe // The Middle Ages. Readings in Medieval History. N.Y., 1970. V. 2. P. 55—65; Painter S. The Family and Feudal System in Twelfth Century in England // Ibid. P. 66—83; Herlihy D. Feudalism: Meanings and Methodologies // Ibid. P. 81—95; Ganshof F.L. Feudalism. L., 1974; и др.*)

<sup>134</sup> Эскин Ю.М. Местничество в России XVI—XVII вв.: Хронологический реестр. М., 1994. С. 5.

<sup>135</sup> Юрганов А.Л. Удельно-вотчинная система... С. 110.

<sup>136</sup> СГГД. Ч. 1. С. 460—461.

<sup>137</sup> Титов А. Из Львовского архива князя Сапег // Русский архив. 1910. № 11. С. 337—352.

<sup>138</sup> Кобрин В.Б. Смутное время — утраченные возможности // История Отечества: люди, идеи, решения. С. 163—185.

<sup>139</sup> При всей возможной неточности информации шпиона, нетрудно все же допустить, что «не у одного Годунова могли быть на воспитании такие дети женолюбивого Грозного, и ведь можно допустить, что такой ребенок, воспитанный у боярина, как царский сын и знавший свое происхождение, мог легко сыграть роль и царевича, и царя» (Титов А. Указ соч. С. 337—338).

<sup>140</sup> Конрад Буссов. Московская хроника. 1584—1613. М.; Л., 1961. С. 83.

<sup>141</sup> Зимин А.А. В канун грозных потрясений. М., 1986. С. 183—212.

<sup>142</sup> Конрад Буссов. Указ. соч. С. 85.

<sup>143</sup> Кристенсен С.О. Датско-русские связи в период 1602—1658 годов // Россия и Дания. 400 лет истории отношений. М., 1997. С. 34—37.

<sup>144</sup> Замятин Г.А. К вопросу об избрании Карла Филиппа на русский престол (1611—1616). Юрьев, 1913. С. 15. См. также: Плигузов А.И., Хорошкевич А.Л. Юхан Видекинд как историограф русской смуты // АРИ. Вып. 3. М., 1993. С. 7—28.

<sup>145</sup> Платонов С.Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI—XVII вв. (Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время). М., 1937. С. 360—400.

- 146 *Замятин Г.А.* Указ. соч. С. 17.
- 147 Там же. С. 8—9.
- 148 *Дополнение к актам историческим, собранные и изданные Археографическою комиссиею.* СПб., 1846. Т. 1. № 162.
- 149 ААЭ. Т. 2. 1836. № 180.
- 150 *Станиславский А.Л.* Гражданская война в России XVII в. М., 1990. С. 80—92.
- 151 Об этом подробно писал Г.А.Замятин.
- 152 *Замятин Г.А.* Указ. соч. С. 59—60.
- 153 Там же. С. 83—84.
- 154 «Повесть и писание известно о еже случися быти в нашей Русей земли, в нынешних летех осмая тысящи во втором сте в пятой десятирице во втором и третьем лете, есте убо и слезам достойно». Это первоначальное название было изменено позднейшими книжниками: «Повесть о внезапной кончине государя Михаила Федоровича, случившейся по безуспешному делу супружества княжны Ирины Михайловны с Вальдемаром королевичем» (*Голубцов А.* Памятники прений о вере, возникших по делу королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны // *ЧОИДР.* 1892. Кн. 2. С. 1—345).
- 155 *Голубцов А.* Указ. соч. С. 2; *Филина Е.И.* «Придворные партии» в политической борьбе в России в 30—50-е гг. XVII в. Автореф. ... канд. ист. наук. М., 1995; Она же. Царь Алексей Михайлович и политическая борьба при московском дворе (1645—1652 гг.) // *Российская монархия: вопросы истории и теории.* Воронеж, 1998. С. 97—114.
- 156 *Голубцов А.* Указ. соч. С. 6.
- 157 *Кристенсен С.О.* Указ. соч. С. 46—52.
- 158 *Поздеева Н.В.* Первые Романовы и царистская идея (XVII век) // *ВИ.* 1996. № 1. С. 41—52.
- 159 *Тураева Е.Ф.* Начало династии Романовых. СПб., 1912. С. 46.
- 160 *Новомбергский Н.* «Слово и дело» государевы (процессы до издания Уложения Алексея Михайловича 1649 года). М., 1911. Т. 1. С. 1, 3, 5, 10, 19, 27, 29, 30, 49, 68.
- 161 *Законодательные акты Русского государства второй половины XVI — первой половины XVII века.* Тексты. Л., 1986.
- 162 Там же. С. 33.
- 163 Там же. С. 55.
- 164 Там же. С. 56.
- 165 РГАДА. Ф. 281. ГКЭ. Суздаль. № 11866; 11864.
- 166 РГАДА. Ф. 1487. Оп. 1. Д. 4; Ф. 1203. Оп. 1. Л. 753—755. Сохранилась духовная грамота Иева (ГИМ ОПИ. Ф. 17. Оп. 2. Д. 258). Семья Гундоровых широко была представлена в списке стародубских вотчин, который упомянут в завещании Ивана Грозного (подробнее см.: *Юрганов А.Л.* О стародубском «уделе»

М.И.Воротынского и стародубских вотчинах в завещании Ивана Грозного. С. 34—70). «Да сыну же моему Ивану даю к Володимеру в Стародубе в Ряполовим Стародубских князей вотчины, которые остались за мною у князя Михаила Воротынского: село Антилохово, да село Воскресенское, да село Новые Зименки, что было князь Федора да князь Ивана Гундоровых», — читаем в завещании. Речь идет о Федоре Андреевиче и Иване Васильевиче Гундоровых. Знаменательна также история сел Воскресенское и Новые Зименки. В 1558/59 г. Федор Андреевич поделил с Романом Ивановичем Гундоровым село Воскресенское с деревнями, ранее принадлежавшее М.И.Гундорову (РГАДА. Ф. 1203. Оп. 1. Д. 1. Л. 520 об.—522). Последний раз Ф.А.Гундоров упомянут в разрядах воеводой сторожевого полка в июле 1549 г. Умер до 1568 г. В 1563/64 г. Ф.А.Гундоровым была составлена данная в Суздальский Спас-Евфимьев монастырь на ряд деревень (Там же. Л. 515 об.). И.В.Гундоров в числе других стародубских княжат в мае 1566 г. был выслан в Казань и Свияжск с конфискацией имущества. 25 мая 1568 г. по царской грамоте владимирский городовый приказчик «отделил» ему полсела Воскресенского, принадлежавшего умершему Ф.А.Гундорову (РГАДА. Ф. 281. ГКЭ. Суздаль. № 11834; Ф. 1203. Оп. 1. Д. 1. Л. 522 об.—523). В 1572/73 г. И.В.Гундоров дал в Спасо-Евфимьев монастырь свою вотчину — полсела Воскресенского (РГАДА. Ф. 281. ГКЭ. Владимир. № 1833; Ф. 1203. Оп. 1. Д. 1. Л. 523 об.—525). В 1579/80 г. кн. Андрей Иванович Гундоров подтвердил право владения монастыря вотчиной его отца и обязался «не вступатца ничем» (РГАДА. Ф. 1203. Оп. 1. Д. 1. Л. 525 об.). Между тем село Воскресенское упоминается в писцовых книгах XVII в.: одна его половина была за помещиком Михаилом Ивановичем Соколовым, другая — за Спасо-Евфимьевым монастырем «в вотчине» (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 11320. Л. 856 об.—857). Село Новые Зименки переходило во владение И.В.Гундорова по завещанию Юрия Ивановича Гундорова 1563/64 г. По этой духовной Ю.И.Гундоров отказал половину своей вотчины — часть села Зименки — брату Семену, а другую часть — племянникам, детям кн. Василия. Существовали Старые Зименки и просто Зименки. Последнее село принадлежало Спасо-Евфимьеву монастырю (РГАДА. Ф. 1203. Оп. 1. Д. 1. Л. 423; *Савелов Л.М.* Князья Пожарские. М., 1906. С. 72). Село Старые Зименки упоминается в меновой грамоте 11 марта 1566 г. между царем Иваном Грозным и Владимиром Андреевичем. По писцовым книгам начала XVII в. это село — «старинная вотчина» Ивана Ивановича Гундорова (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 11320. Л. 971 об.). Село же Новые Зименки в XVII в., по всей видимости, также оказалось в поместной раздаче (Там же. Л., 836 об., 837).

<sup>167</sup> *Соборное Уложение* 1649 года. Текст. Комментарий. Л., 1987. С. 250—283.

<sup>168</sup> *Маньков А.Г.* Уложение 1649 года. Кодекс феодалного права России. Л., 1980. С. 67.

<sup>169</sup> Там же.

<sup>170</sup> Там же. С. 69.

<sup>171</sup> *Соборное Уложение* 1649 года. С. 278.

<sup>172</sup> Там же. С. 271.

<sup>173</sup> *Сташевский Е.Д.* Землевладение московского дворянства в первой половине XVII в. М., 1911; *Латто-Данилевский А.С.* Выслуженные вотчины в Московс-

ком государстве XVI—XVII вв. // Историческое обозрение. Спб., 1891. Т. 3; Сахаров А.М. Об эволюции феодальной собственности на землю в Российском государстве XVI века // ИС. 1978. № 4; Шватченко О.А. Светские феодальные вотчины в России во второй половине XVII века (историко-географический очерк). М., 1996.

<sup>174</sup> Андреев Н.Л. Дворянство и служба в XVII в. // Отечественная история. 1998. № 2. С. 164.

<sup>175</sup> Там же.

<sup>176</sup> Там же. С. 165.

<sup>177</sup> Там же. С. 168.

<sup>178</sup> Ключевский В.О. Сочинения. М., 1858. Т. 4. С. 88—89.

<sup>179</sup> Законодательство периода становления абсолютизма // Российское законодательство X—XX веков. Т. 4. М., 1986. С. 292.

<sup>180</sup> Победоносцев К.П. Исторические исследования и статьи. Спб., 1876. С. 180.

<sup>181</sup> Фаизова И.В. Материалы Герольдмейстерской конторы как исторический источник по истории российского дворянства XVIII столетия. Саратов, 1990. С. 5—6.

<sup>182</sup> Там же. С. 25.

<sup>183</sup> Материалы по истории СССР. М., 1989. Вып. 5. С. 131.

<sup>184</sup> Там же. С. 132. В этом же контексте следует рассматривать закон «О распространении права собственности владельцев леса в дачах их растущие» от 22 сентября 1782 года (ПСЗ. 1830. Т. 21).

<sup>185</sup> Материалы. С. 140.



## Глава третья

# БОГ И РАБ БОЖИЙ, ГОСУДАРЬ И ХОЛОП: «САМОВЛАСТИЕ» СРЕДНЕВЕКОВОГО ЧЕЛОВЕКА

*«А государю холоп без вины не живет».*

Из царского наказа русским послам

### «Нижайший раб»

По именному указу царя Петра Алексеевича 30 декабря 1701 г. запрещалось использовать уничижительные имена: «На Москве и в городах царевичем и боярам, и окольничим, и думным и ближним и всех чинов служилым и купецкаго и всяких чинов людям боярским и крестьянам к великому государю в челобитных и в отписках, и в приказных и домовных во всяких письмах, генваря с 1 числа 702 года, **писаться целыми именами с прозваниями своими, а полуименами ни кому не писаться**»<sup>1</sup>. Вместо самоназвания «холоп твой» в обращении к верховной власти, по указу от 1 марта 1702 г., «на Москве и во всех городах Российскаго царства» вводилось новое обращение «нижайший раб». Впоследствии оно было заменено Екатериной II на слово «подданный». И не из-за каприза: *«Какое же различие между Богом и царя, когда воздавать будут равное обоим почтение?»*<sup>2</sup>

В слове «холоп» для русского средневекового человека не было ничего оскорбительного. В нем звучала даже благочестивая нота: все мы рабы Божьи, а значит, и холопы государя, власть которого от Бога! В том не было унижения достоинства, но формулой «Яз, холоп твой», тем не менее, фиксировалась история становления в средневековой Руси особого типа взаимоотношений верховной власти и подданных, влиявшего на умонастроение людей и их ценностную ориентацию<sup>3</sup>. Холопами были все, кто не входил в великокняжескую, царскую семью (подробнее см. гл. 2).

## Формула

Всякая формула тускнеет перед живой действительностью и порой даже противоречит ей, но в момент возникновения формула непременно отражает реальность, являясь ее продуктом.

С возникновением Русского государства рождается особое обращение служилых людей самого высокого ранга в официальной переписке с монархом. «Господину государю великому князю Ивану Васильевичу всеа Руси холоп твой, господине, Яков Захарьин челом бьет», — писал Яков Захарьич Кошкин в 1492 г. Хотя боярин именует себя холопом, а великого князя — государем и превращает свое отчество на *-ич* в менее престижную форму на *-ин*, здесь явно обнаруживается некий переходный период в становлении самого обращения. Ощущается движение, нет еще застывшей формулы: странное, «гибридное» обращение «господину государю» напоминает о событиях пятнадцатилетней давности, когда Иван III спорил с новгородцами, называвшими его господином, а не государем<sup>4</sup>. Наконец, Кошкин называет себя полным именем, а не Яковцем...

В ноябре 1470 г. новгородский посол в Москве услышал ответ великого князя о будущем Новгорода Великого — «жалую по прежнему обычаю, как было при отце моем... и при деде и при прадеде моем, и при прежде бывших всех великих князей». Потом, когда зимой 1470—1471 г. Иван III пошел на Новгород, пришлось кое-что уточнить: «Отчина есте моя, людие Новгородстии... Мы владеем вами, и жалуем вас, и бороним от всеа. А и казнити волны же есмь, коли на нас не по старине смотрети начнете...» В 1477 г. новгородские послы признали Ивана III «государем», хотя до этого они обращались к нему как к «господину». Разница между этими обращениями отнюдь не только терминологическая. Если обращение «господин» означало отношения подчинения и покровительства, то «государь» — это безоговорочное признание полной власти. Так обращались к своему владельцу «холопы».

Однако еще до Якова Захарьича не менее, а подчас и более аристократические подданные Ивана III перешли на следующую степень благочестивой уничижительности в своих обращениях: в них нет более «господина», а «авторь» приводят свои имена в уменьшительной (пейоративной) форме, опуская к тому же княжеский титул: «холоп твой, государь, Феодорец Хованской» (1489); «холоп твой, государь, Васюк Ромодановский» (1491). В 1505 г. две разные формулы (но обе без княжеского титула) употребляют в одном обращении новгородские наместники князя Даниила Ва-

сильевич Щеня (Патрикеев) и Василий Васильевич Шуйский: «холопи твои, государь, Данило да Васюк Шуйский...»<sup>\*</sup>. Если Щеня опустил из «скромности» свое родовое прозвание, но оставил имя в полной форме, то Шуйский назвал себя Васюком, но сохранил указание на гордую фамилию...

Титул «осподаря» присвоен был впервые великим князем Василием Темным с середины 50-х годов XV в. по окончании Феодальной войны. Так называли и великого князя литовского, но, как выяснила А.Л.Хорошкевич, между «осподарем» северо-восточным и литовско-русским существовали важные различия. Великий князь литовский не имел права «вывода» (переселения крестьян из одного владения в другое) ни из одной из «русских» земель, зато обладал таким правом московский «осподарь», который смотрел на своих вассалов и подданных как на холопов<sup>5</sup>. Судя по всему, в 50—60-е гг. XV в. появляется и самоназвание «холоп твой» при обращении к великому князю (хотя о степени его распространенности сказать что-то определенное затруднительно). Афанасий Никитин в своем дневнике фиксирует: «А от Умри до Чюнейра 6 дней, и тут есть Асатьхан Чюнерьская индейская, а холоп меликътучяров, а держит, сказывают, седьмь темь от Меликтучара»<sup>6</sup>; Афанасий Никитин своими понятиями определил чуждую ему систему господства и подчинения. Асад-хан (Асатьхан) — джуннарский наместник и военачальник Мухаммед-шаха III; в 1347 г. в Декане было создано особое мусульманское государство во главе с династией Бахманидов. От имени юного шаха государством фактически управлял везир Мухаммед-Гаван, имевший особый титул — мелик-ат-туджжар («князь купцов»)<sup>7</sup>.

В конце XV в. стало обязательным для любого из служилых людей самого высокого ранга титулование себя холопом, а великого князя — государем; но превращение имени в уничижительную форму не стало еще всеобщим и обязательным.

Полуимя в сочетании с термином «холоп твой» станет обязательной этикетной формулой, отражающей реальность, в середине XVI в. Лишь отказавшийся от подданства А.М.Курбский решает не называть себя полуименем, да и то — в первом послании он вообще не назвался, а во втором и третьем послании его имя обозначено лишь в 3-м лице в заголовках.

В XVI в. государственный аппарат сформулировал «философию» подобного министериалитета в словах: «А государю холоп без вины не жи-

<sup>\*</sup> Сб. РИО. Т. 41. С. 81, 111, 118—120.

вет»\*. Слова эти нужно было произнести на переговорах с посольством от короля Сигизмунда II Августа (7 мая — 15 сентября 1566 г.), если спросят про князя Михаила Воротынского, «про его опалу». Характер опалы: «Князь Михайло государю погрубил и государь на него опалу было положил, а ныне его государь пожаловал...» Заслуживает внимания сам термин «опала», происходивший от глагола «опалиться» (разгневаться), однокоренного с глаголом «палить». Опала, таким образом, не столько наказание за вину, сколько результат вспышки монаршего гнева, о причинах которого вовсе не обязательно знать ни самому опальному, ни остальным подданным государя<sup>8</sup>. Именно потому новеллой права стала крестоцеловальная запись Василия Шуйского, запрещавшего налагать опалу без боярского суда.

В XVII в. самоназвание «холоп твой» уже осознавалось как привилегия, ибо крестьяне и посадские люди, по словам Г.Котошихина, «пишутца в челобитных своих «рабами и сиротами», а не «холопами»<sup>9</sup>.

Менталитет холопства отмечают почти все иностранцы, писавшие о Московии. Но всякий раз, когда об этом заходит речь, обнаруживается реальное различие между Западной Европой и Россией в путях развития, в самосознании. Обратимся к одному из первых европейских свидетельств о России — запискам Сигизмунда Герберштейна, посла империи Габсбургов, посетившего Россию в 1517 и 1526 гг., а кроме того, побывавшего в Дании, Швейцарии, Нидерландах, Италии, Испании, Франции...

Сигизмунд Герберштейн родился в 1486 г. в замке Виппах в Штирии. В 1499 г. он стал учиться в Венском университете. В 16 лет получил степень бакалавра, но университетскую карьеру пришлось оставить, когда Герберштейну исполнилось 20 лет: он посвятил себя семье, оставшейся на его попечении. С 1506 г. он начинает военную службу в империи Габсбургов. Участвует в походах и сражениях. В 1508 г. удостоился высокого рыцарского сана, в который был посвящен за умелые действия в войне с Венгрией. В 1516 г. по воле императора Максимилиана Герберштейн расстается с военным делом и становится дипломатом. На этом поприще он добился выдающихся успехов. В 1532 г. был возведен в баронское звание. Впервые «Записки о Московии» увидели свет в 1549 г. — См.: *Герберштейн С. Записки о Московии*. М., 1988.

В письме императору Фердинанду Герберштейн писал о «северной» стране, что среди земель, просвещенных таинством святого крещения, эта

\* Сб. РИО. Т. 71. 1892. С. 345.

страна значительно отличается «от нас» своими обычаями, учреждениями, религиею и воинскими уставами. Удивительным для него оказалось могущество Василия III: «Властью, которую он имеет над своими подданными, он далеко превосходит всех монархов целого мира... Всех одинаково гнетет жестоким рабством...» Вчитаемся и в такие слова Герберштейна: «Все они называют себя холопами (chlopi, Chlopi), то есть рабами государя... Этот народ находит больше удовольствия в рабстве, чем в свободе...»<sup>10</sup> Для других иностранцев, позже побывавших в России и писавших о ней, такого рода взгляд на отношения внутри русского общества стал традиционным.

Отношения холопства поражали иностранцев в силу того, что они сами были воспитаны в другой социокультурной системе, допускавшей для различных слоев общества определенные права и привилегии, которые в совокупности ограничивали власть монарха. Эту систему *договорных отношений* условно можно назвать **вассалитетом**. Соответственно отношения недоговорного характера также условно определяются как **министернат**.

Каковы же были основные тенденции в развитии этих двух типов отношений личной зависимости на Руси и в Западной Европе?

### Пути развития

Вассалитет как система отношений личной зависимости возник на вполне определенной ступени развития европейского феодального общества. Развитым институтом он стал в VIII—IX вв. во Франкском государстве, когда помимо личных связей уже существовали широкие поземельные отношения. Политическая иерархия покоилась на иерархии собственности. Вассальная служба — и в том ее главная особенность — не ущемляла личную свободу вассала, находящегося под покровительством сеньора, ибо это служба договорная. «Установление связи между сеньором и вассалом, покровителем и подопечным так или иначе предполагало принятие обязательств обеими сторонами. Вассал должен служить своему сеньору, оказывать ему всяческую помощь, соблюдать личную верность и преданность; со своей стороны сеньор обязывался покровительствовать вассалу, защищать его, быть по отношению к нему справедливым; вступая в это отношение, они обменивались торжественными клятвами и выполняли ритуал оммажа, делавший их связь нерушимой. Нарушение обязательств одной стороной освобождало от них и другую сторону феодаль-

ного договора»<sup>11</sup>. Вассалитет в Западной Европе теряет свое значение с образованием в позднем средневековье единых государств и развитием товарно-денежных отношений, разрушавших иерархию феодальной собственности\*.

На месте вассалитета возникало государственное подданство. Термин «подданство» употребляется в двух значениях. Подданство государственное — это ступень развития общества, когда всякий подчиняется верховному сюзерену напрямую, а не через вассалитет. Подданство-министериялитет — это служба, в которой отсутствует договорная основа, т.е. слуга находится в прямой и безусловной зависимости от господина. Слуга мог приобретать большую власть и собственные владения, но по отношению к слуге господин имел всегда принципиально больше прав, чем к вассалу.

Эти типы отношений особенно характерны для структуры правящей элиты стран Западной Европы. В Германии, например, расцвет министериялитета относится к XI—XII вв. Министериялы комплектовались, по мнению большинства исследователей, в основном из сервов, которые составляли хозяйственный, судебный аппарат территориальных владений, «штат дворцовых слуг и служащих, гарнизоны крепостей и в значительной части профессиональное феодальное воинство (рыцарство)»<sup>12</sup>. Министериялы пользовались по закону правом иметь собственность, но это право было ограниченным. «Закон рассматривал их не как государственных подданных или вассалов, а как людей, принадлежавших частному лицу и составляющих предмет его владения». Генрих V, жалую своему «верному министериялу» Эбергарду и его жене Адельгейде в собственность лесной массив, указывает в грамоте: «Делаем это без ущерба для государства, так как мы знаем, что сам он находится вместе с этой собственностью (в наших руках)»<sup>13</sup>.

Министериял — слуга, и, сколь бы высокий пост в администрации он ни занимал, его юридический статус был низок. Министериялитет — это служба недоговорного характера, и владелец распоряжается министериялом как своей собственностью. Однако германский министериялитет, как известно, развиваясь, постепенно превращал слуг в вассалов. Это сословное возвышение министериялов показывает, что господствующим типом отношений в Западной Европе был вассалитет. В Германии королевская

---

\* Дмитриева О.В. Английское дворянство в XVI — начале XVII в.: Границы сословия // Европейское дворянство XVI—XVII вв. М., 1997. С. 11—34.

власть использовала государственный министриалитет как средство, чтобы создать «себе искусственную опору, ибо он «давал то, чего не могла дать ленная система: верных королевских слуг, связанных с монархом узами личной зависимости и служивших ему в силу своего зависимого положения»<sup>14</sup>.

Иными словами, государственное подданство в Западной Европе зиждилось на прочном фундаменте вассалитетных прав и привилегий<sup>15</sup>.

Вассалитет на Руси генетически был обусловлен княжеско-дружинными отношениями и являлся, таким образом, преемником «военной демократии». Русскую дружину, как ее рисует «Повесть временных лет», можно представить себе и *своеобразной военной общиной*, и *своеобразным казачьим войском*, возглавляемым атаманом. От общины идут отношения равенства, находящие внешнее выражение в дружинных пирах (ср. «братчины» в крестьянских общинах), от «казачества» — роль военной добычи как главного источника существования, который использовался как в прямом, так и в превращенном виде, ибо *дань — это и выкуп за несостоявшийся поход*. Выразила же дружина Игоря согласие на предложение Византии («Не ходи, но возьми дань») в красноречивой формуле: «... что хотим более того: не бившеся, имати злато»<sup>16</sup>. Появление дружины — это уже отрицание родового деления общества: «поскольку набирается и строится не по родовому принципу, а по принципу личной верности... дружина находится вне общинной структуры общества: она оторвана от нее социально... и территориально (в силу обособленного проживания дружинников)»<sup>17</sup>. Конкретные особенности взаимосвязи сюзерена и вассала в каждой стране определялись историческими условиями. Неизменным оставалось старое дружинное правило: князь или король — лишь первый среди равных.

Россия не знала людей, аналогичных западноевропейским легистам. Здесь не разрабатывались общие юридические теории, но это означает не отсутствие соответствующего сознания, а лишь необходимость извлекать данные о нем из косвенных источников<sup>18</sup>. «Повесть временных лет» в своих часто легендарных рассказах создает некий **идеальный образ отношений князя и дружины**. Вне зависимости от того, в какой мере образ соотносился с реальностью прошлого, по этому источнику видна **ценностная ориентация** высших слоев общества XII в. Князь не только «думает» с дружиной, но и готов даже на удовлетворение «престижных» требований подвыпивших дружинников, не желавших пользоваться деревянными ложками. С другой стороны, дружинник (Блуд, например), изменивший

своему князю, не нарушившему своих обязательств, «горыше суть бесов»<sup>19</sup>. Вассалитет нашел свое выражение, в частности, в том, что в русско-византийских договорах X в. бояре и дружинники выступают и как представители князей, и как полноправные участники соглашений.

Факт очевиден: к XV—XVI вв. исчезают последние остатки вассалитета на Руси и рождается новый тип отношений: государь — холоп. В отличие от стран западноевропейского региона, на Северо-Востоке Руси произошел переход от вассалитета к подданству-министериялиту, который не дал возможности сохранить права и привилегии, а также гарантии против произвола монарха. Доживут лишь реликты прежних договорных отношений. О них свидетельствует в XIV—XV вв., например, существование категории княжеских «слуг вольных»; их положение закреплялось таким традиционным пунктом межкняжеских соглашений: «А боярам и слугам межи нас вольным воля»<sup>20</sup>. Вассальные связи сохранились также в отношениях членов великокняжеской и царской семьи. Хотя даже в этой семье — при острых конфликтах — могли быть отступления от правил: в 1537 г. удельный князь Андрей Иванович, сам государь, обладавший своими боярами и воеводами, испугавшись агрессивного поведения Елены Глинской, незадолго до мятежа, назвал малолетнего Ивана IV и его мать государями, а себя — их холопом, хотя и не дошел не только до полуимени, но даже и до отказа от отчества: «Князь Андрей Иванович челом бьет; и вы б, государи, пожаловали, показали милость, огрели сердце и живот холопу своему...»<sup>21</sup>

Московская Русь и Западная Европа развивались несинхронно...

Вассалитет создавал правовую систему, при которой правящее сословие получало юридические гарантии своих прав и привилегий, распространявшиеся, впрочем, и на нарождающееся «третье сословие». В Англии XIII в., где раньше, чем в любом другом европейском государстве выработались типичные для Западной Европы социальные и политические условия существования, правовая система покоилась на прочнейшем фундаменте вассалитета. Несмотря на самодержавные выходки английского короля Иоанна Безземельного, именно при нем в 1215 г. была утверждена знаменитая Великая хартия вольностей. И одна из ее статей гласила: «Ни один свободный не будет арестован или заключен в тюрьму, или лишен владения, или объявлен стоящим вне закона... и мы не пойдем на него и не пошлем на него иначе, как по законному приговору равных его и по закону страны». Борьба с Генрихом III (1216—1272) за выполнение обязательств хартии кончилось поражением знати, но король



подтвердил все то, что требовали от него бароны в петиции «бешеного» парламента 1258 г. Верховная власть уже при короле Эдуарде I (1272—1307) провозгласила принцип: «Что касается всех, должно быть всеми одобрено». Такой тип отношений не только не противоречил принципам нарождающегося гражданского общества, но и благотворно сказывался на его формировании.

### Два тела короля

Между тем в культуре европейского средневековья также существовало обожествление королевской власти. Считалось, что у короля две природы, или два «тела»: одно — естественное, другое — божественное. Король может болеть, страдать и умереть как обычный человек, но своей властью он подобен Богу. Если Христос помазан «вечностью», то король — «временный помазанник». Земные владыки — «подражатели» Христа. Анонимный нормандский юрист XII в. (на сочинение которого в свое время обратил внимание Э. Канторович в книге «Два тела короля. Очерк политической теологии Средневековья») считал, что структуру королевской власти можно определить через антитезу *natura-gratia* (природа-милость): «Власть короля есть власть Бога; она принадлежит Богу по природе и королю по милости». Так, на знаменитой миниатюре «Евангелия Аахенской кателль», выполненной в 973 г. в аббатстве Рейхенау, изображен на троне Оттон II с диадемой, в пурпурном плаще. Атрибуты земной власти — ниже его, а сам он парит в небесах. Трон подвешен в небе, вокруг него — евангелисты, церковные деятели. Император — между небом и землей: он вершит дела земные, будучи наделенным властью божественной.

По мере удаления от времени средневековья создается новая концепция королевской власти, основа которой находит свое обоснование в ученой юриспруденции. Прежняя система ценностей была приспособлена к римскому праву. Э. Канторович показал, что во всех своих делах Фридрих II Гогенштауфен вдохновлялся идеей Божества, но оправдание действий находил в кодексе Юстиниана. Юстиция заняла место между королем и Богом: римское право стало лейтмотивом трактатов о королевской власти. Король — «*pater et filius justitiae*». Он — воплощение Юстиции. Поэтому сакральная природа королевской власти осмысливалась теперь через правовые идеи: король осуществляет свою деятельность для





Язычники, попирающие Христову церковь в последние времена

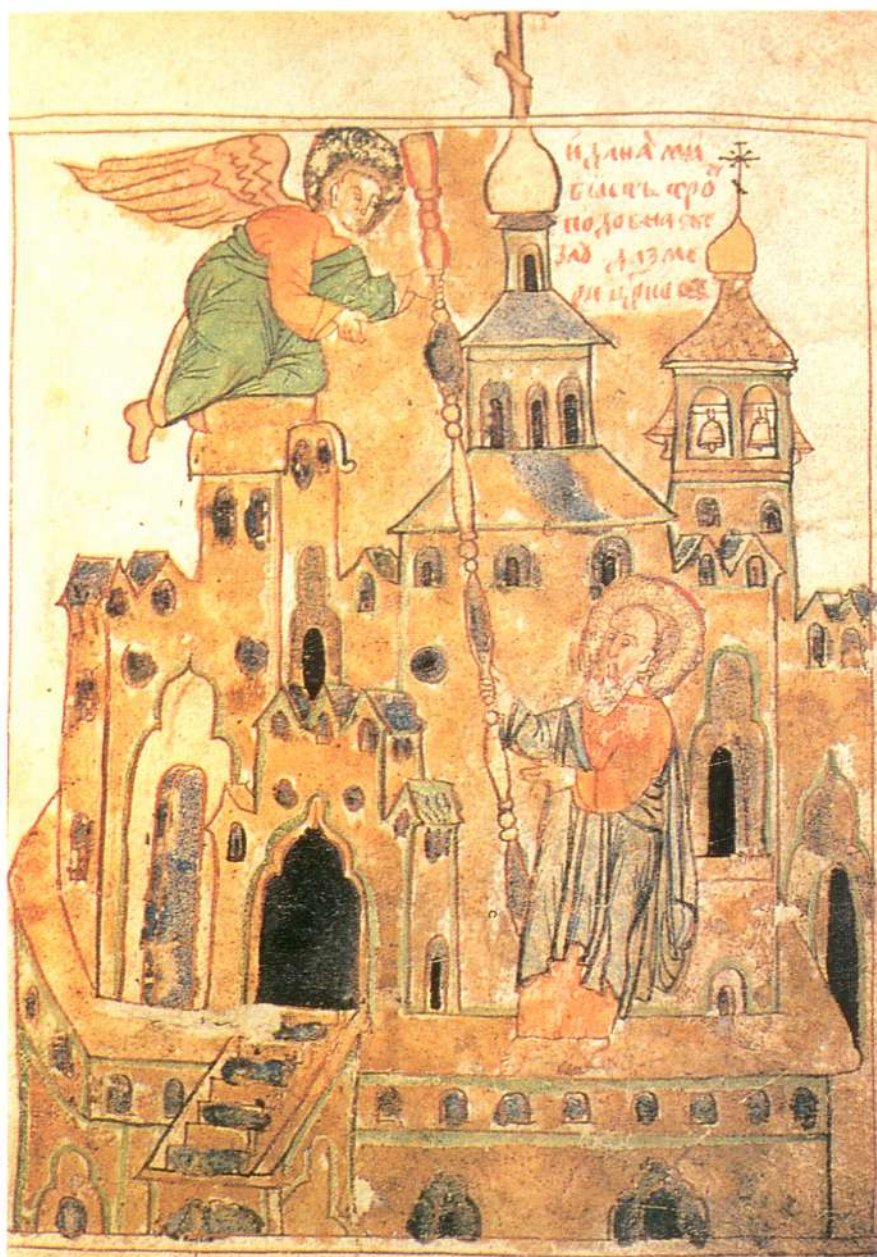
Миниатура (11,4×4,6). Темпера, золото. —

Псалтирь лицевая. Втор. четв. XVI в.





Народы Гога и Магога окружили «стан святых»  
 Миниатюра (11,7×23,0). Перо, черн., темпера. —  
 Апокалипсис с толкованиями Андрея Кесарийского, лицевой.  
 Втор. пол. XVI в.



Иоанн Богослов измеряет храм Божий с жертвенником  
и поклоняющихся в нем

Миниатюра (16,2×13,9). Перо, черн., темпера. —  
Апокалипсис с толкованиями Андрея Кесарийского, лицевой  
и Житие (Хождение) Иоанна Богослова. 1660 г.





Четвертая труба поразила третью часть солнца, луны и звезд

*Миниатюра (16,1×13,0). Перо, черн., темпера. —*

*Псалтирь толковая и Апокалипсис с толкованиями*

*Андрея Кесарийского, лицевой.*

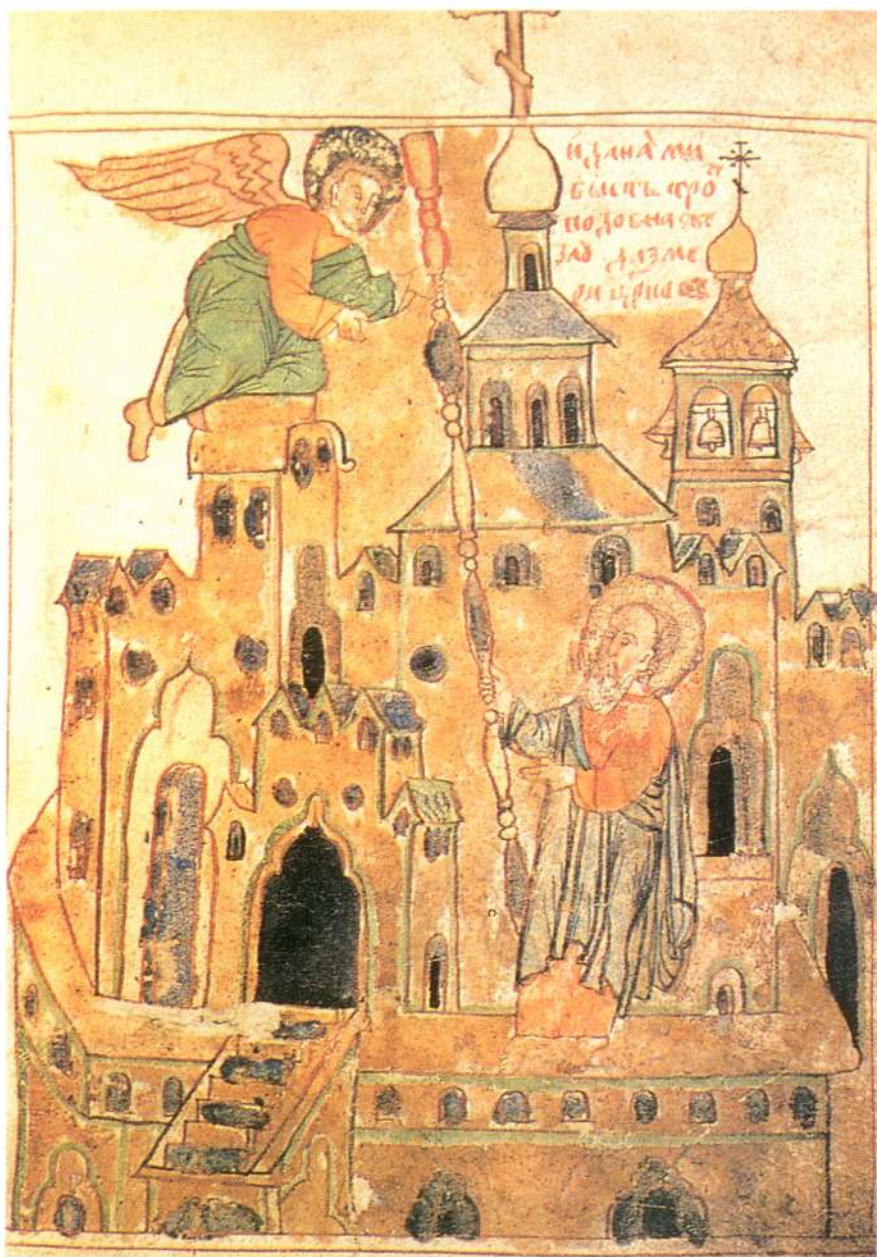
*Составная рукопись втор. пол. XVI в. и втор. четв. XVII в.*



Изображение  
конного опричника

*XVII в.*

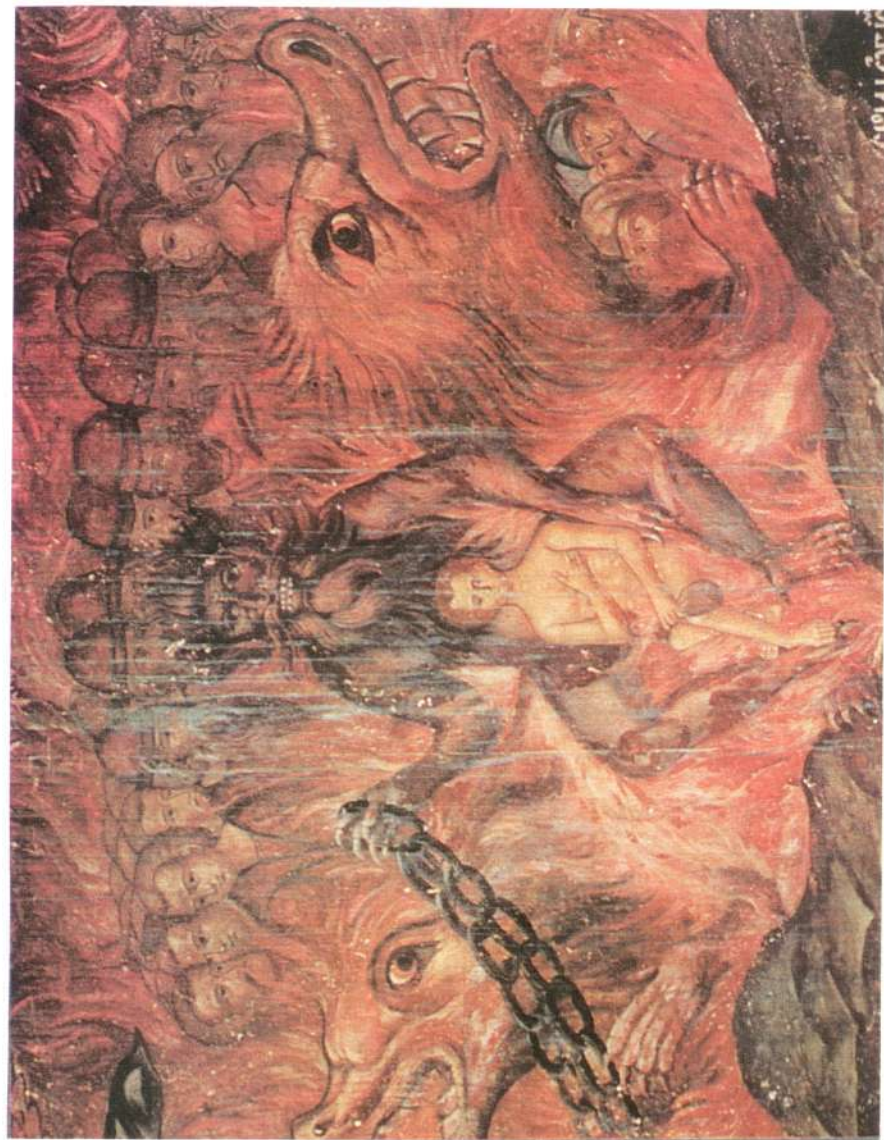
*Александровская слобода*



Иоанн Богослов измеряет храм Божий с жертвенником  
и поклоняющихся в нем

*Миниатюра (16,2×13,9). Перо, черн., темпера. —  
Апокалипсис с толкованиями Андрея Кесарийского, лицевой  
и Житие (Хождение) Иоанна Богослова. 1660 г.*





Страшный Суд. Деталь фрески Троицкой церкви  
XVII в. Александровская слобода



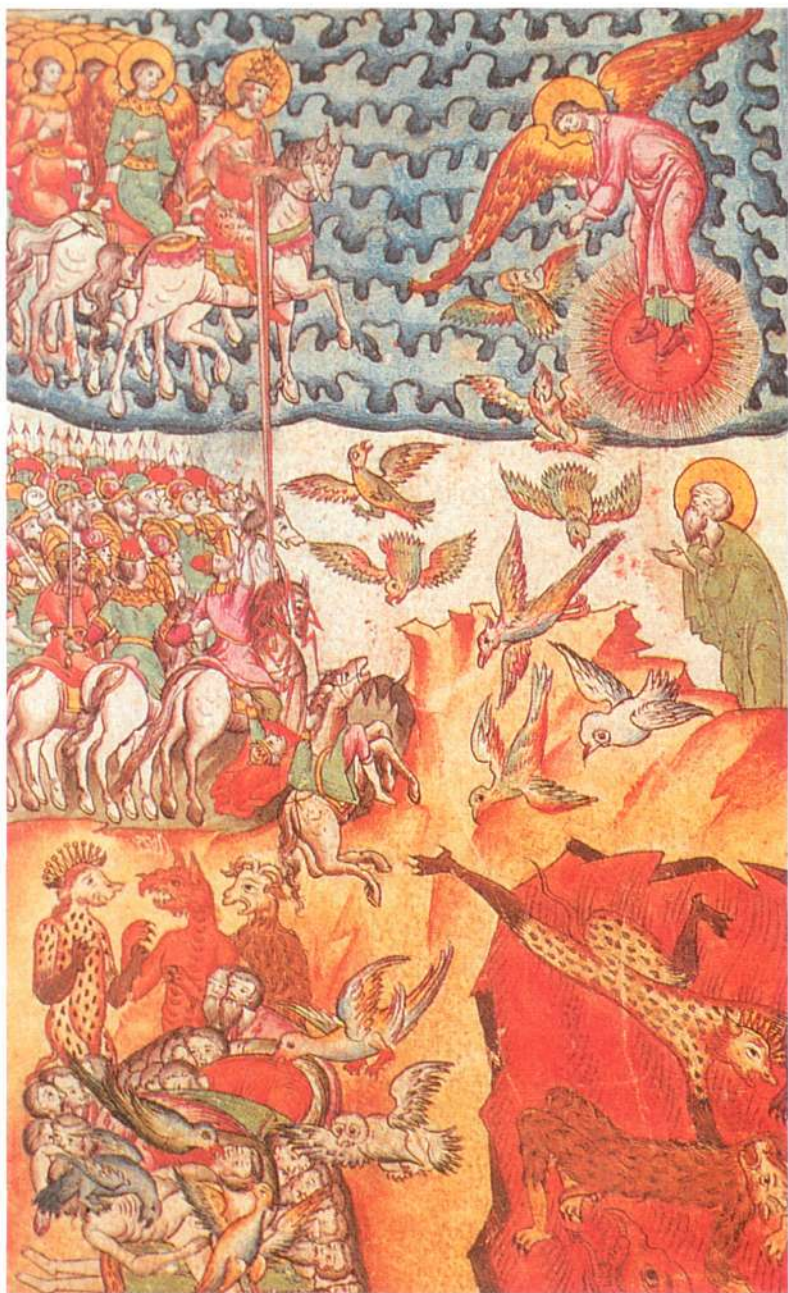


Страшный Суд. Деталь фрески Троицкой церкви  
XVII в. Александровская слобода



Отпадение Сатаны и его сил от ангельского чина  
Миниатюра (25,1×14,5). Перо, черн., темпера. —  
Апокалипсис с толкованиями Андрея Кесарийского, лицевой. XVII в.

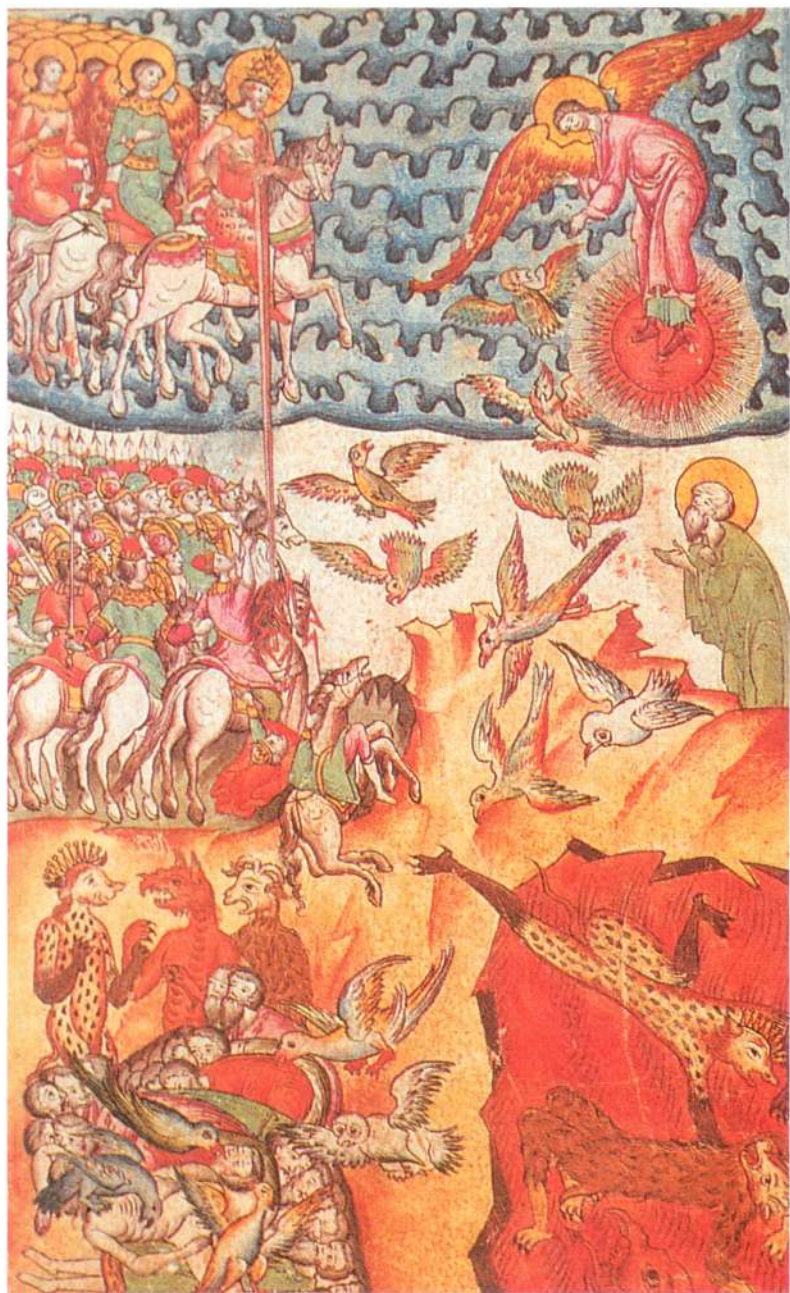




Низвержение в ад Антихриста и его воинства.

Ангел созывает птиц на великую вечерю

Миниатюра (16,6×10,3). Перо, черн., темпера. —  
 Апокалипсис с толкованиями Андрея Кесарийского, лицевой.  
 Кон. XVIII — нач. XIX в.



Низвержение в ад Антихриста и его воинства.

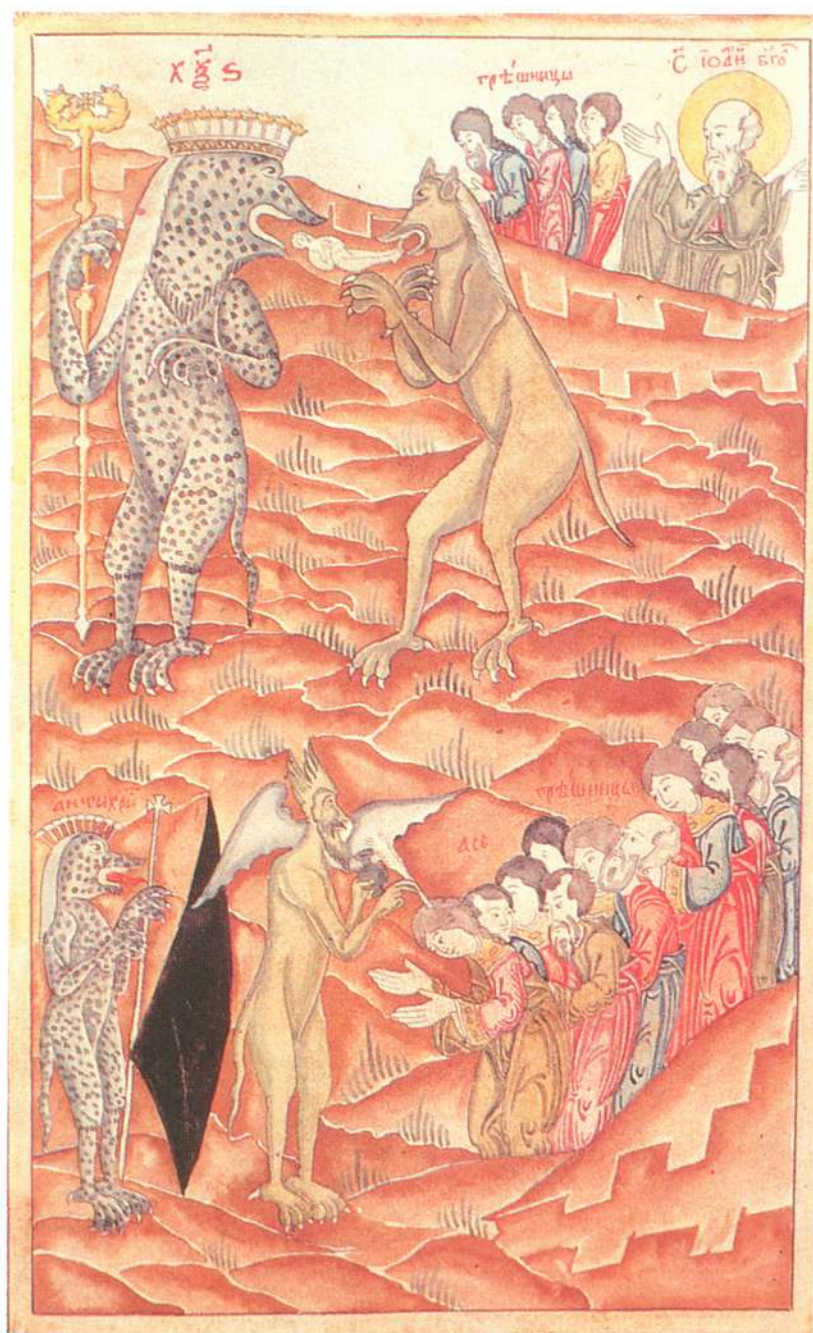
Ангел созывает птиц на великую вечерю

Миниатюра (16,6×10,3). Перо, черн., темпера. —

Апокалипсис с толкованиями Андрея Кесарийского, лицевой.

Кон. XVIII — нач. XIX в.





Явление из бездны лжепророка. Поклонение людей Антихристу и  
наложение на них «печати зверя»

Миниатюра. (27,7×16,9). Темпера. — Апокалипсис с толкованиями  
Андрея Кесарийского, лицевой. Перв. треть XIX в.



Изображение трех нечистых духов, исходящих «яко жабы во всю вселенную», из уст «зверя» — Антихриста (в облике Петра I), Сатаны — «змия», и лжепророка (в облике патриарха Никона)

Миниатюра (24,0×15,8). Перо, черн., темпера. —  
 «История о патриархе Никоне...», лицевая. Кон. XIX в.





Докончальная грамота вел. кн. Василия Ивановича  
с братом кн. Юрием Ивановичем. 1504 г. июня 16  
*Печать красновосковая (на малиновом шелковом шнуре)*  
вел. кн. Ивана III Васильевича  
(размер печати Ø 40 мм)



Жалованная грамота вел. кн. Московского Василия III Ивановича  
жителям г. Смоленска на права и привилегии, пожалованные им  
великими князьями литовскими. 1514 г. июля 10

*Печать красновосковая вислая  
(на малиновом с золотом шелковом шнуре)  
вел. кн. Василия Ивановича  
(размер печати Ø 38 мм)*





Утвержденная грамота церковного («Освященного») собора  
об отмене тарханов (податных) привилегий митрополита, владык  
(архиепископов и епископов) и монастырей с 1-го сентября 1584 г.  
1584 г. июля 20

*Печать красновосковая (утрачен верхний правый край)  
царя Федора Ивановича  
(размер печати Ø 45)*



Жалованная грамота Лжедмитрия I  
Костромскому Ипатьевскому монастырю  
на рыбные ловли на р. Волге. 1605 г. октября 4

*Печать красновосковая вислая  
(на красном шелковом шнуре)  
(размер печати Ø 48)*





Жалованная грамота царя Алексея Михайловича  
греческому купцу из Царьграда Михаилу Николаеву  
на торговлю «узорочными» товарами в России. 1658 г. июня 30

*Печать красновосковая вислая  
(на коричневом с серебряной нитью шелковом шнуре,  
в жестяном ковчеге) царя Алексея Михайловича  
(размер печати Ø 57)*

«блага общества». Э.Канторович обращал внимание на то, что если для нормандского юриста XII в. король имеет богоподобную природу, которая санкционируется Божьей милостью, то при Фридрихе II Гогенштауфене суть власти короля — в бессмертной идее Юстиции: монарх становится ее «викарием»<sup>22</sup>.

С.Герберштейн, воспитанный на этих идеях, не мог понять специфику развития Московии, не познавшей рецепции римского права. Обожествление великокняжеской власти — *естественная форма мировосприятия средневековых людей*. Называя себя холопами, они думали не столько о собственном ничтожестве, сколько о величии, благочестии единственного в мире православного государя, их заступника пред Богом.

В Великом княжестве Литовском и Русском, по словам Герберштейна, тип отношений иной: «Между ними [магнатами. — А.Ю.] наблюдается такое во всем своеволие, что они, кажется, не столько пользуются неумеренной свободой, сколько злоупотребляют ею». А ведь в Великое княжество Литовское и Русское, как известно, входили древние русские земли: Киев, Минск, Полоцк, Гомель — словом, весь запад и юго-запад Киевской Руси...

### Вольность и «гроза»

Осмыслить силу и слабость европейских и московских порядков попытался выдающийся русский публицист — Иван Семенович Пересветов. Как уже упоминалось, прослужив трем *европейским королям*, он в 1538 г. приехал в Московию, для того чтобы служить русскому царю Ивану Грозному, о силе и могуществе которого он был уже наслышан. И.С.Пересветов был сторонником сильной власти — «грозы». Но столь же страстно он писал и о вольности. Как же совместить эти утверждения? В своих челобитных царю он писал о последнем византийском императоре — Грозный читал эти сочинения...

Вернемся и мы к ним.

Мухаммед II (Магмет-салтан) захватил и разрушил Константинополь, но Пересветов ставит турецкого султана в пример христианским правителям. Почему? Он ввел справедливый суд, стал судить всех с «великою грозою». Казне султанской нет конца, и войско с коней «не сседает». И не скушает — а верно служит. Император Константин, которому на роду написано, что от меча его «вся подсолнечная» не уберется, оставшись

трехлетним после смерти отца, лишил государство сильной власти (судьба великого князя была схожей; именно трехлетним Иван IV остался после смерти в 1533 г. отца Василия III). Нет сильной власти — нет и справедливости. Вельможи стали богатеть от «неправедного суда» (Иван Грозный писал А.М.Курбскому о том, как бояре набросились на государственную казну, как стали расхищать ее, убивая друг друга, — это ему тоже было близко, созвучно). С возрастом Константин стал понимать «великую мудрость», но вельможи «укротили» его дух: «Будет нам от него суетное житие, а богатство будет с ыными веселиться». Не стал Константин воевать — и забыл о воинстве. Вот такой урок извлек для себя Магмет-салтан. Петр Волосский предупреждает русского царя: при нем вельможи «богатеют и ленивеют» — царство же скудеет. Средневековый романтизм службы нашел у Пересветова почти поэтическое выражение:

Который воинник лют будет против недруга государева играти  
смертную игрою и крепко будет за веру христианскую стояти,  
ино таковым воинникам имена возвышати,  
и сердца им веселити,  
и жалованья им из казны своея прибавлявати...

Мир земной, по убеждению Пересветова, существует так же, как мир небесный: там ангелы, силы небесные «ни на один час пламенного оружия из рук не испускают», они «хранят и стерегут» род христианский от Адама.

Каждый день турецкому султану служит 40 тысяч янычар — «гордых стрельцов». Получают они жалованье, «алафу по всяк день». Словом, мудр тот «царь», что воинам «сердце веселит». Ведь что такое война? Игра! Надо только уметь честно «умрети на игре смертной с недругом».

Магмет-салтан завещал: не превращать воина в холопа, служба не должна быть унижительной. Именно в этом контексте — говоря о свободной службе государю — Пересветов заставляет своего героя, Магмет-салтана, высказываться: «В котором царстве люди порабощены, и в том царстве люди не храбры и к бою не смелы против недруга: они бо есть порабощены, и тот срама не боится, а чести себе не добывает, а рече тако: «Хотя и богатырь или не богатырь, однако есми холоп государев, иново имени не прибудет».

Царской грозе не противоречит вольность служилого человека: они дополняют друг друга. Константин не нашел этой гармонии: его власть

была беспредельной не там, где требовалось, — она поработила всех, даже лучших вельмож. И когда порабощенным надо было доказывать свою храбрость на поле брани, они оказывались «не боецы», «з бою утекали».

Магмет-салтан дал им «волю» — и они, освободившись, стали у царя «случные люди», научились против «недруга стояти». Чтобы поддерживать справедливость, власть должна быть сильной. Чрезмерное ее усиление порождает деспотизм: воины-холопы лишены хабрости, христианское царство терпит поражение, потому что Бог гневается. «Гроза» — бессмыслица, если нет «правды». Вольный воин служит могучему, но справедливому монарху не из-за страха: его вольность — условие справедливости самой царской «грозы».

Пересветов искал идеал. Он знал, как устроены разные государства<sup>23</sup>. Опыт этот ему хотелось обобщить, осознав достоинства и недостатки в различных государственных устройствах. В Европе он чувствовал себя свободным выбирать, кому служить. Эта вольность внушала уверенность, приучала к ответственности. Но вместе с тем европейские монархи часто сами не были способны к самостоятельным действиям. В Венгрии, Чехии, Польше монархическая власть порой бывала полностью парализована действиями центробежных сил. В Польше утвердилась избирательность королей, дававшая перевес аристократической олигархии, а в результате она добилась того, что ни один проект не мог получить силу закона без утверждения сейма. В Московии же отношения монарха и подданных были иными. Вольность европейского воина И.С.Пересветов жаждал соединить с грозой московского государя<sup>24</sup>.

Итак, власть, превращающая воина в раба, дворянина в холопа, — это не та «гроза», которую предлагал Пересветов. Его идеал — гармония силы со справедливостью. Его челобитная русскому царю кончается полуриторическим вопросом с характерной московской лексикой: «Как тебе, государю, полюбится службишко мое, холопа твоего?»

## Утопия

XVI век — время Утопии и для Западной Европы. В исторической науке сочинения Пересветова традиционно рассматриваются как «проект» государственных реформ. Правда, при этом почему-то забывается одна

«деталь»: сам государственный аппарат в виде первых приказов — органов центрального управления — появляется тогда, когда Пересветов подает царю свои челобитные. Не успели, значит, эти органы возникнуть, а ловкий публицист уже подготовил «проект государственных реформ»! Слово «реформа», как уже отмечалось, позднего происхождения и несет в себе современную смысловую нагрузку: это всякое глубокое структурное изменение. Чаще всего подразумевается новое качество, добиться которого можно лишь изменив корневые основы. «Реформа» применительно к XVI в. — это стремление всякую новизну подчинить старине, а значит, идеальному.

Чем же отличались утопические модели Западной Европы и России?

В исходной модели «Утопии» Томаса Мора, современника Пересветова, главное — это представление о совершенном обществе, создающем идеальное государство. А.Петруччини писал: «Понимание истинной цели, воодушевившей автора на написание «Утопии» — книги об идеальном обществе, — приглашает, более того, обязывает нас перевернуть вверх ногами все, что лежит на поверхности, а именно: уверения в подлинности существования острова и ироническую критику отдельных его учреждений... Отказавшись от буквального понимания текста, читатель даже не обладающий особым умом, постарается найти смысл в системе координат утопии, более же мудрые воспримут описание как нечто, чему быть должно. Нельзя, однако, подходить к утопии с теми мерками, которые мы привыкли использовать, читая произведения более привычных жанров, ибо автор утопического труда имеет особую цель: он постарается продемонстрировать нам идеал»<sup>25</sup>.

В сочинениях Пересветова же — представления об идеальном государстве, создающем православное общество. Публицист тоже рассчитывал на разумение читателя, который поймет, что само это наилучшее состояние государства недостижимо. Таких размышляющих людей в России находилось, наверно, немало, не всякий брался за перо. Не всякий был способен охватить разом столь сложную динамику средневековой жизни<sup>26</sup>.

## Истоки

Итак, под влиянием каких социальных факторов стало возможным рождение министериального типа отношений, создавших свой мир чувств, эмоций, мыслей, переживаний? Чем принципиально отличается от древне-

русского средневековый тип социальных связей? И как он трансформировался?

Важно определить взаимосвязь смены вассалитета подданством и соответственных изменений в системе ценностей. Обратимся к Северо-Восточной Руси XII в. Здесь по-прежнему преобладали дружинные связи, не отличавшиеся типологически от подобных в Приднепровье.

Так, в 1174 г., после убийства Андрея Боголюбского, именно съезд дружинников (хотя их состав был неоднородным и наша терминология потому условна) решал вопрос о князе<sup>27</sup>. Когда же князья отдали старейшинство другому кандидату, то дружина решительно пресекла попытку князей посягнуть на ее право выбора. Однако именно в этом регионе и в это же время возникают первые симптомы кризиса дружинных отношений и появляются *монархические черты власти*. При Андрее Боголюбском все большее значение приобретает не старшая дружина, которую представляли бояре, а реальный административный аппарат, рекрутировавшийся в основном из младшей дружины — «детьцких»<sup>28</sup>. Этот слой находится в жесткой служебной зависимости от князя. Многие говорят о нем события, последовавшие за убийством Андрея Боголюбского. Сразу во Владимире вспыхнуло народное восстание: «Много зла сътворися в волости его, посадников его и тивунов домы пограбиша, а самех избиша, и детьцкыя и мечники избиша». Посадники Северо-Востока Руси отличались от знаменитых новгородских соименников невысоким социальным статусом. Их назначал князь правителями областей и городов, выбирая из числа младших дружинников. Мечники бывали и оруженосцами, и стражниками. Тиуны же — попросту холопы, но выполнявшие важнейшие поручения князя и при его дворе, и на местах. Все они составляли административный аппарат княжьего двора, были слугами своего господина.

Вряд ли случайно, что этот социальный слой с конца XII в. получает название дворян, т.е. людей княжеского двора<sup>29</sup>, личных слуг князя, а не его друзей и соратников («дружина»). Отсюда вытекает и отмеченное А.А.Горским резкое падение частоты употребления термина «дружина» в XIII в., вытеснение его термином «двор»<sup>30</sup>.

Внешним выражением этого процесса было убийство Андрея Боголюбского. Убийство князя приближенными — это придворный заговор, дворцовый переворот, что свидетельствует об усилении княжеской власти, приобретающей первые деспотические черты. При «нормальных» отношениях между князьями и вассалами недовольство князем приводит к его изгнанию. Невозможность изгнания провоцирует убийство. Тем самым



эпизод сигнализирует о том, что на смену отношениям «князь-дружина» начинают приходить отношения «государь-подданные». Отсюда понятно возмущение южного летописца поведением Андрея Боголюбского, изгнавшего своих братьев и племянников из Северо-Восточной Руси и желавшего «самовластец быти всей Суждальской земли»<sup>31</sup>. Соответственно начинаются и изменения в менталитете. Не случайно, что именно в XII—XIII вв. и как раз в Северо-Восточной Руси возникают «Моление» и «Слово» Даниила Заточника — подлинный гимн княжеской власти<sup>32</sup>. В науке немало споров о том, был ли Даниил дворянином или младшим дружинником, холопом или вообще человеком без устойчивого общественного положения. В одном спора быть не может: перед нами представитель целиком зависимого от князя социального слоя.

Даниил сравнивает князя с отцом («князь щедр отецъ есть слугамъ многимъ») и даже с Богом, ибо как птицы небесные, уповающие на милость Божию, «такъ и мы, господине, жалаемъ милости твоея». В обращении же Даниила к князю («яви ми зракъ лица твоего») ясно видны корни будущей формулы самодержавного правления — «очи государевы видети».

Как будто в принципиально разные эпохи писались «Моление» Даниила Заточника и ранние русские летописи, столь различны они и по духу, и по системе ценностей. Летописцы описывали князя, советующегося с дружиной, заботящегося о ней. Спокойно и поучительно повествует летопись, например, как один из южных князей задумал военный поход, не поговорив с дружиною, и получил отказ: «А собе еси, княже, замыслил, а не едем по тебе, мы того не ведали».

Таким образом, на Северо-Востоке, отличавшемся более сильной княжеской властью<sup>33</sup>, чем в Приднестровье, существовали и старые дружинные связи, и первые, но довольно крепкие ростки новых отношений подданства-министериялизма.

Возникает вопрос: когда и под влиянием каких причин оказались задушенными отношения вассалитета и возобладало подданство?

До монгольского нашествия и включения русских земель в состав Монгольской империи *существовали возможности альтернативного развития*<sup>34</sup>, ибо, как было показано выше, вассально-дружинный менталитет был еще силен. Вместе с тем уже первый акт ордынской власти — назначение Ярослава Всеволодовича великим князем (1243)<sup>35</sup> — означал перелом в политических отношениях Руси: **впервые права великого князя были дарованы ханом**. Вскоре в Орду поехали и другие князья, и их Батый «пожаловал»...

Положение русских князей под властью Орды было близко вассальному (сохранение власти, территории, значительная свобода действий внутри страны), но формы, в которых проявлялась зависимость, были значительно более суровы и уже напоминали подданство. Так, хан не только мог приговорить русского князя к смертной казни, но и привести приговор в исполнение самым унижительным образом (Михаил Ярославич Тверской был выведен на торговую площадь в Орде закованным в колоду и поставлен на колени)<sup>36</sup>. Михаила Черниговского казнили за то, что он отказался выполнить вполне достойный по понятиям монголов языческий обряд прохождения через огонь. А вызвавший какие-то подозрения великий князь Ярослав Всеволодич был отравлен в Каракоруме. Постепенно князья психологически осваивались со своим новым положением — создавался единый русско-монгольский симбиоз. Возникала генерация покорных князей, для которых закон — это воля хана. Династические проблемы теперь легко решались при помощи ордынских карательных отрядов: кто больше подкупал дорогими подарками, тот и становился великим князем. Так, в 1281 г. князь Андрей Александрович, сын Александра Невского, «много дары даде царю и великим князем Ординским, и всех наполни богатством, и уговори и уласка всех, и изпроси себе княжение великое Владимирское у царя под братом своим старейшим, великим князем Дмитрием Александровичем». Позже Дмитрий вернул себе великое княжение. Но через двенадцать лет Андрей донес в Орде на «измены» Дмитрия и при помощи печально знаменитой «Дюденевой рати», разгромившей четырнадцать городов «и всю землю пусту сътвориша», вернул титул владимирского князя. И так случалось еще не раз.

Внешние формы почтения, которые русские князья были обязаны демонстрировать ордынским князьям, достаточно далеки от западноевропейского оммажа<sup>37</sup>.

Едва ли под властью Орды могли развиваться дружинные отношения, ведь князья сами были «служебниками» монгольских ханов. Русские князья, обязанные в новых условиях выполнять волю Орды, не могли уже примириться с независимостью старшей дружины, с ее былыми правами. Становясь «служебниками» ханов, они поневоле впитывали этот дух империи: беспрекословную покорность подданных и безграничную власть правителей. А.Н.Насонов обратил внимание на то, что хан Менгу-Тимур пытался утвердить в положении служебной зависимости от ярославского князя Федора Ростиславича не только бояр, но и князей: *«Ему вдасть князи и бояре на послужение»*<sup>38</sup>.

Другой существенной причиной становления недоговорного типа отношений внутри правящей элиты была гибель в ходе ордынского нашествия основной массы дружинников. Так, среди родов московского боярства, за исключением Рюриковичей, Гедиминовичей и выходцев из Новгорода, нет ни одной фамилии, предки которых были бы известны до Батыева нашествия<sup>39</sup>. Конечно, точно определить количество дружинников, убитых в 1237—1238 гг., невозможно. Приходится опираться на косвенные данные. Процент потерь дружинников едва ли был меньшим доли погибших среди князей. В рязанской земле, по нашим подсчетам, погибло девять князей из двенадцати. Из трех ростовских князей — двое. Из тех девяти суздальских князей, что были к этому времени взрослыми и находились в своих землях, было убито пятеро<sup>40</sup>. Внезапная почти полная смена состава дружинников привела под власть князей Северо-Востока Руси сразу большое количество новых людей, вышедших из непривилегированных слоев населения, привыкших к повиновению и готовых быть слугами, а не боевыми товарищами князей.

В одном из своих первых эссе, опубликованном в журнале «Нева» в 3-м и 4-м номерах за 1988 г. и посвященном изучению роли монгольского нашествия на Русь, Л.Н.Гумилев выдвигал тезис, согласно которому главную опасность для Руси представляли не монголы, а Запад, и потому союз Александра Невского с Ордой был жизненно необходим. В доказательство того, что русские люди не страдали от ордынского ига, Гумилев приводит летописный текст, в котором хан Джанибек назван «добрым» царем. Кроме того, считал Гумилев, «немногочисленные (!) воины-монголы Батыева прошли (!) через Русь и вернулись в степь». И ни слова — как прошли. Талантливый ученый, интересный философ, Л.Н.Гумилев оказался в плену своих евразийских идей, не желая замечать, что у историков накоплен материал, не подтверждающий его радикальные идеи. Данные археологии об ущербе, нанесенном древнерусским городам, неопровержимо свидетельствуют о том, что произошла настоящая катастрофа. Из семидесяти четырех русских городов XII—XIII вв., известных по раскопкам, сорок девять были разорены Батыем. Причем четырнадцать городов вовсе не поднялись из пепла и еще пятнадцать постепенно превратились в села.

Новая знать возникала в княжеском дворе. Дворяне становятся владельцами земель, получая их от князя. Эти дворяне XIII в. — мелкие слуги князя. По наблюдению А.А.Зиминой, термин «дворяне» перестает употребляться с конца XV в. и вновь появляется в 30-х годах XVI столетия. Но теперь «дворяне» — уже не рядовые служилые люди, а их вер-

хушка, аристократия, из числа которой выходили военачальники и администраторы. Между дворянами XIII и XVI вв. есть, однако, и общее: те и другие — люди двора, они не свободны уже по названию. Стоит обратить внимание на этимологию. Бароны, сеньоры, джентри, паны — во всех этих названиях не видно признаков службы или подчинения кому бы то ни было. Барон — «воинственный человек», сеньор — старший, джентри — благородный, пан — господин...

Прежние вассальные отношения не исчезли сразу, а на первых порах лишь ограничили сферу своего действия; внутри княжеского дома сохранилась иерархия, построенная по принципу: сюзерен — вассалы («брат старейший», «брат младший»). Именно вассалитет вызывал регулирование этих отношений письменными соглашениями (докончаниями), обозначение отношений господства и подчинения формулами родства и т.д. С этим же связано то, что боярин вплоть до середины XV в. резко противопоставлялся князю: князь, лишившийся своей «волоости» или, по крайней мере, прав на нее и перешедший на службу к другому князю, автоматически теряет титул (Всеволожские, Фоминские и т.д.). Словосочетание «боярин князь», типичное для XVI—XVII вв., было редким во второй половине XV в. и абсолютно невозможным раньше<sup>41</sup>.

Дальнейший ход объединения страны и централизация государства окончательно утвердили власть великого князя как государя и повели к постепенному превращению всех его подданных в холопов. Термин «государь» применялся как синоним будущего «хозяина» (например, в судебных ках хозяин пожни<sup>42</sup> — «поженный государь»); соответственно холоповладелец был государем своих холопов, тем самым появление государя на троне автоматически превращало в холопов всех, кто титуловал великого князя государем.

Уже в конце XV в. Иосиф Волоцкий ставил знак равенства между отношением государя всея Руси к боярину и отношением боярина к своим холопам. В послании «к некоему вельможе о рабех его, гладом и наготою морящего их» волоцкий игумен обосновывает необходимость милосердия к рабам: «И се, господине, Бог на тебе свою милость показал, и государь тебя князь велики *пожаловал*: ино и тебе, господине, подобает клеветы пожаловати, и милость показати». Бог — источник милосердия к рабам, и раб Божий, являясь государем (господином) над своими рабами, должен фактически повторить исходное милостивое отношение. Всеобщность такого холопства (рабства) — явление не *формационное*, а *цивилизационное*.

С появлением официальной формулы «Яз холоп твой» определится рубеж — победа отношений подданства-министериялизма на Северо-Востоке Руси не только в документах, но и в сознании людей<sup>43</sup>. Не следует забывать и том, что рождение независимой от монголов государственной власти на Руси совпадает по времени с ожиданиями Второго Пришествия и Страшного Суда Христа в 1492 г. — семитысячном от Сотворения Мира (см. подробнее гл. 4). Люди средневековья верили в особую пастырскую функцию великокняжеской власти, после гибели Византии ставшей во главе православного и богоизбранного народа...

О психологических различиях в восприятии вассалитета и министериялизма можно судить по поведению людей, волей судьбы оказавшихся в иной системе. Андрей Курбский, например, бежав в Великое княжество Литовское, вел там себя обычно лишь по российским меркам... В 1569 г. местные жители жаловались Павлу Григорьевичу Оранскому на урядника князя Курбского — Ивана Калымета. Он, *«не уважая вольностей наших, прав и привилегий»*, писали жители, *«без суда и без всякого права»* велел арестовать некоторых из них и посадить в *«жестокое и неслыханное заключение, в яму, наполненную водою...»*. Когда же спросили Калымета, по какой причине он *«безвинно, бесправно»* обошелся с людьми, тот ответил, как, вероятно, учил его князь Курбский: *«...но разве пану не вольно наказывать подданных своих, не только тюрьмою или другим каким-нибудь наказанием, но даже смертью? А я что ни делаю, все то делаю по приказанию своего пана, его милости князя Курбского; ибо пан мой, князь Курбский, владея именем Ковельским и подданными, волен наказывать их, как хочет...»*. Так поучал слугу человек, вошедший в историю отечественной публицистики как сторонник «феодальной законности» и обличитель преступлений Ивана Грозного. Значит, царь, когда писал А.М.Курбскому: *«А жаловати есмь своих холопей вольны, а и казнити вольны же»*, — выражал не только свое личное мнение: государь по определению *«волен»*; ограничителем *своеволия* выступает сам Бог, пред которым держать ответ всем рабам Божиим. Как бы ни возносились в земной жизни *государь*, но они — *рабы Божьи и на равных со своими холопами* будут отвечать перед Богом. Этот моральный императив и обсуждали в переписке своей царь и князь-беглец (см. подробнее гл. 4).

## Города

Особый вопрос — история городов, порядки в которых могли повлиять на направление развития государственности. В науке немало споров о их роли и значении в развитии страны. И.Я.Фроянов и А.Ю.Дворниченко приходят к выводу, что города киевского времени, и на севере и на юге, были не княжествами-монархиями, а республиками\*. Едва ли с этим утверждением можно согласиться, но домонгольские города действительно обладали своими правами, и в перспективе могли завоевать еще большие. Русские города существенно отличались от европейских — были теснее связаны с округой (волостями) и почти всегда, особенно на Северо-Востоке Руси, имели князя. Волостное крестьянство повиновалось корпорации служилых людей во главе с князем. Чтобы представить влияние монгольского нашествия на развитие русских городов, обратимся сначала к истории Западной Европы.

Пышному расцвету городов во Франции в XII—XIII вв. способствовали различные обстоятельства. Одно из них состояло в том, что на смену бурному X в. с набегами арабов, норманнов, венгров пришел спокойный XI в., когда почти исчезла военная опасность. Сеньор был обязан защищать город от врагов. Это придавало ему большую власть и значение в военное время. В XI в. общественно значимая роль сеньора заметно снизилась. Именно тогда, свидетельствуют историки, на первый план выступили противоречия между горожанами и сеньорами. В конце XI — начале XII в. произошли кровавые «коммунальные революции» (освободительные движения против сеньорального режима). Они завершились победой горожан. Завоеванные ими свободы зафиксированы были в «хартиях вольностей», которые в дальнейшем расширялись. Постепенно в городах уничтожались поземельные связи с сеньором и все виды личной зависимости. Власть переходила в руки выборных городских советов. Город делал свободным любого, кто прожил в нем год и один день, занимаясь ремеслом. Нарождавшееся гражданское общество вырастало во многом благодаря этим правам и свободам.

На Руси же от XI до начала XIII в. вече во многих городах, хотя и собиралось от случая к случаю, тем не менее могло как пригласить князя, так и изгнать его. Вечевой институт опирался не на букву закона, а на традицию общины. Для его развития нужно было бороться с князьями,

---

\* Фроянов И.Я., Дворниченко А.Ю. Города-государства Древней Руси. М., 1988.

которым, конечно, не нравилось такое ограничение их власти. Вспомни хотя бы эпизоды политической борьбы 1068—1069 гг., когда киевская община, узнав о поражении русских войск от половцев на Альте, потребовала у своего князя Изяслава дать оружие для продолжения борьбы. Изяслав отказал. Тогда началось восстание. Изяслав бежал, а новым князем киевляне выбрали сидевшего в тюрьме Всеслава. Однако через семь месяцев Изяслав с польской помощью собрал войско и пошел против Киева, киевское вече обратилось к Святославу и Всеволоду с просьбой о помощи, грозя в случае отказа сжечь город. Младшие братья просили Изяслава не губить город. Он согласился, но, послав в Киев сына Мстислава санкционировал расправу: «...исече Кыяне... другие слепиша, ругая же бевины погуби не испытав».

Ордынцы периодически разрушали русские города. Ни один город Северо-Востока Руси не мог чувствовать себя спокойно даже в те периоды, когда наступало относительное затишье. Первый после Батыев ордынский поход на Северо-Восток состоялся в 1252 г. Это была «Неврюева рать», разгромившая Суздальскую землю. Затем наступило затишье в двадцать лет. Однако последняя четверть XIII в. уже полна карательными экспедициями. По подсчетам В.В.Каргалова, в эти двадцать пять лет Орда провела не менее пятнадцати крупных походов. Многие города (это после Батыев) снова и снова разрушались: Переяславль-Залесский — четырежды, Муром, Суздаль, Рязань — по три раза, Владимир — дважды. В этих условиях *естественной* оказывалась консолидация князей и жителей городов, а не противоборство между ними. Роль и значение князя в условиях постоянной внешней опасности неизмеримо возрастали, что влекло за собой подавление городских прав.

Таким образом, военно-административный характер русского города<sup>44</sup> усиливался тем, что в землевладельцев зачастую превращались и горожане, не связанные с княжеской дружиной. Именно поэтому в русских городах не возник бюргерский городской патрициат. Этим обстоятельством и княжеским характером города на Руси обусловлено то, что здесь не сложились ни специфическое «городское» право, ни собственно городские вольности. Вольности Новгорода и Пскова были правами не городов, а земель и боярства. По этим же причинам русские города фактически не знали и гильдейско-цеховой организации.

Русь не знала боярских замков<sup>45</sup>: частоколы боярских усадеб защищали от воровства и разбоя, а не от неприятеля. Бояре обороняли не свои села, а все княжество в целом, съезжаясь в княжеский град.

## Типология

Типологически русский вариант самодержавия близок византийскому, в котором также не было развитого вассалитета. Как отмечал А.Я.Гуревич, Византия не знала феодального договора, принципа вассальной верности или групповой солидарности пэров. «Вместо тесных «горизонтальных» связей между лицами одинакового статуса преобладали «вертикально» направленные отношения подданных к государю. Не взаимная помощь и обмен услугами, а односторонняя холопская зависимость низших от вышестоящих определяли облик этого общества. Самые могущественные, знатные и богатые люди, достигшие высших должностей в государстве, оставались совершенно бесправными и не защищенными законом по отношению к императору, который мог произвольно лишить их имущества, чина и самой жизни, так же как возвысить любого человека и выскочку из простонародья превратить в первого сановника империи»<sup>46</sup>. А.Я.Гуревич сравнивает византийские порядки с «правовым компромиссом» между вассалами и королем по «Великой хартии вольностей». Такой же сравнительный анализ напрашивается и по русско-английским реалиям. Даже формулы самодержавной власти в России и в Византии схожи: «а жаловати есмь своих холопей вольны, а и казнити вольны же» и «что угодно императору, то имеет силу закона».

Схожесть русско-византийских порядков не случайна. Анализируя социальный состав господствующего класса Византии в XI—XII вв., А.П.Каждан так характеризовал основу могущества государственной власти: «Если в западноевропейских государствах классического средневековья собственность конституировалась в очень большой мере через феодальную иерархию и вассально-ленную систему, то в Византии соответствующая роль принадлежала государственному механизму: он осуществлял власть над трудящимся населением и вместе с тем выполнял функции по присвоению и распределению если не всего, то довольно значительной части прибавочного продукта»<sup>47</sup>.

## Парадоксы познания

Проблема дефиниции этого типа самодержавия сложна, поскольку речь может идти о разных взглядах на одно и то же, имеющих *равное право быть* высказанными. Для историка, знающего ход русской и мировой истории, средневековое соотношение власти и общества говорит о



деспотическом характере самодержавия. Более того, историк хорошо знает, что деспотизм всегда сковывает саморазвитие общества. Он знает, что в таком виде любая централизация консервирует сугубо средневековый тип отношений в обществе, не создавая твердых гарантий прав и обязанностей личности; подданство в холопской форме на самом деле тормозило создание гражданского общества и способствовало будущему расцвету крепостничества. Историк со своим знанием и преимуществом стороннего наблюдателя незаметно для самого себя оказывается в положении Сигизмунда Герберштейна, дающего свою оценку русской действительности, правильную... лишь по отношению к собственному опыту и знаниям.

То, что знает историк, не ведомо средневековому человеку: ни как пойдет развитие страны дальше, ни то, что именно в его жизни окажет благотворное, а что катастрофическое влияние на судьбу страны. И главное: он может и не ощущать — вопреки мнению С. Герберштейна — что власть его «гнетет». Ему, напротив, может быть комфортно. Плано Карпини удивлялся монгольскому обществу, терпящему абсолютно неограниченную власть монгольского каана, — беспредельную и в отношении собственности, и в отношении жизни подданных, — тогда как последние не испытывали от этого «тиранства» ни малейшего дискомфорта, а, напротив даже, считали подобное устройство жизни наилучшим. В роли Плано Карпини может оказаться историк-монгол, которому придется, исходя из приобретенных и усвоенных ценностей гражданского общества, заявить: монголы эпохи Чингисхана жили при тирании. Подобная оценка уже не столь неразумна хотя бы потому, что общество саморазвилось до иных духовных ценностей, и эти ценности не приемлют насилие как естество жизни. Монгола XIII в. не переделаешь, но изучение саморазвития человека становится предметом важным для всего общества! Таким образом, историко-феноменологическое исследование должно включать в себя, по крайней мере, два основных параметра: изучение самосознания человека и всего общества как факт некоего исторически и хронологически обусловленного состояния и познание обществом истории своего собственного самосознания.

На этом пути историка поджидают удивительные парадоксы. Что такое «реальность» прошлого? Что мы воссоздаем? Эти вопросы — вечные спутники исследователя...

### Свободный выбор

В.Б.Кобрин в свое время обратил внимание на одну особенность исторического познания: «Невозможно судить Аристотеля за его приверженность рабству», но можно и должно понимать и судить людей в тех пределах, «какие современные им общественные условия оставляли их *свободному выбору*»<sup>48</sup>. Какими же были представления средневековых людей о *пределах своего собственного выбора* в контексте выявленных уже нами отношений господства и подчинения?

Богословская концепция свободы была раскрыта в Послании к римлянам апостола Павла. Охарактеризуем вкратце основные логические связи внутри этой концепции. Адам, нарушив заповедь Бога, обрел смерть как грех. «Все под грехом», — пишет апостол. Законом лишь «познается грех», но не искупается. От Адама до Моисея смерть «царствовала» и над теми, кто не согрешил. Как Адам совершил преступление, за которое несет ответственность род людской, так и Христос не преступлением, а своей жертвой искупил вину человечества своей смертью. Для человека открыты два пути: к смерти и к жизни вечной. Надо выбрать... Всякий, кто принимает святое крещение, умирает для греха, потому что крестится «в смерть Его» (Рим. 6. 4). Христианин соединен с Богом подобием: значит, подобно Ему, не только «погреблись с Ним крещением в смерть», но и подобно Ему воскреснем, — писал Павел. Грех тогда не будет господствовать, ибо христианин «не под законом, но под благодатию». Перед человеком, уточним теперь, два пути «послушания»: либо быть рабом греха, либо рабом праведности. Вот как эта дилемма звучит в старославянском тексте апостольского послания: «Не весте ли, яко емуже представляете себе рабы в послушание, раби есте, егоже послушаете, или греха в смерть, или послушания в правду; Благодарим убо Бога, яко бесте раби греху, послушасте же от сердца, в оньже и предастеся образ учения. Свободшеся же от греха, поработистеся правде. Человеческо глаголю, за немощь плоти вашей, якоже бо представите уды ваша рабы нечистоте и беззаконию в беззаконие: тако ныне представите уды ваша рабы правде во святыню. Егда бо раби бесте греха, свободни бесте от правды. Кий убо тогда иместе плод, о нихже ныне стыдитесь; кончина бо оних смерть. Ныне же свободшеся от греха, порабошшеся же Богови, имате плод ваш во святыню: кончину же, жизнь вечную. Оброцы бо греха, смерть: дарование же Божие, живот вечный о Христе Иисусе Господе нашем» (Рим. 6. 16—23).

Если человек по своим внутренним свойствам находит удовольствие в законе Божьем, то в «членах моих, — писал апостол Павел, — вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих». Павел определял, что своим умом он служит Богу, а законом плоти — греху. Истинная свобода — быть рабом Божиим по духу! Рабство в таком контексте — высшее проявление человеческого духа.

*Обратимся же теперь к русской средневековой мысли.*

В русской средневековой литературе трудно найти более загадочный текст, чем «Лаодикийское послание». Количество работ о нем значительно превосходит число строк послания. Притом, добавим, раскрытием смысла произведения заняты ученые не только у нас в стране, но — даже в большей степени — за рубежом. Коллективные усилия целых поколений исследователей не привели к сколько-нибудь единому результату, но создали целые историографические направления в изучении этого памятника. Об этом феномене уже писали Ф.Лилиенфельд и А.И.Клибанов, разбирая внимательно разные точки зрения на смысл и значения «Лаодикийского послания» в общественной и культурной жизни страны. Существующий анализ этих тенденций в целом избавляет нас от необходимости вновь возвращаться к историографии темы. Отметим лишь основные концептуальные позиции и новейшие работы, еще не вошедшие в историографические обзоры. Многие историки (Н.А.Казакова, Я.С.Лурье, А.А.Зимин, Ф.Лилиенфельд, А.И.Клибанов и др.) видят в этом памятнике ересь, возникшую под влиянием разнородных явлений (гуманизма, западноевропейских ересей и даже иудаизма), но никто из них не считает официальные обвинения против еретиков в том, что они встали на точку зрения иудаизма в отношении христианства, серьезными, заслуживающими доверия<sup>49</sup>. Другие историки<sup>50</sup> (Н.Н.Розов, В.В.Колесов, С.Эттингер, Дж.Файн, Ф.Кемпфер, Дж.Майер и др.) всерьез воспринимают клерикальные сентенции, полагая, что в московском кружке еретиков наметился серьезный поворот к Ветхому Завету, что и нашло отражение в таком памятнике, как «Лаодикийское послание».

В новейшей историографии эти тенденции вновь обнаружились. Так, М.Таубе продолжает, вслед за Файном и другими историками, считать, что этот памятник имеет прямое отношение к ветхозаветной традиции, — ни о каком другом влиянии говорить не приходится из-за положительных оценок фарисейства и фиксации значения ветхозаветного пророка в становлении «веры»<sup>51</sup>. Иной точки зрения придерживается Р.Штихель. Он считает,

что текст «Лаодикийского послания» восходит к письменности раннего христианства I—II вв. Прямое указание на «положительное значение» фарисейства можно понять в контексте истории становления христианского сознания, которое в древнейшую свою эпоху не отвергало полностью фарисейство, а, напротив даже, было ему близко по духу в отличие от саддукеев, не признававших Воскресения и загробной жизни. Памятник этот, считает Р.Штихель, не еретический, ибо в нем нет ничего, что не соответствовало бы христианской традиции<sup>52</sup>.

Итак, текст (цифровые обозначения автора):

1. Душа самовластна, заграда ей вера.
2. Вера наказание ставится пророком.
3. Пророк старейшина исправляется чудотворением.
4. Чудотворения дар мудростию усилеет.
5. Мудрости сила — фарисейство жительство.
6. Пророк ему наука.
7. Наука преблаженная.
8. Сею приходит страх Божий.
9. Страх Божий начало добродетели.
10. Сим вооружается душа<sup>53</sup>.

Федор Васильевич Курицын, подписавшийся под этим произведением, был великокняжеским дьяком и активно поддерживал внука Ивана III, Дмитрия, ставшего наследником великого князя. Если следовать логике Иосифа Волоцкого, то обращение Федора Курицына к ереси произошло не тогда, когда в Москву из Новгорода приехали еретики Алексей и Денис, «многие души» верных христиан погубившие и «в жидовство отведоша», а после казней, которые обрушил на новгородских еретиков архиепископ Геннадий, растерзывая их «скверные утробы». По мысли же самого архиепископа, Федор Курицын стал еретиком, когда вернулся из «Угорские земли», а произошло это возвращение, по мнению Я.С.Лурье, около 1484—1486 гг.<sup>54</sup>

В кружок Федора Курицына, помимо него самого, входили дьяки Истома и Сверчек, Ивашко Черный (великокняжеский писец), купец Зубов, Иван-Волк Курицын (брат Федора), Митя Коноплев и некоторые другие. Не исключено, что близка к этому кружку была сноха великого князя Елена Волошанка. Сказать, в чем именно состояли еретические взгляды этих людей, затруднительно прежде всего потому, что не дошли до нас их еретические произведения, если не считать загадочного текста «Лаодикийского послания».

В 1502 г. в опале оказались Дмитрий-внук и его мать. В 1504 г. церковный собор осудил еретиков, и великий князь даже отправил некоторых осужденных на костер. Среди казненных был брат Федора Курицына, Иван-Волк. Судьба же самого дьяка неизвестна.

Существуют два основных перевода текста «Лаодикийского послания». Начнем с того, который сделал Я.С. Лурье:

«Душа самовластна, ограда ей вера. Вера — наставление, устанавливается пророком. Пророк — старейшина, направляется чудотворением. Чудотворения дар поддерживается мудростью. Мудрость — сила, фарисейство — образ жизни. Пророк ему наука, наука преблагенная. Ею приходим к страху Божьему. Страх Божий — начало добродетели. Им вооружается душа»<sup>55</sup>.

А.И.Клибанов прибегнул, как он сам заметил, к «вольному» переводу:

«Душа самовластна. Оградой самовластия, чтобы оно не превратилось в бесчинство, служит вера, учителем которой является пророк. Истинный (находящийся на духовной высоте) пророк узнается по его дару творить чудеса. Дар этот силен мудростью, а не сам по себе. Фарисейство только внешний устав (ученость, а не наука). Ее одухотворяет, наполняет внутренним содержанием пророк. Вот наука, несущая человеку блаженство. С нею приходит страх Божий, т.е. постоянное памятование Бога. Так вооружается душа»<sup>56</sup>.

Буквальные переводы «Лаодикийского послания» разрушают семантические «узлы», без которых понять текст вообще невозможно. Так, последнее слово первой строки послания находит свое объяснение во всей второй строке, а последнее слово второй строки — в семантике третьей строки, последнее слово третьей строки относится ко всей четвертой строке и т.д. Не случайно также, что произведение начинается и заканчивается одним и тем же словом — «душа».

Эти семантические «узлы» буквально не переводимы. При этом каждая строка отдельно считается абсолютно «понятной». Проблема возникает тогда, когда историк пытается обнаружить **общий смысл**. Соединение разрозненных — и порой не связанных между собой текстов строк — сопровождается в этом случае комментарием историка, который **не понимает этого общего смысла, а значит, того, как семантически соединяются строки**. Именно в этот момент и возникают существенные расхождения в интерпретации источника. А между тем смысл произведения для современников не мог не быть понятным, ибо без подобной конвенциональности нет и самой средневековой литературы.

Итак, попробуем прочесть источник, опираясь на уже высказанные идеи.

Строка первая:

«Душе самовластна, заграда ей вера».

Ключевое слово, при помощи которого возможен смысловой переход ко второй строке, — вера (христианская). Центр «тяжести» комментариев перемещается обычно на слово «заграда», ибо пафос утверждения заключал в себе вполне ортодоксальную мысль об изначальном «самовластии» человека, которое Бог даровал сотворенному человеку.

Прочитаем строку последовательно. Первая ее часть не может вызывать особых дискуссий, ибо само утверждение богословски традиционно.

Нельзя согласиться с М. Таубе, сопрягающим утверждение о самовластной душе лишь с текстом «Тайной тайных», восходящим к арабскому оригиналу VIII—IX вв. В XII—XIII вв. *Secretum Secretorum* (так называли этот памятник в Западной Европе) был переведен аль-Харизи на еврейский язык, а в конце XV — начале XVI в. возник уже древнерусский текст как перевод с еврейского. Для М. Таубе важно показать связь «Лаодикийского послания» с еврейской литературой. Этот памятник под названием «Аристотелевых врат» был запрещен Стоглавом и определен как еретический<sup>57</sup>.

А между тем тезис о том, что «душа самовластна», обосновывается, прежде всего, святоотеческой учительной традицией<sup>58</sup>. Согласно Иоанну Дамаскину, «Бог Своими руками творит человека и из видимой, и невидимой природы, как по Своему образу, так и по подобию: тело образовав из земли, душу же, одаренную разумом и умом, дав ему посредством Своего вдуновения, что именно, конечно, мы и называем божественным образом; ибо выражение: по образу обозначает разумное и одаренное свободною волею; выражение же: по подобию обозначает подобие чрез добродетель, насколько это возможно (для человека)»<sup>59</sup>.

Бог сотворил человека безгрешным по природе и независимым ни от кого, кроме Бога. Но безгрешность не значит, что человек был создан невосприимчивым ко греху (безгрешен только Бог), — совершение греха обуславливалось не природою человека, а его свободной волей, ибо «добродетель не есть что-либо, совершаемое по принуждению».

«Душа, — писал Иоанн Дамаскин, — есть сущность живая, простая и бестелесная, по своей природе невидимая для телесных глаз, бессмертная, одаренная и разумом, и умом, не имеющая формы, пользующаяся

В 1502 г. в опале оказались Дмитрий-внук и его мать. В 1504 г. церковный собор осудил еретиков, и великий князь даже отправил некоторых осужденных на костер. Среди казненных был брат Федора Курицына, Иван-Волк. Судьба же самого дьяка неизвестна.

Существуют два основных перевода текста «Лаодикийского послания». Начнем с того, который сделал Я.С.Лурье:

«Душа самовластна, ограда ей вера. Вера — наставление, устанавливается пророком. Пророк — старейшина, направляется чудотворением. Чудотворения дар поддерживается мудростью. Мудрость — сила, фарисейство — образ жизни. Пророк ему наука, наука преблаженная. Ею приходим к страху Божьему. Страх Божий — начало добродетели. Им вооружается душа»<sup>55</sup>.

А.И.Клибанов прибегнул, как он сам заметил, к «вольному» переводу:

«Душа самовластна. Оградой самовластия, чтобы оно не превратилось в бесчинство, служит вера, учителем которой является пророк. Истинный (находящийся на духовной высоте) пророк узнается по его дару творить чудеса. Дар этот силен мудростью, а не сам по себе. Фарисейство только внешний устав (ученость, а не наука). Ее одухотворяет, наполняет внутренним содержанием пророк. Вот наука, несущая человеку блаженство. С нею приходит страх Божий, т.е. постоянное памятование Бога. Так вооружается душа»<sup>56</sup>.

Буквальные переводы «Лаодикийского послания» разрушают семантические «узлы», без которых понять текст вообще невозможно. Так, последнее слово первой строки послания находит свое объяснение во всей второй строке, а последнее слово второй строки — в семантике третьей строки, последнее слово третьей строки относится ко всей четвертой строке и т.д. Не случайно также, что произведение начинается и заканчивается одним и тем же словом — «душа».

Эти семантические «узлы» буквально не переводимы. При этом каждая строка отдельно считается абсолютно «понятной». Проблема возникает тогда, когда историк пытается обнаружить **общий смысл**. Соединение разрозненных — и порой не связанных между собой текстов строк — сопровождается в этом случае комментарием историка, который **не понимает этого общего смысла, а значит, того, как семантически соединяются строки**. Именно в этот момент и возникают существенные расхождения в интерпретации источника. А между тем смысл произведения для современников не мог не быть понятным, ибо без подобной конвенциональности нет и самой средневековой литературы.

ней, оно дано было для «добродейня», но в то же время в нем было свойство и животных — «яростное и похотное». Человек оказался «животно смешено»: «И вещьна, и невеществена, словесна и бесловесна же, мрътна и бесмрътна, видима и невидима, — лучшее от вышнего, от нижнего же тело, примесив душу божественую къ земному»<sup>62</sup>. В отличие от животных человеку была оказана величайшая милость Творца, давшего ему «самовластие» — способность выбирать (и различать) добро и зло. Три высших способности составляют в человеке богоподобный образ: «словесное», «обладательное» и «самовластное».

«Самовластие» человека можно также отнести к особому «промыслу Божьему», устремленному в будущее: христианину ведь предстоит оправдаться за этот величайший дар на Страшном Суде. Прошлое замкнуто на настоящем и определено будущим.

Кто же больше виноват, что произошло грехопадение, — Душа или Плоть? Служанка-Плоть отвечает, что виновата госпожа — Душа, обладающая свободой выбора. Но почему же тогда, спрашивает Душа, наказана только Плоть? Вопрос этот — о степени «виновности» — решается полюбовно: не в себе Душа обрела начало, — оно составилось в соединении с Плотью: нет бестелесной души, как и бездушного тела. Человек одушевлен: значит, и «виновность» нераздельная. Тела у людей разные, а души — одинаковые (от Бога). Души можно уподобить воде, а тела — растениям, которые преобразуют воду; так различны меж собой масло и вино...

Человек свободен в выборе добра и зла; тем он отличен от природы. По собственному произволению он обретает праведный путь или путь гибели. Не естество человека злое — злым может быть только «произволение»: «Самовластнии и словеснии создани бывше, еже аще хочет jedes нас, избирает себе убо — или дела света, или же паки тмы». В чем же это добро — естество «божественное»? Плоть цитирует Евангелие: «...алчуша мя напитасте, жажуща паки воды добре напоисте мя, и страна внутрь крова введосте, и наготующа мя одежею одеясте, но и боляша мя тощне посетисте, в темници же паки бех, и придосте тамо еже утешити мя» (Матф. 25. 35—36). Путь спасения — участие в деятельности, направленной на помощь и сострадание к людям. Именно этими делами можно оправдаться перед Судьей.

Человек — двояк: «внешний» истлевает, и насколько внешний погибает, настолько же «внутренний» обновляется. Ко внутреннему человеку относится я, ко внешнему — мое: «Не рука бо «азь», прочее, или нога



«азь» паки, но «азь» — словесное души в лепоту. Рука же убо, и нога, и прочая части человеческого тела суть уди. Тело бо ссуд есть... Воистинну же человекъ душа глаголется. А помысль [разум. — А.Ю.] убо — властник страstem и владыка...»<sup>63</sup> Человек подобен Богу в том, что свободен: «Мы исправляемъ от хотения нашего и произволения же». Хотение порождает волю; значит, может быть и хотение добра, и хотение зла, в зависимости от этого и воля бывает разной: доброй и злой.

Бог именно душе позволил уподобиться высшему: «Аще же и ты, госпоже моя, злобоненавистна будешь, и непамятозлобна, и кротка, братолюбива и милостива, Богу поподобишися тем. Еже по образу убо Бог дарова тебе — еже имети словесное, и обладательное тако же, и самовластное же в себе, господине»<sup>64</sup>. Самовластие в себе — условие истинной любви к Богу, а не по принуждению. Прекрасно для души спастись за подвиги и труды, получив спасение как награду, а не подарок и милостыню, подобно неразумному и ленивому рабу.

В первых исследованиях ереси в отечественной историографии<sup>65</sup> слово «заграда» переводилось как «преграда» свободной душе. А.И.Клибанов и Я.С.Лурье обращали внимание на неточность такого перевода: в большинстве памятников средневековой письменности слово это означает «ограду» — нечто, что охраняет и предохраняет. Между тем М.Таубе, основываясь на анализе текста «Тайной тайных», считает, что это слово необходимо интерпретировать как «преграду». Вопрос открыт был из-за неопределенного отношения к понятию «вера христианская», о чем шла речь в первой главе.

Значит, самовластная душа, чтобы не уклониться во зло, должна помнить об истине, данной в Божьих заповедях, апостольских и священных правилах: вот что «ограждает» человека от греха!

Последнее слово первой строки, как уже говорилось, семантически связано со всей второй строкой послания:

«Вера наказание ставится **пророком**».

Основные лексикографируемые значения слова «наказание», теоретически приемлемые в данном случае (исключается только современный смысл), — поучение, наставление, наказ, повеление, указ, наука, знание, обучение, наконец, учение. Как определить то значение слова, которое относится к контексту именно «Лаодикийского послания»? Обратим внимание на то, что вера «ставится». Значит, имеются в виду нормы, заповеди, правила и т.д. Подобное словоупотребление не должно нас удивлять (см. подробнее гл. I).

Это, пожалуй, самый трудный фрагмент текста «Лаодикийского послания». В нем слишком уж явно говорится о каком-то «пророке», который «учение» «ставит». В литературе находим (при всей разнонаправленности суждений) редкое единство: чаще всего принимается во внимание лишь то, что этот пророк — обобщенный образ.

Американский историк Дж.Файн\* в наибольшей степени выражает тенденцию своего направления в изучении этого древнерусского памятника и считает, что имелся в виду именно ветхозаветный пророк, и все сочинение Федора Курицына пронизано духом Торы. Несколько отличается мнение Ф. Лилиенфельд, которая полагает, что в данном случае автор послания мог иметь в виду или пророка Моисея, получившего Тору от самого Бога, или ветхозаветного пророка Илию, вступившего, согласно тексту «Откровения» Иоанна Богослова, в схватку с последним злом — антихристом. Последний вариант, утверждает историк, предпочтительней<sup>66</sup>.

Многие историки, которые не считают этот памятник отражающим идеи иудаизма, признают все же, как это делает А.И.Клибанов, что «дух и буква «Лаодикийского послания» погружены в Ветхий Завет, в книги пророчеств Ветхого Завета, высоко ценимого... еретиками». Но заметим, однако, что при таком переводе строки допускается явное искажение текста, ибо считается, что Федор Курицын мог иметь в виду пророков или пророческие наставления как таковые. Едва ли здесь можно допустить множественное число, так как семантическая связь последнего слова второй строки объясняется третьей строкой послания, в которой четко и недвусмысленно указывается на то, что пророк этот — «старейшина». Особую позицию занимает Р.Штихель, который полагает, что пророк — характерная фигура в раннехристианской общине<sup>67</sup>, замененная впоследствии, в результате саморазвития христианских организаций, фигурой старейшины (пресвитера).

«Пророк старейшина исправляется чудотворением».

А.И.Клибанов считал, что пророк «узнается» по дару творить чудеса, хотя текст не допускает такого прочтения, ибо в нем идет речь о том, что «исправляется» пророк, а не чудотворение. Как видим, к самому трудному месту мы подошли уже с серьезным сомнением в том, что пророк этот — лишь образ. Настало время выяснить, что же имел

---

\* *Fine J.V.* Fedor Kuritsyn's «Laodikijskoe Poslanie» and the Heresy of the judaizers // *Speculum*. 1966. 16/3. P. 500—504.

в виду под словом «пророк» сам автор «Лаодикийского послания». В лексике средневекового человека этим словом обозначался предсказатель, предвестник, а также провозвестник и истолкователь воли Божьей в разных религиях<sup>68</sup>.

Если его называют «старейшиной», значит можно допустить, что он возвестил о вере христианской миру. Логично предположить, что таким «пророком» был Павел, «апостол язычников», первым как миссионер возвестивший о вере христианской в своих посланиях. Слово «старейшина» зафиксировано историческими словарями в таких основных значениях: старший, начальник, старейшина, глава, вождь, пресвитер. Учитывая нетерминологичность русской средневековой лексики, следует думать, что это слово имело свое лексико-семантическое поле, которое включало в себя, видимо, сразу несколько лексикографируемых значений. Обратим внимание на то, что старейшина — именно глава, вождь, начальник\* чему-то («старейшина пиру»; «старейшина бесом»; «старейшина жречьскы»; «старейшина обща жития»; «старейшина мироу»; «старейшина молитвнником»; «старейшина паствине»; «старейшина отцемъ»). Слово «старейшина» могло прилагаться даже к антихристу («Ваш старейшина антихрестъ есть, а вы бесы есте»)<sup>69</sup>. Наиболее интересно для нас то, что в древнерусских переводных сочинениях мы встречаем подобные утверждения: «Къто Исусъ потом, старейшине воеводстве въ Божних плъцех съ ним выпъчаяся»; «съ есть старейшина и оучитель» (Григорий Назианзин)<sup>70</sup>. Само же «старейшинство» фиксируется в значениях: главенство, начальствование, должность, высокий духовный сан, духовная высота<sup>71</sup>.

Как известно, Павел не знал Христа, но в силу «особого призвания и чрезвычайных миссионерско-богословских заслуг почитаем как «первопрестольный апостол» и «учитель вселенной»<sup>72</sup>. Его судьба и нашла отражение в тексте источника. С апостолом Павлом произошло то, чего не удостоивался ни один смертный: ему во всем Божественном сиянии явился Бог..

Савл, или Саул, происходивший из колена Вениамина, был родом из Тарса, пользовался всеми правами римского гражданина (см.: Деян. 22. 28—29); воспитан был в строгой фарисейской традиции. Учился в школе знаменитого законоучителя Гамалиила и стал одним из самых образованных людей своего времени. Савл был первоначально непримиримым врагом христиан и даже принимал участие в кровавых расправах. Он возму-

---

\* Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. М., 1986. С. 278—287.

щался тем, что иудеи могли признать Мессией безвестного учителя из Назарета, который к тому же понес позорную смерть на кресте... «Дыша угрозами и убийствами», он лично выпросил у первосвященника задание отправиться в Дамаск, в котором скрывались многие ученики Христа. Савл на пути своем был остановлен Божественным светом, буквально ослепившим его. Он упал на землю и услышал голос Говорящего: «Савле, Савле, что мя гониши?». «Рече же: кто еси Господи; Господь же рече: аз есмь Иисус, егоже ты гониши: жестоко ти есть противу рожну прати» (Деян. 9. 5). Савл ослеп, его повели в Дамаск за руку. Три дня он не видел ничего, не ел и не пил. В Дамаске тогда жил «ученик» Христа, Анания, и Господь, явившись ему в видении, сказал: «Востав поиди на стогну нарицаемую правую, и взыщи в дому Иудове Савла именем, Тарсянина: се бо молитву деет. И виде в видении мужа, именем Ананию, вшедша и возложша на нь руку, яко да прозрит. Отвеща же Анания: «Господи, слышах от многих о мужи сем, колика зла сотвори святым твоим во Иерусалиме: И zde имать власть от архиерей, связати вся нарицающыя имя твое» (Деян. 9. 11—13). И тогда Господь, ответив ему, открыл свой замысел: «Рече же к нему Господь: иди, яко сосуд избран ми есть сей, пронести имя Мое пред языки и царьми, и сынами Израилевыми. Аз бо скажу ему, елика подобает ему о имени моем пострадати. Пойде же Анания, и вниде в храмину, и возлож на нь руце, рече: Савле брате, Господь Иисус явлейтися на пути, имже шел еси, посла мя, яко да прозриши, и исполнишися Духа Свята. И абие отпадоша от очию его яко чешуя: прозре же абие, и встав крестися...» (Деян. 9. 15—18).

Чудотворение и в том, что Савл стал вновь зрячим, и в том, что, духовно прозрев, Савл стал Павлом, гонитель христиан превратился в «пророка» нового учения: ему доверено было пронести слово Божие «пред языки». Он проповедовал христианство в Антиохии, Киликии, на Кипре, в Галатии, Македонии, Афинах (здесь он был возмущен духом города, в котором было множество идолов), Коринфе, Эфесе, Испании. Слово «чудотворение» фиксируется историческими словарями в значении «совершение чудес». Чудотворение — дар Божий и дело самого Бога: «Ныне светуо великоумоу престоиши, Божиими чоудотворении, яко победитель, венчан» (XVI в.)<sup>73</sup>.

Четвертая строка:

«Чюдотворения дар мудростию усилеет».

Павел избран для того, чтобы возвестить о вере христианской всему миру и истолковать основные догматы христианства. Автор послания под-

черкивал, что, кроме дара Божьего, была еще и мудрость Павла как книгоучея, одного из самых выдающихся представителей иудейской учености. Мудрость Павла определила характер его «самовластия»; совершился поворот к добру, к спасению.

В этом месте послания выразилась основная позиция автора по **вопросу о синергии** — взаимодействию тварных и Божественных волений. Эта позиция адекватно отражает общую установку всего византийского богословия, которое в большей мере, чем западноевропейское, было озабочено активностью личности в деле достижения «правильной воли» (подробнее см. ниже)<sup>74</sup>.

Едва ли случайно, что второй частью «Лаодикийского послания» были буквы и их толкования, сведенные в таблицу, состоящую из квадратов, в каждом из которых помещено обычно по две буквы — одна красного цвета, другая черного. Как поясняется в тексте, который предшествует таблице, «черные слова — ритор» являются знаками «риторской» или тайнописной азбуки («литореи»)<sup>75</sup>. Азбука эта начинается «четвертым словом»: в четвертой из клеток таблицы находится первый знак «риторской» азбуки — черная «аз», которой соответствует четвертая буква обыкновенной азбуки — красная «глаголь»; риторскому «буки» соответствует «добро» и т.д. Внешне это похоже на «ключ какого-то шифра»<sup>76</sup>, однако неясно — что с его помощью можно прочесть? Если бы это была тайнопись, то имя дьяка под «Лаодикийским посланием» было бы зашифровано этим ключом. Но нет же — имя Курицына зашифровано обычной цифровой тайнописью. Н.А.Казакова и Я.С.Лурье обратили внимание на то, что известен «только один случай применения шифра «Лаодикийского послания»: в подписи составителя виленского списка «Библии» — Матвея Десятого... Его «Библия», в отличие от Геннадиевской, не имеет следов католического влияния, она шире и полнее сверена с оригиналом и включает в себя, между прочим, «Мудрости Менандра». Использование Матвеем в его зашифрованной подписи системы подстановки букв, предложенной «Лаодикийским посланием», — факт, может быть свидетельствующий о связи составителя «Библии» с московским еретическим кружком, но одного этого факта недостаточно для объяснения назначения «литореи» Курицына. Буквы в Древней Руси имели более широкое применение, чем сейчас: они заменяли цифры, они широко применялись во всевозможных таблицах (вроде ручной «пасхалии»), и вопрос о том, для какой надобности Курицын предлагал заменять один ряд букв другим, остается открытым»<sup>77</sup>.

В некоторых списках «Лаодикийского послания», между тем, специально указывается, для чего нужна таблица: «Сие послание чтуще, разумети толкование его, да так писати божественные книги прямо и гладко».

В клетках «литорен» находим комментарий «черным» и «красным» буквам. В так называемом пасхальном типе комментируются все буквы, в грамматическом — только буквы обыкновенной азбуки. Каждая из букв определяется как гласная («душа-приклад») или согласная («плоть-столп»). Особый интерес вызывает фонетическая классификация в «Лаодикийском послании». «В грамматических сочинениях древней Руси гласные и согласные именуются обычно «гласовными» и «согласовными» или «звательствами» и «полузвательствами» — названия, в которых исследователи усматривают перевод соответствующих греческих и латинских терминов. «Литорея в квадратах» дает... совершенно иную систему наименований. Гласные (включая «Ѣ» и «Ѧ») здесь именуются «душами и прикладами», согласные — «плотями» и «столпами». Эта же терминология сохраняется в подписи Курицына. Небольшая статья, читающаяся в нескольких списках перед «Лаодикийским посланием», разъясняет эту терминологию. Автор, оказывается, знает и другую систему наименований («звательство» и «полузвательство»), но предпочитает свою, ибо «буква — самовластие ума; звательство — душа и жительство ея, полузвательство — плоть и мертвость ея; склад — оживление»<sup>78</sup>.

А.И.Клибанов справедливо связывал «Лаодикийское послание» с двумя другими памятниками древнерусской письменности — «Написанием о грамоте» и «Беседой о учении грамоте». И хотя выводы, к которым пришел ученый, не могут нас устроить<sup>79</sup>, открытие им подобной литературы — существенный вклад в науку.

Почему столь волнующим для средневековых людей был вопрос о грамоте? Какими причинами можно объяснить, что ее происхождение связывалось с богословскими размышлениями о природе «самовластия» и судьбой как «первозданного Адама», так и всего рода человеческого?.. Что-то явно затрудняет наше понимание того, как несколько веков назад осмысливали сам вопрос о значении грамоты. Уже отмечалось в первой главе, что «вера христианская» была истиной, данной в Божьих заповедях, апостольских и священных правилах.

В «Написании о грамоте» задается главный вопрос: «Что есть грамота и что ея строение?» Ответ поразителен. Грамота как «умение человеческое, словесем всякого вещания гласованием, изъявлено во слышание и в разумение и предложение на составление смысла» создана была «ради

вины» человека, которого Бог создал «животна, плодна, словесна, разумна, смертна, ума и художества приятна, праведна, безгрешна» и дал самовластие ума: выбрать либо «живот», либо «смерть», но человек, когда стал плодиться физически, умножил злобу и «недостойнство». Грамота не была нужна до грехопадения, ибо человек пребывал в раю и мог «явственно видети Бога»! После же грехопадения между Богом и человеком изменились отношения, человек лишился возможности лицезреть Божественный свет, в нем помутнился образ Божий, и теперь единственной связью с Ним остались Его заповеди да церковные правила, освященные традицией. Бог, испытывая человечество, не отказался от милосердия, — «не хотя оставити в забвении своего создания человека рода, но всю на разум приводя и на спасение, яко Бог милостив, **благоволи на се соорозити грамоту**». Грамота — напоминание о прежнем безгрешном состоянии человека и извещение об истине, которую необходимо соблюдать, чтобы не прельститься «лжами и ересьми». Именно через грамоту можно постичь Бога, его волю: «И да не знающии Бога познают и вся преданная Богом в разуме стяжают. То ради вины грамота соорозена, да искуснее будут человецы, понеже ненавистник человеческого рода диявол всегда запиная роду человеческому забвением и жестокосердием, — Бог же человеколюбец всегда **наставляя** род человеческий воспоминанием и щедротами. И то ради вина грамота соорозена, да искуснее будут человецы и не удаляются от Бога».

Грамота не могла появиться раньше мыслящего человека, и потому она «мудрость многа», познанием которой люди приходят «в страх Божий и в древнее свое достояние, первородя обновление, Божия благословления и сынотворения». Грамота делает тайное явным: она «неразумию разрешение, истинне освобождение»<sup>80</sup>. Наконец, грамота «есть самовластие, умнаго волное разумение и разлучение добродетели и злобы»; в подобного рода «разлучении» открываются перед человеком только два пути: либо в ад, либо в рай. От человека зависит, что он сам предпочтет: соединиться с Богом или испытать самое тяжкое наказание из всех возможных — навсегда с Ним разлучиться.

Хотя в «Беседе о учении грамоте» уже не повторяются еретические рассуждения автора «Написания» (о том, например, что Бог создал человека смертным), пафос этого сочинения тот же. «Грамота есть умение человеческое и не может ея минути ничтож еж что ни предано уму человеческому, кроме тех о них же не повеле Господь: мудрствовати и пытати и глаголати. А еж что предано уму человеческому **и что повеленно**

глаголати и творити и проповедати божественным книгам, по заповедом Господним и по правилом святых апостол и святых отец, то все грамотою известуется в лепоту и глаголется невозбранно». Как видим, и вполне ортодоксальное сочинение содержит в себе главный идейный компонент: грамота открывает путь к постижению «веры христианской» и ведет к спасению личности на Страшном Суде. Автор «Беседы» считал, что в человеке следует «разумети образ святых и животворящих неразделимых Троица, Отца и Сына и Святаго Духа. Первое — душа, второе — ум, третье — слово и различитис друг от друга не могут. Не может душа пребыти без ума и слова в человеце, сие же не пребывает и слово без души и ума в человеце, такоже и ум не пребывает без души и слова в человецех». Как в «Написании», так и в «Беседе» не отрицается, что мудрым человек может быть и без знания грамоты, но путь христианской жизни связан все же с познанием Бога: «Грамота имеет в себе два уклонения, понеже мудрым дается на спасение душевное и на всякий благопотребный богоугодный успех, — безумным ж и слабоумным и неистовым на горшую погибел и на конечное искоренение, и на вечное мучение»<sup>81</sup>.

Во второй части «Лаодикийского послания», пожалуй, самой загадочной, раскрывается, судя по всему, не тайнопись, а нечто более существенное для средневекового человека, ищущего в буквах сакрального текста не только явный, но и скрытый смысл. Буквы, например, чаще всего определяются как «плоть и сила» или «душа и сила», что наводит на мысль об уподоблении букв славянского алфавита человеческому «жительствоу», в котором вопросы бытия плоти и духа занимают главное место. Подобного рода антропологическая грамматика, возможно, приучала к глубокому осмыслению как самого чтения букв, так и их написания. Ведь буквами, а также звуками их, проложены тайные пути либо к Богу, либо к дьяволу...

Пятая строка:

«Мудрости сила — фарисейство жительство».

Эта строка вызвала особую трудность в понимании текста. Уже между второй и третьей строками обнаруживался для историографии и переводчиков текста семантический «разрыв», так как под словом «про-року» понимался лишь образ, а не личность; «положительное отношение» к фарисейству добавляло тумана и нарушало смысловое развитие сюжета. Я.С.Лурье считал эти слова о фарисействе самыми трудными<sup>82</sup>. А.И.Клибанов также недоумевал: «Наиболее озадачивающим является



понятие о фарисействе, соседствующее в «Лаодикийском послании» с понятиями «мудрости» и о «жительстве». Хотел ли автор «Послания» придать фарисейству положительное значение, усматривая в нем источник мудрости?..<sup>83</sup>

Между тем смысл этой фразы ограничен и не должен вызывать никаких эмоций, ибо апостол Павел, как известно, был мудрецом-фарисеем, т.е. принадлежал к фарисейству и был его ярким выразителем... «Крест — православным **жительство**», — одно из основных лексикографируемых значений выделенного нами слова: **духовное существование**. Апостол Павел говорил о себе на суде перед царем Агриппой: «**Житие** убо мое еже от юности, исперва бывшее во языке моем во Иерусалиме, ведут вси иудеи: Ведяще мя исперва, аще хотят свидетельствовати, яко по известней ереси наша веры жих Фарисей...» (Деян. 26. 4—5).

Шестая строка:

«Пророк ему **наука**».

Теперь, думается, ясно, что сама судьба пророка — наука «фарисейству жительства». Ведь Павел познал наставление иное — Божественное. Автор «Лаодикийского послания» поясняет в седьмой строке, какова эта наука:

«Наука **преблаженная**».

Такая наука дарует благодать — веру в Христа.

Савл был фарисей, «книжничий», знавший только мудрость ветхозаветную<sup>84</sup>. Когда же он стал Павлом, он сам определил разницу между мудростью человеческой и премудростью Божией. «**Не посла бо мене Христос крестити, но благовестити**, не в премудрости слова, да не испразднится крест Христов. Слово бо крестное погибающим убо юродство есть, а спасаемым нам сила Божия есть. Писано бо есть: погублю премудрость премудрых, и разум разумных отвергу. Где премудр; где **книжник**; где совопросник века сего; не обуи ли Бог премудрость мира сего» (1. Кор. 1. 17—20).

Восьмая строка:

«Сею приходит **страх Божий**».

Верить в Христа — значит испытывать страх Божий, ибо каждому уготован «конечный» Суд, после которого решится судьба грешников и праведников: одним будет уготовано мучение ада, другим — соединение с Богом.

В книге Иова ставится вопрос: рудокоп находит сокровища в земле, но где же «мудрость обретается», где «место разуму»? Ответ выражен пре-

дельно ясно: «...страх Господень есть истинная премудрость, и удаление от зла — разум» (Иов. 28. 28). «Начало мудрости — страх Господень; разум верный у всех, исполняющих заповеди Его» (Пс. 110. 10). К верности в исполнении заповедей, составляющих Истину (или в понимании людей того времени «веру христианскую»), ведет человека «разум духовный». Иначе говоря, «разум верный» — само знание заповедей Божьих и следование им во спасение души («...то уразумеешь страх Господень и найдешь познание о Боге. Ибо Господь дает мудрость; из уст Его — знание и разум; Он сохраняет для праведных спасение; Он — щит для ходящих непорочно...» (Притч. 2. 5—7). В Книге Притчей Соломоновых находим: «Страх Господень — ненавидеть зло; гордость и высокомерие и злой путь и коварные уста я ненавижу. У меня совет и правда; я разум, у меня сила» (Притч. 8. 13—14). Без страха Божьего не может быть спасения личности на Страшном Суде: «Страх Господень — слава и честь, и веселие и венец радости. Страх Господень усладит сердце и даст веселие и радость и долгоденствие. Боящемуся Господа благо будет напоследок, и в день смерти своей он получит благословение. Страх Господень — дар от Господа и поставляет на стезях любви. Любовь к Господу — славная премудрость, и кому благоволит Он, разделяет ее по Своему усмотрению. Начало премудрости — бояться Бога, и с верными она образуется вместе во чреве. Среди людей она утвердила себе вечное основание и семени их вверится. Полнота премудрости — бояться Господа; она напояет их от плодов своих: весь дом их она наполнит всем, чего желают, и кладовые их — произведениями своими. Венец премудрости — страх Господень, произрашающий мир и невредимое здравие; но то и другое — дары Бога, Который распространяет славу любящих Его. Он видел ее и измерил, пролил как дождь ведение и разумное знание и возвысил славу обладающих ею. Корень премудрости — бояться Господа, а ветви ее — долгоденствие. Страх Господень отгоняет грехи; не имеющий же страха не может оправдаться (Сир. 1. 11—21)». «Страх Господень» в тексте Священного Писания — образ многомерный, обладающий своим лексико-семантическим полем. Его контуры определяются таким синонимическим рядом: страх Божий — это само «начало премудрости», ее «полнота» и «венец».

Девятая строка:

«Страх Божий начало добродетели».

Страх Божий — важнейший компонент в смысловых структурах русского средневековья. Характерно, что в тексте «Домостроя», воплотившем

в себе наиболее актуальные значения общественного сознания, постоянно твердится, что страху Божьему надо «учить», и такая учеба ведет к добродетелям: «...да наказав примолви и жалуй и любя ея тако же и детей и домочатцов своих учи страху Божию и всяким добрым делом понеже тебе о них ответ дати в день Страшного Суда аще по нашему наказанию и по сему писанию учнете жити велию благодать от Бога обрящете и жизнь вечную наследите...»<sup>85</sup>. Мотив учебы особенно интересен, если иметь в виду, что второй частью «Лаодикийского послания» были буквы алфавита и их символические смыслы. В главе 22-й «Какovy люди дерьжать и как о них промышлять во всяком учении, и в божественных заповедей, и в домовом строении» раскрывается связь между страхом Божиим, разумом, добродетелью и ответственностью, которую понесет каждый пред Христом в Его Второе Пришествие: «А людеи у себя добрых дворовых держати чтобы были рукодельны кто чему достоин и какому рукоделию учен, не вор бы не бражник не зерыщик, не тать не разбойник, не блудник не чародей, не кормит, не оманщик, всякои бы человек у доброго государя научен страху Божию, и вежеству и смиренью и всяким добродетелем...»<sup>86</sup>. Как видим, страх Божий предшествует в учебе «вежеству», добродетелям, — его первопричинность в воспитании христианской личности постоянно подчеркивается составителем «Домостроя», который отдает себе отчет в том, что разум человеческий, или дух, дан человеку для правильного выбора между добром и злом, между Богом и дьяволом.

Десятая строка логично завершает строку предыдущую:

«Сим вооружается душа».

Душа — и в первом слове послания, и в последнем. Она — **самовластна**, но мы знаем теперь, чем она «вооружается» (или — «съоружается»). Ее самовластие в самом деле ограждено. Общее и частное сплетено в единую ткань. Биография Павла — лишь частный случай всеобщей драмы человеческого существования.

Едва ли случайно послание было названо «Лаодикийским»<sup>87</sup>. Судя по всему, значение имело то, что в «Откровении» Иоанна Богослова послание Лаодикийской церкви, седьмой по счету и последней, знаменует наступление «седморичного» времени, когда христиан будет судить Христос в своем Втором Пришествии. Дух послания — в надежде на спасение. Нельзя быть «теплым» в делах: лучше уж быть холодным, если не можешь гореть. «...Изблевати тя от уст Моих имам. Зане глаголеши, яко богат есмь, и обогатихся, и ничтоже требую: и не веши, яко ты еси окаянен,

и беден, и нищ, и слеп, и наг» (Откр. 3. 16—17). «Страх Божий» — это и предстоящее явление Христа во Втором Пришествии. «Се стою при дверех и толку: аще кто услышит глас Мой, и отверзет двери, вниду к нему, и вечерю с ним, и той со Мною» (Откр. 3. 20).

Я.С.Лурье обратил внимание на то, что до наших дней дошло апокрифическое послание апостола Павла лаодикийцам, но не оценил его по достоинству, заявив, что оно не имеет никакого отношения к рассматриваемому тексту, так как не является его переводом. Зная же теперь, что в «Лаодикийском послании» излагается фактически биография апостола Павла, обратимся вновь к апокрифу, известному лишь в латинском варианте, — греческий текст, созданный по некоторым данным во II в., не сохранился.

Итак, текст перевода:

«Павел, апостол не от людей и не чрез человека, но чрез посредство Иисуса Христа, братии в Лаодикии. Благодать вам и мир от Бога Отца и Господа Иисуса Христа. Благодарю Христа во всех своих молитвах за то, что вы остаетесь верными ему и укрепляетесь в делах его, за что и отдаете обещанную награду в День Судный. Не должны вас смущать бесполезные речи некоторых людей, учащих вас отвратиться от истины евангелия, которое я проповедую. Пусть дарует Бог, чтобы те, которые от меня (приходят), служили к проявлению евангельской истины и совершали добрые дела, ведущие к спасению жизни вечной. И ныне ясны мои узы, которые я переносу во Христе, о которых я радуюсь и ликую. И служит мне к вечному спасению то, что произошло по вашим молитвам чрез дарование Святого Духа, будь то для жизни, или для смерти. Ибо жизнь моя — во Христе, и смерть для меня — радость. И равным образом проявит он свое милосердие к вам, чтобы имели такую же любовь и были единомысленны. Поэтому, возлюбленные, в том, что вы слышали от меня, в моем присутствии, будьте тверды и поступайте так в страхе Божием; тогда унаследуете жизнь вечную. Ибо Бог действует в вас. И делайте без промедления то, что вы всегда делаете. Вообще, возлюбленные, радуйтесь во Христе и берегитесь корыстолюбивых. Все ваши молитвы должны проявляться пред Богом; оставайтесь твердыми в духе Христа. И делайте то, что совершенно, справедливо, целомудренно, праведно, любовно. Что вы слышали и восприняли, то держите в сердцах своих, и будете иметь мир. Приветствуют вас святые. Благодать Господа Иисуса да будет с вами. И устройте так, чтобы (послание это) прочитано было колоссаям, а послание к колоссаям — у вас»<sup>88</sup>.

Возможно, Федор Курицын знал греческий вариант этого апокрифа, и даже привез его в Москву. Во всяком случае, привезенный текст «Лаодикийского послания», имеющий самостоятельное значение, перекликается с текстом апокрифа. Не исключено, впрочем, что Федор Курицын сам был автором текста. Вопрос этот по-прежнему открыт.

Итак, ошибочно мнение, что «дух и буква пророчеств «Лаодикийского послания» погружены в Ветхий Завет» — напротив, весь пафос послания — в торжестве христианства. Как заметил В.В.Мильков, «круг еретических произведений к настоящему времени определен»\*, и если не считать автографов на книгах, сделанных Ивашкой Черным и Иваном-Волком Курицыным, а также переводных сочинений, в основе своей не противоречивших церковной традиции<sup>89</sup>, то можно сказать, что «Лаодикийское послание» — по существу единственный полноценный памятник этой мысли. Возникает вопрос: можно ли утверждать, что у тех, кого именовали еретиками, в самом деле были какие-то особые религиозные взгляды, отличные от церковной традиции? Вопрос этот трудный, но нет никаких оснований считать высказанные в «Лаодикийском послании» суждения еретическими. Даже вполне благосклонное отношение в нем к фарисейству лишь усиливает тезис о значимости христианской веры — «науки преблаженной». Тем не менее острота столкновения заставляет думать о глубинной причине расхождений. Судя по всему, еретиками иосифляне называли не только тех, кто думал иначе, но также и тех, кто позволял думать иначе в силу известной богословской истины о «самовластии» человека. Во всяком случае, пример апостола Павла, прошедшего путь от гонителя христиан до одного из тех, кто возвестил миру о христианских заповедях, поучителен<sup>90</sup>.

Иосифляне, признавая «самовластие души», считали, что «грешника или еретика руками убить, или молитвою, едино есть»<sup>91</sup>. Их позиция состояла в том, что церкви и прежде всего православному государю необходимо осуждать еретиков в этой жизни, не дожидаясь того, когда явится Судья.

Эту позицию определяли еретической те, кто считал, что только Христос судить будет всех Судом праведным, и только Ему дано определить судьбу человека.

---

\* Мильков В.В. Отвергнутая традиция — учение еретиков «жидовствующих» // Древняя Русь. Пересечение традиций. М., 1997. С. 425.

Обе стороны при том обращались к великому князю: одни — с просьбой включиться в борьбу со злом, другие — запретить саму эту борьбу, как дело, противное Богу. Проблема «самовластия» человека — глубинная основа споров на религиозной почве...

Заволжские старцы умоляли государя своим «государьским судом» искоренить злой «плевел еретический в конец».

«Ответ кирилловских старцев на послание Иосифа Волоцкого» — один из наиболее ярких памятников полемической литературы начала XVI в. Написан «Ответ», скорее всего, был либо незадолго до смерти Ивана III, либо сразу по вступлении на престол Василия Ивановича. Из трех существующих списков в одном послание именуется «Посланием великому князю Ивану Васильевичу», в двух других — Василию Ивановичу. — См.: Казакова Н.А., Лурье Н.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.; Л., 1955 (приложение).

Они утверждали, что даже в Ветхом Завете Бог способен прощать грешника и грех человеческий: когда Бог хотел погубить Израиль, поклоняющийся тельцу, «Моисей сказал: «Господи, аще сих погубиши, то мене прежде сих». И Бог не погуби Израиль Моисея ради. Видиши, господине, яко любовь к согрешающим и злом превъзможе толити гнев Божий». В «Новей благодати, — писали старцы, — яви владыко Христос любовный съюз, еже не осужати брату брата о том, но единому Богу судити согрешения человека... **Каждо по своим делам принять от Бога в День судный**». Кирилловские старцы, надо сказать, ясно отделили дух христианской морали от ветхозаветной: «Аще же ты повелеваеши брата брату согрешивъша убити, то въскоре и суботство будетъ, и вся Ветхаго Закона, их же Бог ненавидеть»<sup>92</sup>.

Иосифляне обвинялись в том, в чем они сами обвиняли своих противников, называя их «жидовствующими».

В послании заволжских старцев упоминается апостол Павел, сказавший: «Аз бых был анафема от Христа моего, сиречь проклят, токмо бы братья моя спаслися израильтяне»<sup>93</sup>. Апостол Павел — пример для подражания: «душу свою полагает за соблазнившуюся братию»; и не говорит — всех грешников огнем пожечь! Заволжские старцы вспомнили и царя Иудейского Манассию, «иже пятьдесят и два лета идолом служил, а весь Израиль беззаконствовати сотвори»<sup>94</sup>. Вступишь на престол двенадцатилетним, он творил страшное беззаконие — строил языческие храмы, заставил своих сыновей пройти через огонь в долине сына Енномова... Бог по-

карал его: он был взят в плен ассирийцами, постыдным образом отведен в Вавилон. Ему проделали в ноздри кольца и оковали двумя медными цепями, и водили по городу, как зверя. Лишь после искренней молитвы Бог простил Манассию, освободив от плена; Манассия вернулся на родину, где старался благими делами и покаянием заслужить прощение за грехи.

Идея «самовластия» человека по мысли тех, кто не склонен был встать на иосифлянскую позицию, — это **идея ответственности только пред Богом**. А потому надо уметь прощать зло, как прощал его сам Христос. В конце своего послания старцы напоминают, что ответил Христос Петру, спросившему: «Господи! Аще брат в мя съгрешит до седмижды ли прошу его днем?» И рече Господь: «Не глаголю ти до седмижды, но сьдмдесят сьдмерицею прости его»<sup>95</sup>. Прощать надо, ибо у каждого грешника при жизни — до последней минуты ее — есть шанс спасти свою душу покаянием, и невозможно, не по-христианински, лишать его этого священного права. В другом полемическом «слове» против Иосифа Волоцкого утверждалось, что осуждать «подобает» князьям тех еретиков, которые проявляют насилие: свою «самовласть» обращают в своеволие, недопустимое ни в церкви, ни в государстве. Таких «насилующих еретиков» надо наказывать, но если они идут на покаяние — «волею или неволею», — то их следует «приимати»<sup>96</sup>. Словом, еретиков согласно толкованию «святых отец» надо обращаться молитвою ко Христу, «а не оружием» убивать. «И в Ветхом бо Законе пророци еретиков молитвою и оружием убивали, но от Божия извещения, а не от своего самовластия». В этом «слове», однако, чувствуется некий компромисс: «Аще ли кто речет: едино есть, еже молитвою и оружием убивати супротивляющаяся закону Христову, — и мы ж противу сему речемь: молитвою убивати — се от святых есть, а оружием убивати — от царьскаго повеления есть и от человеческого се обычая бывает... и мы сему не противимся...»<sup>97</sup>

В «Слове об осуждении еретиков» Иосифа Волоцкого еретиками определяются Алексей протопоп, Денис поп, Федор Курицын и иные «мнози»: им приписывались разные вины, но главная все же заключалась в том, что они утверждали — «не подобает осужати на еретика ниже отступника»; а если и судить такого еретика, то только законами «царскими» да градскими, «а не от иноку».

«Слово об осуждении еретиков», один из наиболее существенных памятников иосифлянской литературы, возник около 1504—1505 гг. Впоследствии это «Слово», написанное, по всей видимос-

ти, Иосифом Волоцким, вошло в состав «Просветителя» в качестве 13-го «слова».

Иосиф Волоцкий отвечал, что это «повеление» святых отцов надо рассматривать в связи с конкретным временем и ситуацией, «не бе же воля Божия всегда тако быти». Иначе говоря, недостойно ненавидеть зло, или человека, или еретика, когда «не имаы от них душевный вред», когда это зло не угрожает пастве. Вот, считал Иосиф Волоцкий, почему Иоанн Златоуст призывал никого не осуждать. Но если кто услышал на распутии или на торгу, среди народа, что произносится хула на Христа, то подобает «сокрушить» уста говорящего и привести грешника на суд. И на суде сказать — «царя аггельского похулил есть». Очень важно, что Иосиф Волоцкого постоянно связывает в единую небесную и земную иерархии: «Аще бо хулящего земнаго царя мучити подобает, велми паче, иже хулящих небеснаго царя»<sup>98</sup>. И вот тогда поруганные еретики и «жидове» увидят, «яко Божних раб боятся тем подобает», и даже если захотят вновь известить хулу, то, наученные горьким опытом, будут озираться вокруг и бояться теней своих, «егда где христиан услышат». Вредоносность злых людей и еретиков определяется самим пастырем, считал Иосиф Волоцкий, обращаясь к историческим примерам. «Святой Феодор Едесский епископ, егда виде множество еретик въ Едесе, православных не творяща многа зла, тогда и он не сотвори им ничто же зло; егда же виде их и на толико зло пришедших, яко да православныя прельстят и церковная имения разграбят, тогда и в Вавилон отиде, и царя умоли, яко да еретики потребит [уничтожит. — А.Ю.]»<sup>99</sup>. Пока еретики и неверные «пакости» не творят — святые отцы их не осуждают. Как только пастырь решает, что еретики и неверные угрожают интересам паствы, то борьба со злом необходима для спасения паствы. Иосиф Волоцкий считал, что каждый должен получить за свои дела наказание уже в земной жизни, от земного владыки. Иосиф Волоцкий и тут находит согласование со святоотеческой традицией: Иоанн Златоуст говорил, что «не достойт убивати еретики» деятелям церкви, но он ничего не говорит о власти как таковой, о царских законах. Цари же, «власть приаша от Господа Бога, в отмщение злодеем, в похвалу же добротворящим», необходимы для обуздания зла. Иосиф ссылаясь даже на апостола Павла: «Князи бо не суть боязнь благым делом, но злым. Хошеши не бояться власти? Благое твори, и имаши похвалу от нея: Божий бо слуга есть ти в благое. Аще ли же злое твориши, бойся, не бо без ума мечь носит. Божий бо служитель есть, отмъстителъ в гнев злое творящи-



му»<sup>100</sup>. Функция царской власти — «не токмо о своих пещися ни своего жития правити, но и все обладаемое от треволнения спасати...»<sup>101</sup>. Волоцкий игумен отвергает саму мысль, что царская власть должна наказывать лишь убийц, прелюбодеев, воров, разбойников и иных творящих злые дела, а не еретиков и отступников: больше того — «аще ли же хто воевода или воин, или сонмища начяльник, должны суть о сем пещися, егда хто еретическая творя или мудръствуя, и аще уведавше не предавать его, аще и правоверни сами суть, конечную муку подоимут»<sup>102</sup>. Попустительство греху — такой же грех. Если царь и судьи земские отдадут свою власть «злочестивым человеком», то они будут отвечать за это перед самим Христом на Страшном Суде.

Он спорил с заволжскими старцами, приводя свои примеры того, как и в Ветхом и Новом Заветах осуществлялась борьба со злом, с теми, кто отступил от Бога. Моисей велел иссечь мечом тех, кто стал поклоняться «тельцу златому»; «царь Иосея» так возревновал о благочестии, что не только «живыя уби, прельщающих люди отступити от Господа Бога, но и умрьших кости воскопа и огнем сожже, и пепел на ветре развея»; в Новом же Завете, признает Иосиф Волоцкий, «святнии апостоли и божественнии святителии и преподобнии и богоноснии отци не убиваху еретики и отступники оружием, но молитвами своими и силою, данною им от всесильнаго и животворящаго духа, сих смерти и казнем лютем предаваху»<sup>103</sup>.

Со ссылкой на Афанасия Великого и Иоанна Златоуста Иосиф Волоцкий заявлял: «Царьскими же суды и градскими законы обуздываются безумных человек воля, иже смертныя грехи творящих, и душу с телом губящих»<sup>104</sup>.

Явление еретичества возникло, судя по всему, на почве эсхатологических ожиданий конца света: церковная традиция всегда утверждала, что верный признак приближения «последних времен» — нарастание «беззакония». В XV—XVI вв. сакральными были такие хронологические рубежи: 7000, 7007, 7070, 7077 годы. Люди верили, что Второе Пришествие Христа произойдет в «седьмом числе» (см. подробнее гл. 4). Можно ли осуждать за инакомыслие, если вот-вот явится сам Христос?

К концу XV в. возникло Русское — и отметим особо здесь — православное государство. Оно стало фактом, который следовало осмыслить на всех уровнях общественного и религиозного сознания. Иосиф Волоцкий считал, что до 1470 г., до приезда на Русь «жидовина» Схариин, в Русской земле вообще не было «ни единого имуща неверна, или еретическая муд-

рствующе... и вси славяще Святую Троицу, еретика же, или злочестива нигде же никто видел есть»<sup>105</sup>. Словом, не было разномыслия, не было злочестия...

Иосифляне первыми осмыслили роль и значение православного государя (государства) в решении проблемы «самовластия» человека.

В «Послании Ивану Ивановичу Третьякову» Иосиф Волоцкий (не ранее 1509 г. и не позднее конца 1511 — начала 1512 г.)<sup>106</sup>, объясняя мотивы своего перехода под покровительство великого князя (см. подробнее гл. 1), писал: «И аз последую прежреченным святителем и игуменом и старцом онем, да царий православных, суду бил челом тому государю, который не точию князю Феодору Борисовичю да архиепископу Серапиону да всем нам, **общий государь**, ино вся Рускии земля государем государь, которого Господь Бог устроил Вседержитель в свое место и посадил на царьском престоле, суд и милость предать ему и церковное и монастырское и всего православного христианства вся Руския земля власть и попечение вручил ему... И яз того ради такового государя нашел, которого суд не посужается»<sup>107</sup>. Обратим внимание на последние слова — суда с великим князем нет! Иосиф Волоцкий сознательно противопоставил эту свою позицию тому, что говорил Серапион, говоря о неэтичности поведения волоцкого игумена: «А князь Федор волен был в своем монастыре: хотел грабить — и он грабил, а хотел жаловати — и он жаловал»<sup>108</sup>.

В «Посланиях старца Иосифа к великому князю Василию на еретики» получила развитие концепция, согласно которой в отношениях раба Божьего и Бога основную роль должен играть «царь» — русский государь, естеством подобный всем людям, а «властию же подобен есть вышнему Богу. Но якож Бог хошет всех спасти, також и царь все подручное ему да хранит, яко да Божию волю сътворив...».

«Послания Иосифа Волоцкого Василию III» были написаны уже после разгрома московского кружка еретиков и после церковного собора 1504 г. Иосиф Волоцкий здесь обосновал происхождение теократического государства. В состав посланий включается «Отрывок из послания великому князю» и так называемое Второе послание Иосифа великому князю «на еретики». Оба послания тесно связаны с содержанием 16-го «слова» «Просветителя» Иосифа Волоцкого. Трудно сказать, какое из этих произведений появилось раньше. — См.: *Ostrowski D.A. «Fontological» Investigation of the Muscovite Church Council of 1503. Ann Arbor, 1977; Плигузов А.И. Памятники раннего «нестя-*

жательства» первой трети XVI века: Автореф. дисс. канд. ист. наук. М., 1986; *Он же*: Историографические заметки о «нестяжательстве» // АРХ. 1992. № 2.; *Скрынников Р.Г.* Государство и церковь на Руси XIV—XVI вв. Подвижники Русской церкви. Спб., 1991.

Иосиф Волоцкий настаивал на том, что православные «цари и князи», получая власть непосредственно от Бога, должны «все обладаемое от треволнения спасти и соблюдати стадо... от волков невреждимо... и не давати воля злотворящим человеком, иже душу с телом погубляющим...»<sup>109</sup>. Не давать волю! Можно понять искренность Иосифа Волоцкого в стремлении бороться за чистоту веры, которая основана на «апостольских и богоутверженных преданиях» и «во всех наших церквах боголепно и благообразно цветет и проповедуетца». Но искренность эта поражает тем, что Иосиф Волоцкий совершенно откровенно допускает: сама Истина, т.е. вера христианская одна не способна вооружить людей в борьбе против зла: «И аще не бы ты, государь, показал ревность о православной вере христианстей и любовь к Господу Богу и Пречистой Богородици и ненависть к еретиком и казнь на иже жидовская мудровствующих, было бы уже безчисленное множество православных христиан в жидовской вере»<sup>110</sup>.

Обвинения Иосифа Волоцкого против «жидовствующих» традиционно понимаются в исторической науке как обвинения в том, что еретики избрали для себя Ветхий Завет, отрицая Новый. Между тем сам Иосиф Волоцкий так не считал. С его точки зрения, «жидовствующие» — это те, кто, подобно иудеям, соблазняются антихристом, его духом, и отпадают от веры христианской. Известно, что иудеи примут антихриста как Мессию и признают его своим «царем». Именно с этой точки зрения и рассматриваются волоцким игуменом «жидовствующие»: ведь всякое неисполнение правил, норм, заповедей, всякое сомнение или допущение, что злой человек может еще — в силу дарованной ему природы — раскаяться, превращалось в отступление от правильности, праведности, истинности православия. Любое уклонение от «правды и истинны» ведет к дьяволу, а значит, и к его «сыну погибельному» — антихристу, которого «своим» признают иудеи. Значит, уклоняющиеся — не «жиды», а «жидовствующие»: они таковы по подобию. «Жидовствующие» не ждут Второго Пришествия Христа — в том также проявляется их антихристов дух (вот почему и митрополита Зосиму игумен готов был причислить к «жидовствующим» за то, что он, как считал Иосиф, разуверился во Втором Пришествии Хрис-

та). Иосиф Волоцкий писал епископу Нифонту Суздальскому: «Се ныне уже прииде отступление: отступиша убо мнози от православныя и непорочныя христовы веры и жидовствуют втайне. Иже преже ниже слухом слышася, ныне и в домех, и на путех, и на тръжищих иноци и мирьстии и вси сомнятся, вси о вере пытаются, и не от пророк, ни от апостол, ниже от святых отецъ, но от еретиков и от отступников христовых, и от проклятых на соборе, от протопоповых детей, и его зятя, и от учеников, и с ними дружаться, и пикют и ядятъ, учятся от них жидовству, и от самага того сатанина сосуда и дияволова, митрополита, не выходят и спят у него. Поистине, приде отступление: отступиша бо человеци от истинны и от правды, отступиша братолюбиа ит нищелюбиа, отступиша целомудриа и чистоты... Се уже прииде отступление; сей есть антихристов предтеча и сын погибельный, явивыйся во свое время. Аще не искоренится ныне той вторый Июда предатель, по мале укрепиться, и во вся человеки внидет отступление»<sup>111</sup>.

Государь получил скипетр от Бога, и он подобен кормчему, который всегда бдит, «иссушая крепко безакониа потоки»; он — «страшное и всевидящее око небеснаго царя» — и это око «всех человек сердца зрит и помышление все». Государь «не попускает... быти злым»<sup>112</sup>. Сакрализованная воля государя должна положить конец всякому своеволию человека.

Иосифляне оказались жизнестойкими в силу прагматизма их учения: они осмыслили, что жить надо в государстве, и одной властью Бога не ограничиться; их противники (в частности, в лице заволжских старцев) выразили свое отношение к этой проблеме традиционно, с богословской точки зрения, не учитывающей, однако, новую реальность — возникновение такой власти, которая стала претендовать на роль посредника между Богом и людьми.

В русской средневековой культуре возникла проблема, у которой не было адекватного решения: богословски можно было обосновать обе точки зрения.

Сторонники богословской концепции самовластия человека не могли игнорировать православное государство, горячие же его поборники, в свою очередь, не могли отрицать важнейшую христианскую идею о даровании Богом человеку свободы воли. Как *быть*? — над этим главным философским вопросом размышляли не только публицисты, но и сами государи.

В послании Иосифа Волоцкого архимандриту Андронниковскому Митрофану (около 1503 г.) рассказывается, что великий князь Иван Василье-

вич, знавший о еретиках и их взглядах, спросил однажды Иосифа за обедом, на который тот был приглашен: «*Как писано, нет ли греха еретиков казнити?*»<sup>113</sup>. Разумеется, Иосиф вспомнил все исторические и библейские примеры того, как надо бороться с еретиками, но и после этого он не был уверен, что государь принял какое-то однозначное решение: «И мне, господине, — писал Иосиф, — мнится, кое государь наш князь великий блюдется греха казнити еретиков»<sup>114</sup>. Волоцкий игумен затем бил челом великому князю, чтобы тот «послал по городом, да еретиков обыскал, и князь великий молвил: «Пошлю, деи, чяса того, да того обыщу; а толко, деи, яз не пошлю, да не попекуся о том, ино, деи, кому то зло искоренити?» Казалось бы, государь решился... Но, сообщает Иосиф своему адресату, год прошел, а «государь не посылывал», и еретиков «умножилося по всем городом, а христианство православное гинет от их ересей». Эта нерешительность великого князя весьма симптоматична: аргументы уже убеждают, но еще страшно...

Иосиф Волоцкий и его сторонники боялись «жидовской зимы»: ведь и «на торжищах и в домех о вере любопрение творяху и съмнение имеяху»<sup>115</sup>. Дай волю — и не будет самого православия! То есть правильной веры! Идеи Иосифа Волоцкого создавали основу для *самоидентификации* общества на почве православия. Одной мысли, что все мы «христиане», было явно недостаточно. Государство — необходимый фермент, создающий это единство...

В упомянутых спорах каждая сторона искала опору в святоотеческой традиции. Попробуем определить исходные позиции византийского богословия в сравнении с западным по вопросу о свободном выборе человека, чтобы глубже понять последующее направление развития русской мысли...

Как отмечал еще С.Л.Епифанович, в западной религиозной традиции средневековья существовало учение, созданное Августином Блаженным, согласно которому человек полностью потерял свободную волю, и без благодати свыше уже невозможно вернуть «правильность воли».

Ансельм Кентерберийский в диалоге «О свободном выборе», написанном в промежутке времени с 1080 по 1085 г., представил, как отмечают исследователи, вполне традиционные для средневекового человека Западной Европы христианские взгляды...

Ансельм родился в 1033 г. (1034) в Аосте, на севере Италии. Происходил он из зажиточной семьи. Впрочем, его отец, Гундульф, по происхождению ломбардец, после смерти матери Ансельма растерял семейное состояние и даже в конце жизни вынужден был

уйти в монастырь, чтобы быть похороненным достойно. Уже в пятнадцать лет Ансельм готов был уйти в монахи, но отец не пустил его. После смерти матери отношения с отцом обострились и Ансельм все же ушел из дома, долго скитался по Бургундии. В 1060 г. Ансельм стал монахом в Беке, в монастыре, располагавшемся в Нормандии. Через несколько лет он стал приором. Ансельм жил в то время, когда произошла историческая смена власти в Англии. В 1066 г. умер английский король Эдуард Исповедник. А нормандский герцог Вильгельм, высадившись на английский берег с 60-тысячным отрядом, разбил наголову при Гастингсе войска Гаральда и стал королем. В 1078 г. Ансельм был избран аббатом Бекского монастыря, который имел прочные связи с Англией. Ансельм был одним из немногих людей, кто имел серьезное влияние на Вильгельма. В 1093 г., уже после смерти Вильгельма Завоевателя, он стал архиепископом Кентерберийским. К этому времени Ансельм обрел популярность в католической церкви как один из самых тонких богословов, а в мирской среде как человек исключительно достойный и честный. Умер он в 1109 г.— См.: *Ансельм Кентерберийский. Сочинения*. М., 1995.

Ансельм раскрывает «анатомию» свободы выбора христианина, которая, по его мнению, есть не что иное, как «воля, способная сохранять правильность воли ради самой правильности». С этой точки зрения, не существует абстрактных добра и зла: Бог создал человека свободным, чтобы тот мог, имея выбор, осознать праведность, как таковую, и зло, как все то, что несправедливо. Вот почему и человек, и ангелы до своего грехопадения имели не только способность грешить, но и свободу выбора. Ансельм настаивал на том, что «способность грешить не принадлежит к определению свободы выбора. Иначе говоря, ни свобода, ни часть свободы не есть способность греха»<sup>116</sup>. Способность (*potestas*) грешить, прибавленная к воле, уменьшает ее свободу, а «если отнимается — увеличивает».

Первый человек согрешил по свободному выбору, «столь свободному, что никакая другая вещь не могла принудить его к греху. И потому он справедливо осуждается, так как если он имел такую свободу выбора, то он согрешил не от какого-то принуждения или какой-либо необходимости, но добровольно. В то же время, хотя он согрешил по своему выбору, который был свободен, но не через само то, благодаря чему он был свободен, т.е. не через способность не грешить и греху не служить, а силой бывшей у него способности греха, которая не подвигала к свободе не делать греха, но и не принуждала служить греху»<sup>117</sup>.

Утрата «правильности воли» есть грех, считал Ансельм. «Можно быть побитым против воли, потому что можно побить того, кто этого не

хочет; можно быть убитым вопреки желанию, ибо можно убить того, кто этого не хочет; но нельзя хотеть по своей воле, потому что не может хотеть тот, кто не хочет хотеть; ведь всякий, кто хочет, хочет и самого своего хотения»<sup>118</sup>. Иными словами, в человеке сама воля правильна и от самой правильности не отвратится до тех пор, пока человек не захочет того, что не должно хотеть. «Сохранять правильность воли ради самой правильности для каждого ее сохраняющего означает желать того, чего Бог хочет, что он желает». Если человек не обрел этой правильности, то он без всякого противоречия — и раб греха, и свободный, ибо он раб, «поскольку не может уйти от греха; и он свободен, поскольку не может быть отторгнут от правильности». Он по природе своей свободен «для сохранения правильности» Божьего дара! Значит, тот свободнее, или та воля свободнее, которая «не может уклониться от прямизны несогрешения, чем та, что может ее покинуть».

Но «никакая воля до того, как обрела правильность, не может получить ее, пока Бог не даст, так, утрачивая полученную, не может обрести ее заново, если Бог не возвратит»<sup>119</sup>.

С.Л.Епифанович отмечал, что в византийском богословии<sup>120</sup>, никогда не отрицавшем благодати<sup>121</sup>, существовало иное воззрение на суть «самовластия» человека: «самое наказание падшего человека... было осуществлено в таких размерах, чтобы нисколько не нарушить величайшего дара Божия человеческому естеству — свободы: оно рассчитано было лишь на то, чтобы побудить его свободную волю к исправлению... и от нас теперь зависит избирать доброе и злое»<sup>122</sup>.

Проповедником этих взглядов на Руси был Максим Грек<sup>123</sup>. Он рассматривал зло не как нечто субстанциональное, имеющее собственное бытие, а лишь как недостаток естественной энергии в свободной воле разумных существ<sup>124</sup>. Он писал: «Судия же наш, произволением благия, а не понуждением, венчати обеща, глаголав: аще кто хочет последовати мне, да отвержется себе, и прочая. Сие же рек, яве пока за естества нашего Содеатель, яко в нашей власти суть и добродетельная дела и злобная...»<sup>125</sup>

В неправильном движении душевных сил заключен был первородный грех. Человек не одухотворил и не возвысил своей плоти после грехопадения, а, оторвавшись от Бога, истинного бытия, доверился веществу, которое само по себе — небытие; «вместо того, чтобы стать Богом, предпочел стать прахом»<sup>126</sup>. Такому греховному направлению воли человека правдой Божией положен был предел: «Господь к неправедному удоволь-

ствию присоединил праведное наказание, и именно в той части, к которой обратились его греховные склонности (плоть)»<sup>127</sup>. Христос добровольно принял на себя наказание за грех, чтобы «Своими неправедными страданиями уничтожить наше праведное наказание»; Христос сокрушил державу смерти и врата адовы, явив силу бессмертия. Максим Грек признавал в Христе человеческую волю, устремленную к Богу: спасение, совершенное Господом в себе, должно быть пережито каждым человеком...

Итак, свобода воли человека, хотя и ослаблена была греховной порчей, но не уничтожилась; злу можно противостоять; склонность ко злу — следствие нерадения человека о душе.

Свободная воля — необходимое и первое условие спасения, которое не может осуществляться по принуждению. «Каждому дару благодати непременно должно соответствовать свободное усилие воли человека: крещению — хранение благодати сыновства произволением; дарованию Духа — исполнение заповедей, Евхаристии — таинственное претворение в себя Христа по добродетели и ведению... Словом, в деле спасения необходимо... не только прямое воздействие Божества на человека, но и известное сотрудничество самого человека...»<sup>128</sup>.

### Крайние позиции

Итак, проблема «самовластия» будоражила воображение средневековых людей. К середине XVI в. проявились *крайние* позиции. Сторонником безусловной автономии человека и независимости от всякой власти (церковной ли, светской), кроме власти Бога, выступил Феодосий Косой...

Он прямо заявлял: «не подобает же в христианах влаstem быти»<sup>129</sup>. Потому что существует «разум духовный» — некий нравственный императив в душе каждого, который помогает человеку осуществить правильный выбор между добром и злом, и без посредников. Для спасения души нужно только делать «правду» и бояться Бога. Феодосий Косой себя и своих единомышленников называл не рабами, а «чадами» Божьими. Раз человек самовластен по Божьему дару — значит, он волен сам решать, что ему делать и как жить. Никто его не может осуждать. Феодосий Косой пришел к радикальному отрицанию православного государства, создав свое «учение». Основное его звено, как уже упоминалось, заключалось в отрицании всего того, что создано было «человеческим преданием», а не Богом. Отношения между Богом и избранными его «чадами» не



должны быть замутиены потоком «лжи». Он опирался на тексты Ветхого Завета, особенно «столповые книги» (Пятикнижие Моисея), Евангелия, а также лишь на *некоторых отцов* Восточной церкви, к которым испытывал доверие (ими были Василий Великий, Иоанн Златоуст, Григорий Богослов), да и то не на все их труды. Остальные книги, «правила» объявлялись просто «ложными». К человеческим преданиям он относил и церковные обряды, и таинства, и монашество, и иконы (называя их «болванами»)<sup>130</sup>. Вся внешняя обрядность и церковь, как таковая, — помеха в отношениях Бога и человека...

Прямо противоположного взгляда придерживался автор «Валаамской беседы» — памятника середины XVI в.

«Беседа преподобных Сергия и Германа, валаамских чудотворцев» — апокрифический памятник, в котором неизвестный автор размышляет о царской власти, монастырском землевладении. По его мнению, неблагочестиво, «непохвально», что царь раздает монастырям земли с крестьянами. Царь не должен управлять «миром» с «ыноки», которые отреклись от мирской суеты. Сочинение это с явным исихастским духом: «И во всем быти на сем свете неславным и молчаливым, и крепко от всего терпеливым, ни на чтоже мирское и на сесветное житие не зрети, ниже завидети — аще ли челоу око не видит, то и на сердце челоуку не възидет. И прияти не на ядение и всякую скудость и ризы хуже всех челоуек. Аще ли которые иноки не последуют сему [смирению. — А.Ю.], таковые есть не иноки, но соблазна в мире бродят и скитаются, осуды и посмех миру всему». Автор «Валаамской беседы» считает, что светские законы существования и иноческие — разные. У одних — мирские страсти; у других — тишина и смирение. — См.: *Моисеева Г.Н.* Валаамская беседа — памятник русской публицистики середины XVI в. М.; Л., 1958; *Зимин А.А.* «Беседа валаамских чудотворцев» как памятник позднего нестяжательства // ТОДРЛ. Т. 11. С. 198—208; *Буланин Д.М.* Некоторые трудности изучения биографии древнерусских писателей // Русская литература. 1980. № 3.

Само произведение — эсхатологическое; автор размышляет о скором конце света и путях христианского спасения. Главный из них определен ролью царя и великого князя. Ему Бог повелел царствовать и «мир воздержати». «Мир» — это все суетное, где дьявольские козни особенно опасны. Именно потому, считает автор «Валаамской беседы», «цареви в титулах пишутся самодержцы». Лично — а не с «пособники» (князьями да боярами) — он обязан «воздерживать» мир от соблазнов.

«Покаряйтеся благоверным царем и великим князем руским радейте и во всем им прямите, и Бога за них молитесь, аки сами за себя и паче себя, да таковыя ради молитвы и мы помилованы будем. И добра государем своим во всем хотите, и за их достоинт животом своим помирати и главы покладати, аки за православную веру свою, да ни влас глав наших не погибнет за таковую к Богу добродетель. Богом бо вся свыше предана есть помазаннику царю и великому Богом избранному князю. Благоверным князем руским свыше всех дана есть Богом царю власть надо всеми, и за весь мир царства их во оном веще праведный и страшный царь небесный Христос Бог наш на них всего много испытает и ко ответу за всех поставит, такоже по них воздаст общий суд миру всему, комуждо по делу его»<sup>131</sup>. Итак, функция царской власти — отвечать за всех, олицетворять собой коллективную ответственность перед Богом. Только после этой царской *ответственности* наступит черед каждого ответить за себя. Царю подобает «грозну быти» из-за нарастания беззакония, которое неизбежно перед концом света (см. подробнее гл. 4).

«Мнози убо глаголют в мире, яко самоволна человека сотворил есть Бог на сесь свет. Аще бы самовластна человека сотворил Бог на сесь свет, и он бы не уставил царей и великих князей и прочих властей, и не разделил бы орды от орды. Сотворил Бог благоверныя цари и великия князи и прочии власти на *воздержание мира сего* для спасения душ наших»<sup>132</sup>.

Итак, идее «самовластия» человека противопоставлена идея власти государственной, призванной «воздерживать» буйства мирского человека ради его же спасения...

### Государственная концепция

К середине XVI в. осмысливается государственная концепция «самовластия» человека, которую озвучивает царь Иван Грозный. Его идейный предшественник, волоцкий игумен, не отрицал (да и не мог отрицать), что Бог создал человека «самовластным», но этот свой дар, считал царь, Адам утратил вместе с грехопадением<sup>133</sup>. Иван Грозный также не мог отрицать важнейший постулат христианства, но при этом писал польскому королю Сигизмунду II Августу в 1567 г.: «А што брат наш писал еси, что Бог сотворил человека и волность ему даровал и честь, ино твое писанье много отстоит от истины: понеже первого человека Адама Бог сотворил самовластна и высока и заповедь положи, иж от единого древа не ясти, и

егда заповедь преступи и каким осужением осужен бысть! Се есть первая неволя и безчестье, от света бо во тму, от славы в кожаны ризы... от живота в смерть. И паки на нечестивых потоп наведе, и паки по потопе завет еже не снести душа в крови, и паки в столпотворении разсеяние и Аврааму веры ради обрезание и Исаку заповеление и Иякову закон, и паки Моисеом закон и оправдание и оцщение, и преступником клятва даждь во Второзаконии и до убийства, та же благодсть и истина Исус Христом бысть и заповеди и законоустановление и престапующим наказание. **Видиши ли, як везде убо несвободно есть, и тое твое, брате писмо далече от истинны отстоит ?**»<sup>134</sup>.

Этот ответ царя, судя по всему, семантически связан с уже упоминавшимся сочинением Иоанна Дамаскина...

Царь затронул важнейший и, пожалуй, самый сложный компонент в концепции самовластного человека. Акт человеческой воли, считал Дамаскин, может быть двух видов: то, что во власти человека и что не в его власти. Допустим, желание предаваться блуду или хранить целомудрие — в нашей власти, а желание никогда не умирать — не в нашей. Как же возникает «стремление» человека? Дамаскин определяет несколько психологических этапов, предшествующих осмысленному действию человека. Сначала возникает «совет» или «совещание» — это «пытливое, происходящее относительно того, что может быть сделано в зависимости от нашей власти». Когда человек «предпочитает лучшее», возникает «решение». Затем проявляется «любовь к тому, что выбрано вследствие совещания, и это называется избранием душею направления и решимостью следовать ему». Потом человек «устремляется к действию, и это называется возбуждением». Достигнутой целью он «пользуется». И после «пользования» обнаруживается «стремление» к чему-то. В целом подобная «анатомия» действия объясняет «энергию» человека. «Энергия есть естественная каждой сущности и сила, и движение... Энергия есть естественное, врожденное движение всякой сущности»<sup>135</sup>. Всякое действие человека — тоже энергия, то есть «деятельное движение природы». «В нашей власти находится все то, что касается души и относительно чего мы совещаемся». Выбор же «производит наш ум; и он есть начало действия»<sup>136</sup>. Разум и ум — не одно и то же. «Разуму принадлежит, с одной стороны, созерцательная способность, с другой, способность действовать. Созерцательная способность — та, которая рассматривает сущее, в каком положении оно находится; способность же действовать — та, которая об- суждает, та, которая устанавливает правильный смысл тому, что должно

быть желаемо. И созерцательную способность называют умом, способность же действовать — разумом; и также созерцательную способность называют мудростью, способность же действовать — благоразумием».

Рассмотрев сущность человеческой воли, Дамаскин специально остановился на проблеме Промысла — Божественной воли... Что не зависит от человека, то относится к Промыслу. «И помыслы наши, и деяния, и будущее — известны одному только Ему». «Из того, что находится в нашей власти, Бог предварительно желает и одобряет дела добрые. Порочных же дел и действительно злых Он не желает ни предварительно, ни потом, но позволяет свободной воле [человека. — А.Ю.]. Ибо то, что бывает вследствие насилия, не есть разумно, и не есть добродетель. Бог промышляет о всей твари и чрез посредство всей твари благоденствует и воспитывает...» Иоанн Дамаскин определяет Промысел как волю Бога, «по которому все сущее целесообразным способом управляется»<sup>137</sup>. Именно после рассмотрения проблемы «самовластия» человека, Иоанн Дамаскин написал нечто, имеющее прямое отношение к сказанному Иваном Грозным: «Из того же, что не находится в нашей власти, одно [только. — А.Ю.] имеет свои начала или причины в том, что находится в зависимости от нас, то есть воздаяния на наши действия, как в настоящем веке, так и в будущем; все же остальное находится в зависимости от Божественной воли. Ибо происхождение всех вещей — от Бога; а разрушение сверх этого было еще введено по причине нашего греха для наказания и пользы... Напротив того, смерть произошла чрез человека, то есть чрез преступление Адама равным образом также и остальные наказания».

Концепция русского царя, заявляющего, что «везде... несвободно есть» — это признание того, что в его власти концентрируется сама си-  
нергийность: иначе говоря, взаимодействие человека и Бога осуществляется через власть православного государя, который имеет право осуществлять воздаяния за порочные действия человека «в настоящем веке». Царь вооружился теорией воздаяния, нисколько не отрицая «самовластия» человека. Как видим, согласно учению Иоанна Дамаскина, одно другому не противоречит<sup>138</sup>. Иными словами, смерть — одно из наказаний, воздаяние Адаму и в его лице всему роду человеческому за грех непослушания. Воздаяние за грехи — суть того, что везде «несвободно».

В ответе Ивана Грозного Яну Роките мысль о самовластии находит свое место в цепи умозаключений, относящихся к проблеме смерти и бессмертия человека...

Царь делит историю смерти человека на этапы: «от Адама до Авраама, от Авраама до Моисея, а от Моисея до воплощения Христова». До Христа все осуждены на смерть, даже если праведны. Христос «обнови путь» и потому после боговоплощения «смерть никакой же власти имеюще». Смерти нет для праведников, они уснут и окажутся в вечном царстве. Никто их не удержит — и даже «князь мира сего» бессилен. Но если «самовольно предаша себя князю мира сего, прелести его последоваша, сии убо своевольне впадают под царство смертное... И зде горестию душа зле от тела разлучаются, и тамо бесконечныя муки приемлют. Понеже оубо Господь наш Иисус Христос сотвори человека самовластна, яко и Адам преже бысть преступления последующе стопам Христовым»<sup>139</sup>. Заметим, что самовластие — согласно мнению Грозного — даровано было фактически дважды: в момент сотворения человека и после боговоплощения Христа. Но следует принципиально различать «самовластие» человека и его «самовольство»: «своевольный человек не признает духовных и светских авторитетов»<sup>140</sup>.

Духовное возрождение человека (после боговоплощения Христа) — путь восстановления утраченной гармонии через взаимодействие тварных существ и Божественных волений.

В первом послании А.М.Курбскому царь выступает против манихейской «злобесной ереси», согласно которой в центре мироздания самовластный человек, отвечающий только перед Богом, и если он выбирает между Богом и дьяволом, то мир делится на три части: на небе — Христос, на земле — самовластный человеко-бог, в преисподней — дьявол. Связующее звено — царская власть: от Бога. Грозный утверждает, что он верит: «не токмо тамо мучения» получают те, кто грешит, но и «здесь» грешники испивают «чашу ярости Господня» и должны «многообразными наказаниями мучатся»<sup>141</sup>. Нетрудно догадаться, что исполнение этих земных наказаний по воле Господа осуществляет русский царь! Грозный утверждает даже, что это «горчайшее осуждение» — не последнее, затем грешника ожидают «бесконечные мучения». Итак, иерархия божественно-земной власти такова, что государь как бы материализует Божественные воления. При этом царь отдает отчет в том, что каждый будет отвечать за свои собственные дела. Разница только в том, что царское «дело» — исправлять человеческую природу.

В XVII в. эта позиция Грозного найдет свою лапидарную формулу. В феврале 1627 г. в Москве состоялось «прение» между Лаврентием Зизанием и учеными Печатного двора, в ходе которого возникла острая дис-

куссия. Зизания был уверен: «Самовластием человек обращается к добродетелем, якоже и злобам». К большому его удивлению — ему возразили: «Падает человек самовластием, восстает же властью и исправлением Божиим»<sup>142</sup>. Восстание человека — его возрождение, духовное продвижение к совершенству, но через подчинение власти, которая от Бога. Зло не является естеством человека, оно не сотворено — его природа заключена в том, что человек «произволением» своим способен уклониться во зло: именно потому, считали в Москве, над всеми «царствует» Христос...

Итак, главный пункт споров заключался в обосновании природы синергии — способа взаимодействия тварных и Божественных волений. «Лаодикийское послание», отвечавшее духу греческого богословия, ярко выразило стремление обосновать активную позицию человека в осуществлении «правильной воли». Взаимодействие между волей человека и Промыслом Божиим осуществляется посредством «Божественных глаголов» — сакральных текстов, в которых сами слова и даже буквы, имеют особую энергетическую силу воздействия на человека. Вера христианская как истина, данная в Божьих заповедях, апостольских и священных правилах, познается через грамоту, умом и разумом духовным.

Этой позиции противостояла другая концепция синергии: взаимодействие человека и Бога осуществляется через власть православного государя, который материализует Божественные воления и нравственно поднимает падшего человека...

### Большая челобитная

Речь идет о «Большой челобитной» И.С. Пересветова, которая была переработана неизвестным автором XVII в. в «Сказание о Петре Волоском воеводе, како писал похвалу благоверному царю и великому князю Ивану Васильевичу всеа Руси». И.С.Пересветов устами Петра Волосского цитирует Магмет-салтана, говорившего: «Делайте правду во царстве моем, богоданом; видите ли, иже бог Бог любит правду, а за неправду гневается неутолимым гневом, да мне выдал, малому царю, великого царя; держитесь заповеди Божия, уживайте лица своего поту. Аки отцу нашему первому Бог приказал Адаму, создавши его, и дав ему землю и помощь его, и велел делати землю, в поте лица ясти хлеб, и Адам заповедь Божию исполнил. И нам такоже годится во всем послушати Бога и правдою сердечною радость ему воздати». Петр Волосский поведал апокрифическое сказание, суть которого также сводится к послушанию воле

Бога: греки евангелие чтити, а волю Бога не творили. Мир двояк, и человек либо послушен Богу, либо дьяволу — третьего просто не дано. Пересветов при помощи своего героя обращается к образу первого человека: «Коли Адама Господь Бог выгнал из раю, а он заповедь Божию преступил, и тогда дьявол его искупил, и запись на него взял. И Адам было вовеки погинул, и Господь Бог милосердие свое учинил *вольною страстию* своею святою и Адама извел из ада и запись изодрал. Един Бог над всем светом...»<sup>143</sup> Не только человек находится перед глобальным выбором, кому ему служить — Богу или дьяволу, но и страна вся может (от грехов своих правителей) угрожать не Богу, а дьяволу. И даже находиться в его власти: «Которая земля порабощена [дьяволом. — А.Ю.], в той земле все зло сотворяется: татьба, разбой, обида, всему царству осуждение великое; всем Богу гневят, дьяволу угождают».

Но важно, что Пересветов, который выступал за «царскую грозу», не считал, что человек не имеет права на самовластие: напротив, оно даровано Богом, который освободил Адама от рабства. Правда, подобный дар обязывает и вновь приводит к дилемме: путь познания добра и зла уже изначально явлен — либо Богу, либо дьяволу... Любопытно, что эта легенда вызвала резкую отповедь Максима Грека, который писал, что «неведением» представляют дело так, будто Адам «дал на себя прельстившему его диаволу рукописание вечных работы... Блядь [т.е. ложь. — А.Ю.] убо явленна и кощунна сицевых безумное неких мудрословие; не от Божественных писаний приемше имут себе, но от своя ненаказанная мысли умыслившие...»<sup>144</sup>.

В XVII в. Большая челобитная И.С.Пересветова была переработана; фактически возникло новое произведение. Идея самовластия человека нашла здесь своеобразное и новое отражение. Если в Большой челобитной И.С.Пересветов привел апокриф об Адаме, то в литературной переработке идея о «самовластии» человека прозвучала так, что это дар самого Христа: «Господь Бог милосерд надо всею вселеною и **искупил нас кровию своею от работы вражия**». Акцент, как видно, перенесен на свободу воли человека, дарованную ему после боговоплощения Христа. Читаем дальше: «Мы же приемлем создание Владычне, такова же человека, в работу и записываем их своими во веки, а те от бедностей и от обид в работу придаются и прелщаются на ризное украшение; и те оба, приемлющий и дающий, душою и телом перед Богом погибают во веки, занеже Бог сотворил человека самовластна и самому о себе повеле быть владыкою, а не рабом»<sup>145</sup>. Речь, конечно, идет о владычестве духовного поряд-

ка; человек сам себе хозяин. Но, пишет дальше неизвестный автор, «а то ево Божие смирение и терпение уча ны правду творити, и во всем всякому повиноватись, а не гордети иже рек: аще кто вас хочет болий всех быти, да будет всем раб, той есть сам о себе смирения своего образ показа, да и мы не гордимся и друг друга не насилуем и неволею не поработим, но волею приемлем».

### «Владыка себе»

Если свести до причинно-следственного минимума всю полноту бытия средневекового человека, то получится следующее: каждый православный человек — раб Божий и холоп государев; но в отношении к самому себе он — владыка, господин. Иначе говоря, человек — «владыка себе», потому что он — раб Божий, Его творение.

Диалектика положения «раба Божьего — владыки себе» стала особенно актуальной в эпоху Раскола. Не случайно эту тему обсуждали крупнейшие представители старообрядцев, протопоп Аввакум и дьякон Федор.

Аввакум выступал резко против расширительного толкования человека как образа Божия, которое и ведет к *обожествлению человека*. Дьякон Федор настаивал на том, что душа человека «трисоставна — ум, слово, дух — имать един образ, також де и Бог: Сын и Дух Святый во Отце соединенно и совокупно». В существе — воплощение ума, слова и духа. Но слово имеет два рождения: одно в «себе» («только человек сам в себе един весть»), второе порождается «плотными устами» и исходит «духом» — и тогда каждый слышит слово, понимает его. От ума — воля человека и его «хотение»<sup>146</sup>.

Аввакум не принял этих рассуждений. «Вси святии научают, яко душа единокрасенна и *телесовидна*, ум, и слово, и дух — *силы в ней действенные*».

Да, Бог сотворил человека по образу и подобию, но образ — «не начертание» телесное. Образ и подобие — это сама способность человека иметь «властный сан и разсудителну силу», которой он уподобляется Богу. Не «по существу душевному образ Божий»!

Если, пишет Аввакум, какой-нибудь «владыка имать раба и видит его подобящася того целомудрию, любит его и почитает». Если раб подражает владыке, то тот «человеколюбие чтит»; «любит владыко бла-



гое подражание». Но плохо, если раб подражает «владыки господству, повелевая с рабными яко владыка, и расточая имение яко владыка». Подобает подражать во благодати, а не в господстве. Адам совершил грехопадение, потому что стал ревнителем Бога «по господству»: «Тако бо прелести его змия, глаголя: в онже день снесите будите яко бози, ведяще добро и зло».

«Зри, зри! Не слушай змии, яко первозданный; не губи в себе образа Божия, — самовластия и разсудительныя силы; и не подражай в безмерие: образ быти Божий по начертанию... не уподобляйся существом Сотворшему тя, и не ревнуй быти по господству, а не по добродетели»<sup>147</sup>.

Аввакум был противником «внешней мудрости» человека; само человеческое познание сводится им к богопротивной «хитрости». Он, как и автор «Лаодикийского послания», различал мудрость человеческую и премудрость Божественную, ссылаясь на апостола Павла. Аввакум писал: «Алманашники, и звездочетцы, и вси зодейщики познали Бога внешнею хитростью, и не яко Бога почтоша и прославиша, но осуетишася своими умышлениями, уподоблятися Богу своею мудростью начинающе, якоже блядивый Неврод, и по нем Зевес... таже по ним бывше Платон и Пифагор, Аристотель и Диоген, Иппократ и Галин: вси сии мудри бывше и во ад угодиша с сатанюю разумом своим небесных твердей, и звездное течение поразумевавше, и оттоле пошестие и движение смотрях небесного круга, гадающе к людской жизни... — и тою мудростью своею уподобляхуся Богу, мнящеся вся знати»<sup>148</sup>.

### «...писать непристойно»

8 июня 1680 г. был объявлен указ царя Федора Алексеевича, по которому следовало «всем сказать»: «Ведомо ему, великому государю, учинилось по вашим челобитным, по которым вы напредь сего бивали челом и ныне бьете челом Ему, великому государю, и на выходах подаете челобитныя, а в тех своих челобитных пишете, чтоб он, великий государь, пожаловал, умилился, как Бог; и то слово в челобитных писать непристойно...»<sup>149</sup>

Указом Федора Алексеевича запрещалось уподоблять царя Богу. Средневековая культура как смыслополагательная сфера человека перерождалась изнутри, создавая новые представления<sup>150</sup>.

В конце XVII в. происходит аксиологическая *переструктуризация* общественного сознания. Одним из свидетельств этого глубинного процес-

са является судьба сочинений и идей такого неординарного человека, как Юрий Крижанич.

Юрий Крижанич в одном из своих сочинений, «О промысле», указал дату своего рождения — «от Сотворения мира в 7174, а жизни моей на 49 году». Впрочем, по некоторым данным, его рождение можно отнести не к 1618-му, а к 1617 г. Хорват по происхождению, он принадлежал известному дворянскому роду, ведущему свою историю с XIII в., когда венгерский король Бела IV (1235—1270) пожаловал дворянство родоначальнику Крижаничей. Род этот разделился на четыре ветви: Клокочских, Грезновских, Мраштинских и Неблюшских. В семье Неблюшских и родился будущий просветитель славянских народов. Уже в раннем возрасте Юрий Крижанич проявил большую любознательность и стремление к знанию, учебе. С детства он владел венгерским и турецким языками, а во время учебы в Загребской католической семинарии стал осваивать латынь, готовясь принять сан священника. В 1638 г. на средства Загребской епископии его отправили в Вену для продолжения учебы. Здесь он изучил еще один язык — немецкий, и настолько хорошо, что через год уже свободно говорил и писал на нем. С 1640 г. Крижанич находится в Риме, который в это время был центром схоластики. Единственным учреждением, дававшим возможность неимущим студентам получить образование, был греческий иезуитский коллегиум св. Афанасия, где брали учеников на полное обеспечение, платили стипендию, предоставляли общежитие, но в обмен иезуиты требовали от своих воспитанников полного подчинения. Коллегиум был основан в 1577 г. папой Григорием XIII для того, чтобы обучать в нем людей, которым придется затем посвятить свою жизнь соединению церквей — греческой (православной) и римской (католической). Однако не сразу Крижаничу разрешили учебу. В феврале 1641 г. было принято решение допустить хорвата до экзаменов. Его знания проверял кардинал Санта-Кроче. Крижанич показал свою эрудицию в области богословия, знания латыни, итальянского, испанского, немецкого языков, риторики и философии. Специальным решением папы Урбана VIII Крижаничу было позволено учиться в коллегиуме св. Афанасия. В одно время с ним в коллегии обучался известный впоследствии деятель Паисий Лигарид, принявший участие в борьбе царя Алексея Михайловича с патриархом Никоном.

Юрий Крижанич избирает для себя местом своей будущей миссионерской деятельности Россию, где живет близкий по языку и духовному складу славянский народ. Он читает сочинения иностранцев о России — Сигизмунда Герберштейна, Антонио Поссевино, Паоло Джовио. Он искренне полагает, что под властью московского государя живет простодушный народ, опутанный «греческими заблуждениями». Крижанич ставит перед собой задачу не

проповедовать католицизм, а содействовать развитию просвещения на Руси. Знанием шести языков он намеревается привлечь к себе внимание царского двора...

В конце 1641 г. Ю. Крижанич был рукоположен в священники, а 20 января 1642 г. декрестом Конгрегации возведен в сан миссионера. Еще одно событие в том же году: получение им докторской степени «по священному богословию».

В 1647 г. Крижаничу удалось после нелегких мытарств оказаться в Москве, куда он страстно стремился. Прибыл он в столицу Русского государства в составе польского посольства во главе с киевским воеводой Адамом Киселем. Пожалуй, самое сильное впечатление от всей поездки — знакомство с Кирилловой книгой, первую главу которой («Сказание на осьмой век») составил западнорусский полемист Стефан Зизания, опиравшийся на 15-е огласительное слово архиепископа иерусалимского Кирилла. В сказании Стефан Зизания доказывал, что римский папа — последний антихрист... Крижанич был потрясен и весь обратный путь думал о том, что следует ответить на эту ложь. В письмах к Конгрегации он просил дать ему разрешение составить полемический ответ и опубликовать его на русском языке.

Трудно сказать, каким именно путем Крижанич вторично добирался до Москвы. Возможно, примкнул к торговому каравану. Во всяком случае, в 1659 г. он снова в Москве. Дьяк Посольского приказа доложил царю Алексею Михайловичу, что в Россию приехал из Сербской земли ученый человек, знающий многие языки, риторику, арифметику, музыку. За этот «выход» Крижанич — по московской традиции за подобные добровольные приезды — получил «государево жалованье» и был принят на службу в приказ Большого дворца... — См: *Вальденберг В.Е.* Государственные идеи Крижанича. Спб., 1912; *Гольдберг А.* Историческая наука о Юрии Крижаниче // Ученые записки ЛГУ. 1949. № 117; *Он же.* Крижанич о русском обществе XVII в. // ИС. 1960. № 6; *Пушкарёв Л.Н.* Юрий Крижанич: Очерк жизни и творчества. М., 1984.

Ученый хорват, во второй раз прибыв в Москву, сразу же написал прошение царю, переданное в Посольский приказ. В нем, в частности, говорилось, что славяне не ведают своей собственной старины, а в книгах других народов можно найти «множайшие басни» о Русском государстве и обо всем народе «словенском». Пример — книга Адама Олеария, изданная на немецком языке и переведенная на итальянский. Между тем необходимо написать правдивую книгу. Он, Юрий Крижанич, мог бы стать придворным летописцем! В этом же прошении под заголовком «О лжи, о работе и о невольстве» Крижанич заметил, что поляки, в государстве которых нет порядка, лживо утверждают, что в Русском государстве «несть

ни единые вольности, но паче есть пущее тиранство и нанужнейшая работа». Необходимо дать опровержение и этой клевете.

В следующем разделе послания — об именовании «царском». Крижанич задевает за живое царя, прямо указывая ему на то, что в европейских государствах никто «царем» русского монарха не называет, а только «великим князем». Делают это европейские государи специально, чтобы его унижить. И тут Крижанич готов показать «худобность» тех, кто так считает.

Наконец, он видит себя, помимо прочего, библиотекарем, составителем исторических сочинений, а также переводчиком таких иностранных книг, которые расскажут правдиво о других странах и народах. Крижанич высказал мысль о необходимости составить грамматику и лексикон русского языка. Это последнее и было поручено ему, наивно считавшему, что кто-то легко допустит иноземца, да еще и католика, до персоны русского царя и даст возможность на него влиять... В короткое время Крижанич познакомился со многими видными деятелями Русского государства (боярин Б.И. Морозов, Алмаз Иванов, Ф.М. Ртищев и др.) и заинтересовал их собою. Кроме того, 19 января 1660 г. Крижанич наряду с другими иностранцами удостоился чести быть приглашенным во дворец Алексея Михайловича. То, что с ним произошло в 1661 г., можно было бы, вероятно, отнести к разряду случайностей, если бы Крижанич был русский человек. Для него же, воспитанного в культурных условиях Западной Европы, вполне закономерно было оказаться в «сетях» такого института политического сыска, как слово и дело. Ничтожный случай решил судьбу ученого хорвата и привел его — без всякого судебного разбирательства — к ссылке в Сибирь, в Тобольск<sup>151</sup>. При этом приказано было дать ему на прокорм большие деньги (не всякий служилый человек такие получал) и поручить «государево дело», которое будет «пристойно». Сам Крижанич много лет спустя объяснял случившееся: «Некий бо господин меня о некоем деле спросил, и когда я мыслил наилутче отвечать и из чистого... сердца полезну речь произнести, тогда за мои грехи случилось мне погрешить и отвещать некое глупо слово, из которого слова он, господин, на меня сумню завзял; а чаю, что он об моем прежнем раденью не ведал. И за то слово я в ссылке 15 лет довольно бедности и муки претерпел»<sup>152</sup>. Тобольский воевода, узнав, чем Крижанич занимался в Москве, приказал ему продолжить составлять грамматику русского языка. Воевода не был уверен, что правильно понял царский указ, и в Москву был отправлен гонец, чтобы сообщить царю о прибывшем иноземце и уточнить, как быть воеводе

дальше. До царя дошла эта челобитная, и он вновь подтвердил достаточно высокий статус ссыльного. В Сибири Крижанич подружился с архиепископом Симеоном, у которого брал книги для чтения. Так, ученый хорват познакомился с сочинением Иннокентия Гизеля «О мире человека с Богом», Книгой о вере, Прологом, Потребником Петра Могилы (1646), Кормчей книгой. Благодаря одному ссыльному поляку, он прочитал хронику Мартина Кромера, книги Цезаря Барония, «Мемуары» Филиппа де Комина. Позже, в 1668 г., он сблизится с митрополитом Корнилием, который будет помогать доставать нужную богословскую литературу, в частности, «Жезл правления» Симеона Полоцкого. Долгие беседы о вере между ними, конечно, определялись острым желанием Корнилия обратить Крижанича в православие, на что тот не соглашался. О глубине контактов между митрополией и Крижаничем свидетельствует также и то, что хорват-католик (!) составил — не без поддержки тобольского митрополита — «Обличение на соловецкую челобитную», полностью поддержав реформы Никона (см. подробнее гл. 4).

15 апреля 1663 г. он начал писать свой главный труд, так называемую «Политику»...

Сочинение «Беседы о правлении» (*Razgworі ob wladatelistwu*) в науке известно под названием «Политика» и входило в большой сборник, написанный Ю. Крижаничем в 1663—1666 гг. Сам автор считал эту часть самостоятельной и законченной. Первооткрыватель этого памятника П.А.Безсонов выдвинул предположение, что «Политика» была доставлена в Москву сибирским архиепископом Симеоном, который вместе с другими сочинениями Ю.Крижанича передал рукопись митрополиту Сарскому и Подонскому Павлу, ибо в описи его библиотеки 1675 г. среди прочих книг упоминается «книга Политика, письменная» в полдести и «книга Политика, Венгерская или Чесская». Исходя из того, что «Политика Венгерская или Чесская» была «взята к государю», П.А.Безсонов считал, что существовал еще один — беловой экземпляр «Политики», специально изготовленный для русского царя, до нас не дошедший. Хотя гипотеза П.А.Безсонова и подвергается серьезной критике, но все же нет сомнений в том, что сочинения Ю.Крижанича (и в том числе «Политика») дошли до царя и стали известны достаточно широкому кругу людей. Рукопись «Политики» находилась, например, — и это неопровержимый факт — в библиотеке Сильвестра Медведева, опись которой была произведена сразу после его ареста.

Первое издание «Политики» вышло в 1859 г. и составило шесть выпусков приложения к журналу «Русская беседа», имевших название «Русское государство в половине XVII века». —

См.: Безсонов П.А. Юрий Крижанич, ревнитель воссоединения церквей и всего славянства в XVII веке // Православное обозрение. 1870. Кн. 1. С. 134—135; Белокуров С.А. Юрий Крижанич в России. М., 1903; Крижанич Ю. Политика. М., 1997.

Послания, которые направлял Крижанич в Москву, до русского царя не доходили, оседая в чиновничьих канцеляриях. Отчаявшись получить освобождение из рук царя, он рискнул обратиться с посланием к царевичу Федору Алексеевичу, человеку образованному и умному. Федор Алексеевич знал латынь, и Крижанич написал ему письмо по-латыни. Он писал о «величайшей опасности», которая угрожает России со стороны немцев, греков, и просил вызвать его в Москву. Неясно, каким образом, но — заметим особо — письмо до Федора-царевича дошло и сыграло свою роль тогда, когда тот стал царем. После смерти Алексея Михайловича 30 января 1676 г. во все города страны были посланы специальные гонцы приводить к присяге служилых людей, и тогда было объявлено, что Крижанича новый царь пожаловал и велел из опалы выпустить<sup>153</sup>. 25 мая 1676 г. Крижанич приехал в Москву. Его назначили переводчиком в Посольский приказ с выдачей большого по тем временам жалованья на прокорм. Сам боярин Артамон Сергеевич Матвеев выразил желание его видеть.

Крижанич, не теряя времени, сразу же в приемной палате Посольского приказа стал писать челобитную новому царю: «Царю государю и великому князю Федору Алексеевичу всея Великия и Малыя и Белья России самодержцу биет челом *холоп твой* Юрко Серблянин. Милосердный государь царь и великий князь Федор Алексеевич, пожалуй меня, холопа своего, из Сибири привезенного, вели, государь, отвести стан, где бы мне можно было пожить до Божие и до твоее государевы воли. Царь государь, смилуйся». 16 июня 1676 г. был объявлен указ Федора Алексеевича о своем венчании на царство. Крижанич направил царю послание, в котором он написал «о мудрости царской» и о том, каким должен быть правитель<sup>154</sup>. Важно отметить, что Крижанич ссылался на «политичное учение» Аристотеля, в котором философ греческий «такое светло подобну изъясвил есть и разсудил, яко ничто же может вешей ни желати, ни прости». Если царю понадобится, он готов перевести Аристотелеву «Политику» на русский язык...<sup>155</sup> «Аще бо некогда мало что могох и желях послужити, но уже ныне при сем моем пребеднаго и в неволи прежитаго и весма погибшаго живота вечере и отдаточнем часе, при глухоте, и при нападающем очесь мраца, и при всемъ животныя и умныя силы решении, ничтоже твоему величеству умею годное и смею обышати. Разве едино, яко твоя

царская пресветлость и величество повелить, готов есмь ту похваленну Аристотелеву политику на русский язык ясно и явно и сокращенно преложити, и твоим государским советником на прочтение подати, да и они разсудят, будет ли дело утешно...»<sup>156</sup>.

Но судьба так и не подарила ему возможность осуществить в полной мере задуманное. Разочаровавшись в жизни, ученый хорват мечтал теперь лишь об отъезде на родину. Знаком небывалого расположения царя к Крижаничу можно признать то, что Федор Алексеевич разрешил выехать за рубеж ему, уже сильно постаревшему и не желавшему все начинать сначала...

Сам факт того, что писал он свои сочинения с явной надеждой на прочтение, говорит о том, что заинтересованный читатель был<sup>157</sup>. И этот читатель позволял уже себе то, что столетие назад показалось бы кощунственным и богопротивным, а к тому же и просто опасным.

Так, Юрий Крижанич, утверждая в «Политике», что высшая власть от Бога и выше человеческих законов, категорически был не согласен с тезисом о ее богоподобности. Он приводил пример Александра Македонского, который увлекся «богохульной ложью» и хотел, чтобы его считали Богом «и чтобы люди кадили ему ладаном, как Богу». Александр навлек на себя гнев Божий и кару: «тот, кто хотел стать божеством, вскоре лишен был и человеческой жизни». Для автора естественна власть короля, а не царя. Русский царь должен отказаться от своего титула, как от недостойного, ибо король — наместник Бога, а слово «царь» в земной жизни ничего, кроме личного имени Цезаря не обозначает: «Царь Иван поступил нехорошо и неправильно, когда пренебрег славянским именем «король», подобающим высшему после Бога правителю, и принял чужое, неподходящее, негодное и несвойственное высшей власти римское имя «ЦАРЬ»<sup>158</sup>.

Только Бог — царь царей и государь государей: не подобает себя именовать как Бога. Отсюда новый шаг: Ю. Крижанич предлагал от лица русского царя сказать публично следующее. «Римские императоры или какие-либо иные правители не имели никакой власти, никаких прав и никакого верховенства по отношению к нашим предшественникам или по отношению к русскому народу и Русской земле. Сколько прав было у русских в Риме, столько же имели римляне на Руси. И следовательно, римские императоры не могли ни дарить, ни отнимать королевское достоинство наших предшественников. И если Мономах хотел нам что-нибудь подобное подарить или в чем-то отказать, то всякий такой дар или отказ был суетным и мнимым. И мы отвергаем и объявляем суетным всякое коро-

левское достоинство, которое нам хотел бы даровать Мономах или какой-либо иной человек якобы в силу своего верховенства и могущества. А то достоинство, которым мы обладали и обладаем, мы считаем полученным от одного лишь Бога и воздаем честь одному лишь Богу — высшему царю царей... чтобы закрепить все это неким достопамятным публичным актом и чтобы никто впредь не имел предлога или повода бесчестить нас или оспаривать в частных переговорах наш королевский титул, мы хотим во второй раз короноваться нашей русской короной и тогда окончательно устранить все дары и регалии Мономаха и остальные дары данайцев. А делать это мы хотим не потому, что нам ранее не хватало каких-либо прав или власти для законного коронования (ибо мы по милости Божьей и по наследственному праву до сих пор обладали совершенным и абсолютным королевским достоинством и властью), но делаем это для того, чтобы посредством такого публичного акта окончательно разрушить суетное и политико-еретическое мнение: будто мы получили достоинство и власть от кого-то иного, кроме Бога. Следовательно, этим актом мы хотим подтвердить, что приняли достоинство от одного лишь Бога»<sup>159</sup>. Иными словами, традиционная мифологема о происхождении царской власти на Руси, по мнению Ю. Крижанича, не больше чем «глупая и грубая ложь».

В основе «Сказания о князьях Владимирских» два литературных предания: одно — о происхождении русских великих князей от римского императора Августа через легендарного Пруса, который был родственником одновременно Августа и Рюрика; другое — о дарах Константина Мономаха, византийского императора, который передал царские регалии русскому князю Владимиру Всеволодовичу Мономаху. Судя по всему, в конце XV в. еще не была сформирована эта идеологическая конструкция, и не случайно в дипломатической инструкции, данной великим князем Иваном III Ю.Д. Траханиоту, русскому послу к императору Священной Римской империи, говорилось, что великие князья всегда «были в приятельстве и в любви с передними римскими цари, которые Рим отдали папе, а сами царствовали в Византии». Появление вышеупомянутого комплекса можно с большой долей уверенности отнести к десятым годам XVI в., когда обе легенды были соединены в церковно-публицистическом Послании Спиридона-Саввы (до 1523 г.). А.А. Зимин меж тем не без оснований считал, что Сказание могло быть создано в связи с организацией торжественного венчания Иваном III своего внука Дмитрия Ивановича в 1498 г.

В этом Послании описывались важнейшие моменты мифологической конструкции. Когда Августу-«стратигу» стало известно, что император Юлий умер, он опечалился «братне смерти» и со-



звал тотчас всех воевод своих, чтобы рассказать им об этом. Они же «единогласно» решили венчать «венцем римского царства» Августа «в похвалу добродеем» и в «мечь злодеем». «И облекоста и в одежду царя Сеостра, начального царя Египту, в порфиру и висон, и препоясоста и поясом фелрмидом, и възложиста на главу ему митру царя Пора индийского, юже принесе Александр Македон от Индиа, и приодеша и по плещама окровнищею царя Филикса, владующаго вселеною, съделанною от самбукия. И радостне вси възкликнувшя велиим гласом: «Радуйся, Августе, царю римский всея вселенная!» Август же начят ряд прокладати на вселеную. Постави брата своего Патрикия царя Египту; и Августалиа, брата своего, Александрии властодержца постави; и Кириная Сирии властодержца положи; и Ирода Антипатрова от Аманит за многие дары и почтения постави царя еврейска в Ерусалиме; а Асию всю поручи Евлагерду, сроднику своему; и Илирика, брата же своего, постави в повершиа Истра; и Пиона постави в Затоцех Златых, иже ныне наричютца Угрове; и Пруса в брезех Вислы реки в град, глоголемый Морборок, и Торун... И вселися ту Прус многими времени лет, пожит же до четвертаго рода по колену племени своего; и до сего часа по имени зовашеся Пруская земля... И в то время некий воевода новгородскы именем Гостомысль скончавает житье и съзва владальца сущая с ним Новагорода и рече: «Съвет даю вам, да послете в Прускую землю мудра мужа и призовите князя от тамо сущих от родов римска царя Августа рода». Они же шедше в Прускую землю и обретошя тамо некоего князя именем Рюрика...»

Идеи Сказания использовались в дипломатической практике при обосновании прав великих князей, в текстах летописей (в Воскресенской, например), в преамбуле к Государеву родословицу 1555 г., в Степенной книге. Текст Сказания был переработан в связи с венчанием Ивана IV на царство. Рассказ о дарах византийского императора русскому князю был помещен в качестве преамбулы к чину венчания. — См.: *Дмитриева Р.П.* Сказание о князьях Владимирских. М.; Л., 1955; *Идея Рима в Москве XV—XVI века.* Источники по истории русской общественной мысли. Roma, 1989; *Зимин А.А.* Античные мотивы в русской публицистике конца XV в. // *Феодалная Россия во всемирно-историческом процессе.* М., 1972; *Гольдберг А.Л.* К истории рассказа о потомках Августа и о дарах Мономаха // *ТОДРЛ.* Л., 1976. Т. 30.

Если «Сказание о князьях Владимирских» создавалось в эпоху ожиданий целой серии символических дат, когда возможно было само Второе Пришествие Христа (см. гл. 4), то сочинение Ю. Крижанича писалось, когда ожидание 1666 г. стало последним эсхатологическим всплеском, по

завершении которого надо было осмыслить несостоятельность многого, на чем держались ментальные структуры средневековья.

Аргументы Ю. Крижанича просты и понятны были для тех, кто искал ответы на острые вопросы времени. Во-первых, «римляне не имели никакой власти над Пруссией и соседними с ней, более близкими к Риму землями, то есть Поморьем и Силезией. Никогда они не приходили в эти земли ни с миром, ни с оружием»<sup>160</sup>. Во-вторых, «в самом Риме род Августа прекратился очень скоро и окончился на самом Августе. Ведь у Августа не было родного сына, а лишь пасынок — Тиберий, который правил после него. А потом правили родичи Августа — Калигула, Клавдий и Нерон. Нерон умер бездетным, и после Нерона никто на свете не считал себя родичем Августа, разве что один царь Иван — через тысячу пятьсот лет после Нерона»<sup>161</sup>. Ю. Крижанич в этой истории видел стремление уподобиться Богу: «Цари Калигула, Домициан и Коммод хотели, чтобы их звали богами... Неведомо как или кто его надуумил, но он [Иван IV. — А.Ю.] захотел, чтобы люди поверили, будто он происходит из рода Августа, и для того была придумана эта басня. И благодаря ей люди также поверили, что царь Иван — потомок Августа, как верят, что Александр — сын Зевса...»<sup>162</sup>. Народы лишь смеются, писал Крижанич, что царь Иван «принял римский титул и герб, не имеющие к нему никакого отношения»<sup>163</sup>. Отметим особо, что подвергается сомнению даже символика Русского государства (см. подробнее гл. 4). Двуглавого орла он связывает с судьбой орла трехглавого, о котором речь идет в Третьей книге Ездры: «Пророчества эти уже давно полностью исполнились, царство Римское давно разрушено, как об этом говорил ангел трехглавому орлу: «Да сгинешь ты, орел, и крылья твои страшные, и главы твои злобные, и все тело твое суетное»<sup>164</sup>.

В связи с этими мыслями Крижанич предлагал реформаторский проект изменений отношений внутри русского общества. Главная позиция — создать сословный строй<sup>165</sup>. В нем не должно быть места отношениям холопства. От имени высшей власти предлагалось заявить: «Вы — наши верные подданные, князья, бояре и племяне, — будете впредь именоваться нашими верными «слугами», и «дворянами», и «благородными людьми», а не «холопами»... Благородные люди да не зовутся впредь уменьшительными именами — Борька, Володька, а полным именем — Борис, Владимир. И не зовутся пусть по отчеству, а благородными родовыми именами: не Борис Иванович Морозов, а Борис Морозов. Ведь это гораздо почетнее иметь благородное и звучное прозвание, нежели зваться по отчеству,

ибо и крестьяне и все черные люди имеют отцов и могут именоваться по отчеству, а благородных или родовых прозваний они не имеют. Пусть отныне никто ни перед кем не бьет челом до земли. Кланяться так подобает лишь Богу и святым иконам, а не людям»<sup>166</sup>. Крижанич предлагал трем основным благородным сословиям («князьям», «боярам» и «племянам») дать привилегии и прямо им сказать: «Мы даруем вам все почетные титулы, устные и письменные, какие только есть или могут быть в чести у других народов... А грамоты писать к князю так: «Высокому господину Богдану Войновичу, князю Маглайскому (то есть правителю города Маглая), моему милостивому благодетелю»; к властителю — «Вельможному пану Владимиру Бужинскому, государю моему милостивому». А если будут у него особые отличия (то есть будет он нашим окольничим, чашником, конюшим, паном или полковником и прочее), писать так: «Вельможному пану окольничему Владимиру Бужинскому». А боярину писать так: «Благородному пану Микуле Стоянову». А если будет он нашим дворянином, сотником или человеком иного подобного достоинства, то писать «Благородному пану сотнику (или дворянину) Микуле Стоянову»... А это почетное имя «пан» мы даруем вам по той причине, что «пан» — слово славянское, а «шляхта» и «гетман» — слова немецкие, а «сын боярский» и «войсковой голова» — слова турецкие»<sup>167</sup>. Чтобы узаконить привилегии, Крижанич предлагал также освободить благородные сословия от телесных наказаний: «Да будут все благородные люди навеки освобождены от кнутов, от батогов и от позорных наказаний... Государь может прямо и без суда отправлять в ссылку опальных бояр, но нельзя ни бить их, ни казнить, ни отбирать имущество без суда»<sup>168</sup>. Проблема «рабства» рассматривалась Крижаничем особо. Он был против рабства «от рождения» и всяких теорий, оправдывающих «естественный» характер подобного социального института. *Но рабство вполне допустимо, если оно «добровольное» и продиктовано свободой воли человека. Поскольку «человеческая природа была испорчена грехом», то «наилучший образ правления, всенародный мир и повиновение законам не могут быть сохранены без закона рабства»*. Слово «рабство» в указанном аспекте широко употреблялось в это время в Западной Европе, и в частности Т.Гоббсом<sup>169</sup>, который рассматривал рабов как подданных всемогущего государства. Итак, грех человечества, по мысли Ю.Крижанича, приводит его к «закону рабства», суть которого — подчинение монарху.

Особенно это значимо на войне, когда, считал он, не может не действовать неумолимый «закон рабства»<sup>170</sup>.

Мысль Крижанича проникала даже в сферы труднодоступные для иностранца, которые касались отношений собственности. Он предлагал запретить деление вотчин и поместий в роде, утвердив порядок майората, когда «лишь один старший княжич да примет княжеский титул и получит целиком все вотчины и имущество своего отца». Сестрам — приданое, а младшим братьям — боярское звание да служба при дворе, «пока не выслужатся до того, чтобы и они могли стать именитыми и сделаться властелями»<sup>171</sup>.

Идеи Ю.Крижанича сами по себе не являются свидетельством того, что уже наступила деформация общественных стереотипов, ибо ученый хорват воспитан был в иной системе политических идей и нравственных ценностей. Но интерес к его сочинениям со стороны высших представителей Русского государства и Русской православной церкви явно не случайный — показатель «смутности» сознания русских современников конца XVII в. Легко заметить, что некоторые идеи Ю.Крижанича, несмотря на их острую форму и инвективность, так или иначе оказались созвучными тому, что воплощалось в жизни. Опять-таки речь, видимо, не должна идти о прямой связи его сочинений с действиями властей, но то, что «витают в воздухе», непременно или уже материализовано, или в скором времени будет отражено в слове и на бумаге. Таким образом, в языковой мифологеме средневекового человека наступает время перемен. Ему приходится совершать «переоценку ценностей», а значит, мысли о самом себе вновь становятся важными...

В предисловии к своей «Арифметике» (1701) Леонтий Филиппович Магницкий пустился в рассуждения о человеке, его смысле и предназначении. Любой учебник показателен тем, что в нем выражаются понятные многим идеи, отражающие общепринятое настроение. Не был исключением и этот учебник.

Судя по всему, математикой он занимался самостоятельно, привлекая существовавшие уже к этому времени пособия. В тридцать с небольшим лет он стал учителем Навигацкой школы. Умер в 1739 г. — См.: *Лаврентьев А.В.* Люди и вещи. Памятники русской истории и культуры XVI—XVII вв., их создатели и владельцы. М., 1997.

Бог сотворил человека «всякими добротами оудобри». Говоря о «внутреннем» и «внешнем» человеке, Магницкий не противопоставляет эти две ипостаси, напротив, ищет в них гармонию, и находит. «Велика есть доброта в телеси»<sup>172</sup>. Известно, сколь безмерно расстояние «неба от земли», но человеку «внешнему» даны необыкновенные силы от Бога, и он

способен, имея «толь малое око», это узреть, а также положение звезд, солнца, луны и «различественное их между собою разстояние». То же самое можно сказать и о других внешних силах человека. Конечно, «человек есть приятелен по внутреннему, по нему же свойственне именовася человек»<sup>173</sup>, но «внутренний» человек раскрывается с помощью внешних сил и действий. Бог, считал Магницкий, столькими благами «оукраси, тако почте, и всячески оустрои, сообразно и подобна быти себе оудостоив на зрителя видимого здания сотвори... и царя сущих на земли постави, самовластна, ни от кого владеема, владеюща же видимыми»<sup>174</sup>. «Естество» человека обладает, как мы бы сказали сейчас, императивом нравственности; Магницкий это же самое выразил другими словами: «Влия [Бог. — А.Ю.] же естественно самовластному его благих желати, и всяческих [зол. — А.Ю.] хранитися зело, якоже привременных, тако и вечных».

Что же такое «внешний» человек? «Животное, двизательное и прочая с пятью чувствам, чрез этих же вся подлежащая осязует, обоняет, вкушает, слышит, осматривает присущу к зрительной силе... сроднику ея чувственному свету — им же вся видимая доброта объявляется, и от человека назираемы, и владеема...» «Доброта» (т.е. весь окружающий мир, в котором пребывает человек) — от Бога; «в ней же [доброте. — А.Ю.] самовластный человек оутешается, и по произволению своему *оукрашает* свою жизнь якоже хошет — дано бо ему владети всем, и управляти»<sup>175</sup>.

Как же тогда решался Магницким вопрос о пределах «самовластия» человека? Автор учебника не придавал ему особого значения, из чего можно заключить, что этот вопрос уже перестал волновать сознание, отойдя на второй план. Объяснение было дано простое: право владения может быть естественным и по благодати. Человек может, например, обладать своей землей, обрабатывая ее в поте лица, а может иметь особый дар управлять другими людьми. Существует «самовластие» человека по естеству, и «самовластие» царей по благодати.

«Но вся сия, сиречь достойная честь мира сего, и прочая оудобрения, и богатства, не суть вредна, но на украшение суть человека... и ничтоже вреда принесет с добрым произволением приемлемая»<sup>176</sup>. В благоустройстве человека особую роль играет царская власть — она призвана создавать законы, хранить благочестие, способствовать наукам. Магницкий разделял понятия «роскошь» и «довольство нужных» (т.е. необходимого). Связь между этими внешними потребностями и «внутренним» человеком прямая: «Егда же нужных лишаемся внешних, тогда естество ослабеваем и внутренними».

Средневековая культура всячески противопоставляла душу и тело, внутреннего и внешнего человека; новоевропейская напротив — пыталась соединить расторгнутое, разъятое и противопоставленное. Магницкий уверенно писал, что «внешние доволства подают свободу и помощь внутренним силам, в действиях их — сиречь, излишних печалей свободждают, мир и тишину в души поставляют». Тот, кто одержим страстями и ни в чем не знает меры, лишается этих добродетелей («нужных украшений»); себя противопоставляет своей совести.

...6 апреля 1718 г. в Троице-Сергиевом монастыре, в Вербное воскресенье, Феофаном Прокоповичем была произнесена речь «О власти и чести царской...». В том же году она была издана отдельной брошюрой в Санкт-Петербурге. Это «слово» предвосхитило «Правду воли монаршей» (1722). Обратимся к нему, чтобы увидеть, какими были уже оформленные представления о верховной власти и человеке в Новое время...

**«Ниже да помыслит кто, аки бы намерение наше есть земнаго царя сравнити небесному»**<sup>177</sup>. Власть царя нельзя прямо уподобить власти Божьей. Феофан Прокопович говорит уже не о «самовластии» человека, а о «свободе христианстей». Он даже сетует: многие считают, что если «свободу приобрете нам Христос», значит, «мы и от власти послушания свободны... и от закона Господня»<sup>178</sup>. А меж тем свобода христианская только в том, что Христос крестом своим «свободил» от греха, смерти и дьявола, если «во истинном покаянии веруем в Него». Освободил он также от «обрядовых законоположений»<sup>179</sup>. Не освободил Христос только от «послушания заповедей Божиих и от покорения влаstem предержашим». Но, чтобы не подумали, что власть, которую со времен царя Федора Алексеевича не уподобляют Богу, — «мерзость» перед Богом, Феофан Прокопович специально отмечает: «Любимая Богу нискость бывает и в порфире, егда царь грешна себе быти исповедует пред Богом и на едину милость его уповае...»<sup>180</sup>

Как отмечают В.М.Живов и Б.А.Успенский, рассуждение Феофана о царской власти «представляет собой типичный пример барочной игры смыслами», потому что в качестве украшения риторики им использовался образный ряд, чуждый традиционному мышлению: «Приложим же еще учению сему, аки венец, имена или титулы влаstem высоким приличныя: несуютныя же, ибо от самого Бога данныя которыя лучше украшают царей, нежели порфиры и диадимы, нежели вся велелепная внешняя утварь и слава их, и купно показывают, яко власть толикая от самого Бога есть. Кня же титулы? кня имена? Бози и Христы нарицаются... За

власть убо свою от Бога данную бози, сиесть, наместницы Божии на земли наречены суть». Уподобление царей земным «богам» известно еще со времен Иосифа Волоцкого, который в «Просветителе» писал: «Бози бо есте и сынове Вышняго, блюдитежеся, да не боудете сынове гневу...»<sup>181</sup> Ученые обратили внимание, что Феофан ссылается на Послание к коринфянам для доказательства того, что цари — это боги, а в тексте Послания под богами подразумеваются не цари, а языческие идолы. «Так свободное отношение к цитатам вполне закономерно в рамках барочной культуры, и вместе с тем оно последовательно служит политическим целям данного трактата — механизмы барочной риторики оказываются инструментом сакрализации монарха»<sup>182</sup>. Для традиционной аудитории, привыкшей видеть в тексте выражение Истины, были непонятны такие украшения и свободная игра словами: цари как «христы»? Если это не кощунство, то что тогда?

Идеологами Нового времени была создана новая **концепция помазанничества** монарха, отвечавшая барочному духу. С использованием грецизмов обосновывалось, что царя следует называть «христом» — помазанником. Такое наименование впервые встречается у Дмитрия Ростовского в его приветственной речи Петру I, произнесенной в марте 1701 г.: «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...»<sup>183</sup> Ровно через год (заметим особо) царская власть указом своим изменит и обращение к себе: холопа заменит «нижайший раб». Перед «христом»-помазанником любой его подданный — «нижайший раб», вот суть новой оппозиции. Ритуальная форма становится фактом нейтрализации прежних представлений о власти и институализации нового типа ее сакрализации. Но форма утверждается как категория барочной словесности. Это заметно не только по риторическим и идеологическим произведениям петровского времени, но и по письмам к царю. В одном из них — от Василия Ржевского 4 сентября 1704 г. — звучали поздравления по случаю взятия Нарвы: «И я последний раб твой Христа моего принеши хваления владыке всех Богу в молебных пениях»<sup>184</sup>. Стефан Яворский, возглашая славу Петру за Полтавскую победу, писал: «Победил есть от колена Иудова победитель Христос чрез Христа нашего Царя»<sup>185</sup>. Новый тип сакрализации амбивалентен, ибо одновременно происходит своеобразная десакрализация сознания: Христос-царь земной вы-

тесняет в сознании людей Христа-царя небесного, перспектива прихода которого во второй и последний раз откладывается на неопределенное время (см. подробнее гл. 4). Бог абстрагируется, если не верить в скорый Его приход и конец мира, царь же (христос) материален, видим, осязателен, мыслим и сообщим. Его сакральность велика настолько, насколько уже мала вера в завершение истории и Второе Пришествие Судьи...

Но вернемся к Феофану Прокоповичу. Концептуально ново в «Слове о власти и чести царской» представление о *таком естестве* человека, в котором главное место занимает *совесть*. В нем отражен нравственный императив, который Феофан называет «учителем и свидетелем»<sup>186</sup>. В совести человека — законы: любить и бояться Бога, хранить свое «житие», «желать неоскудевающего наследия роду человеческому, не творить другому, еще себе не хотещи, почитати отца и мать»<sup>187</sup>. Угрызения совести — свидетель того, что «от Создателя сила сия в естестве нашем вселена есть». К числу таких «естественных законов», нашедших свое отражение в душе человека, относится и почитание властей.

Царь не сравним с Богом и лично не подобен ему ни в чем, но подчинение земному владыке — закон не внешний, данный в священных преданиях, правилах или уставах, а **внутренний, «естественный»**, закрепляющийся совестью каждого, Богом данной ему.

Сам Феофан Прокопович прямо написал, что подчинение державной власти — «се всех законов главизна»<sup>188</sup>. С одной стороны, размышляя Феофан, «естество» велит нам любить себя и другому не делать зла, но «злоба рода растленного разоряти закон сей не сумнится» — вот для сдерживания человека и нужен «страж и защитник, сильный поборник закона... то есть державная власть».

Власть царя — от Бога, но через «естество» человека, всегда заинтересованного в том, чтобы были порядок и общее согласие. «Совесть человеческая от Бога власть быти видит и Бога ради властей бояться понуждает».

«Естество учит нас и о повиновении властем должном. **Вниди внутрь себе и помысли сие**» — это путь познания себя, своего «естества», а заодно и Бога: «**власть державная естественному закону есть нужна**»<sup>189</sup>.

Функция власти, согласно апостолу Петру: «Повинитесь всякому человеку созданию Господа ради: аще царю, яко преобладающему, аще ли же князем... посланным во отищение убо злодеев, в похвалу же благотворцем. Яко тако есть воля Божия благотворящим обуздovati безумных че-



людей невежество». Но, считал Прокопович, апостол учит повиноваться за страх, «но и за совесть повиноватися долженствуем и яко не покоряся властью Богу противится». Власть державная — «дело самого Бога».

Конечно, державная власть может и не нравиться. Более того, может быть даже несправедливой: «От начала проповеди апостольской до Константина Великого, чрез триста лет, были лютейшие... гонения, хотя бы малом некоем христианском бунте слух прошел когда, отнюдь нет». Закон христианский бунтовать запрещает! Даже строптивым властям надо подчиняться, что уж говорить о своих — православных государях: «Оные бо суть господия, сии же и отцы». Феофан Прокопович пошел к обоснованию патернализма: ведь в душе каждого человека существует идея подчинения старшему в семье и роде. Мысль об отцовской власти царя отразила собой тот радикальный поворот в развитии сознания о котором уже шла речь выше: державная власть обретала субъективную сферу переживания вне себя, становясь «теплой», «своей»... От царских владык Ивана Грозного мог исходить лишь *холод* вечности.

Подведем главный итог главы. Идея о «самовласти» была известна Древней Руси, но выражалась она только в том, чтобы определить самодержавство одного человека — русского князя, которому Богом дано владеть людьми. Как он ими владеет? Где пределы этой власти? Можно ли нарушать обычаи и порядки, ставшие традиционными для общества? Вот те вопросы, которыми был озабочен древнерусский человек. Его еще мучает сознание того, что всякий христианин — не только великий князь — самовластец по природе своего рождения и бытия; его еще раздражают сомнения о предельности этой «воли» и ответственности за нее перед Богом.

А.И.Клибанов отмечал, что до второй половины XV в. проблема свободы воли человека не обсуждалась в обществе и не воспринималась как именно проблема<sup>190</sup>. Зато с конца XV и до XVII в. включительно не было темы более трудной, чем эта. Рубеж средневекового миропонимания — появление в общественном сознании конца XVII—XVIII в. таких ценностных ориентаций, которые создают почву для формирования новых идей о *гражданской свободе* человека.

Суть «переходного периода» заключается в том, что в Новое время богословская идея «самовласти» человека трансформируется в концепцию христианской свободы и дополняется идеей о суверенитете личности у которой стремление к добру заложено в совести. Богословская оппозиция «души и тела» заменяется тезисом о гармонии внутреннего и внешнего

го содержания человека. Царская власть уже не воспринимается как сила необходимая для исправления человеческой природы. Сам человек, *имея совесть*, обязан знать, что есть добро и зло, и по мере сил исправляться.

Если «самовластие» человека средневековья замкнуто на идее ответственности перед Богом за пройденный путь познания добра и зла в **вере христианской** (как ее тогда понимали), то человек, о котором писал Магницкий, ощущает свое «самовластие» в ином — в освоении природы, в присвоении достижений искусств, науки; это самовластие доброго хозяина на земле, которому Богом даровано обладание жизнью. Такой самовластный человек обретает новые горизонты в своем самораскрытии. Он жаждет «внешней» мудрости, познания наук, искусств, он начинает ощущать и получать удовольствие от жизни, от ее *даров*...

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> ПСЗ. Т. 4 (1700—1712). № 1884. С. 181.

<sup>2</sup> Там же. № 1899; *Латкин В.Н.* Учебник русского права периода империи XVIII и XIX вв. СПб., 1909. С. 270—271.

<sup>3</sup> *Кобрин В.Б., Юрганов А.Л.* Становление деспотического самодержавия в средневековой Руси (К постановке проблемы) // ИС. 1991. № 4. С. 54—64; *Лотман Ю.М.* «Договор» и «вручение себя» как архетипические модели культуры // Проблемы литературной типологии и исторической преемственности: Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение. 1981. Вып. 32. Тарту (Уч. зап. Тартуского гос. ун-та. Вып. 513). С. 5—7; *Панейх В.М.* Русь в XV—XVII вв. Становление и эволюция власти русских царей // Власть и реформы. СПб., 1996. С. 13—110.

<sup>4</sup> *Кобрин В.Б., Юрганов А.Л.* Указ. соч. С. 58—59. Переходная формула «господин-государь» зафиксирована и в переписке польской королевы Елены с Иваном III. Дочь писала отцу: «Государю отцу моему Ивану, Божьею милостию государю всеа Руси и великому князю Володимирскому, Московскому, Новгородскому, Псковскому, Тферскому, Югорскому, Пермскому, Болгарскому и иных, Олена, Божьею милостию королева Полскаа и великая княгиня Литовская, Русская, Прускаа, Жомотскаа и иных, дочи твоя, тебе государю и отцу своему челом биег... Ино, господине и государю отче, вспомяни, что ж есмь служебница и девка твоя, а дал мя еси за такова ж брата своего, каков сам еси... Я господине государю, служебница твоя, ни в одной тонце слышусь, в чем бых тебе отцу своему сгубила...» Подпись — «служебница и девка твоя, королеваа и великаа княгини Олена». Формулы обращения, употребляемые Еленой в переписке, отнюдь не мертвые и отражают психологические установки людей. Если в письме великому князю Василию Ивановичу она употребляла формулу обращения «господину и брату моему милому, великому князю», то уже в письме к другому брату, Юрию, она писала: «Брату моему милому князю Юрию Ивановичу, сестра твоя...» (ААЭ. Т. 1. № 138).

- <sup>5</sup> Мец Н.Д. Монеты Великого княжества Московского (1425—1462) // Нумизмический сборник. М., 1974. Ч. 3. С. 60; Хорошкевич А.Л. Право «вывода» и власть «государя» // Россия на путях централизации. М., 1992. С. 36—41.
- <sup>6</sup> Хожение 1466—1472 гг. С. 12—13.
- <sup>7</sup> Там же. С. 162.
- <sup>8</sup> Ср.: Бойцов М.А. Германский император XIV в.: инструменты реализации власти (к постановке проблемы) // Власть и политическая культура в средневековой Европе. М., 1992. Ч. 1. С. 111.
- <sup>9</sup> Котошихин Г. О России в царствование Алексея Михайловича. 1906. С. 1.
- <sup>10</sup> Герберштейн С. Записки о Московии. М., 1988. С. 72, 112.
- <sup>11</sup> Колесницкий Н.Ф. К вопросу о германском министериалитете X—XII вв. Средние века. М., 1961. Вып. 20. С. 38.
- <sup>12</sup> Там же. С. 42.
- <sup>13</sup> Там же. С. 46—47.
- <sup>14</sup> Там же. С. 54.
- <sup>15</sup> Бойцов М.А. Указ. соч.; Европейское общество XVI—XVII вв.: границы словия. М., 1997.
- <sup>16</sup> ПИДР. 1978. С. 60.
- <sup>17</sup> Горский А.А. Древнерусская дружина. М., 1989. С. 25.
- <sup>18</sup> Троицкий И.М. Элементы дружинной идеологии в «Повести временных лет» // Проблемы источниковедения. М.; Л., 1935. Вып. 2; Сорокалетов Ф.П. Исследования военной лексики в русском языке XI—XVI вв. М., 1970; Львов А.С. Лексика «Повести временных лет». М., 1975.
- <sup>19</sup> ПИДР. 1978. С. 90.
- <sup>20</sup> ДДГ. См. указатель.
- <sup>21</sup> СГТД. 1819. Ч. 2. С. 37—38; Юрганов А.Л. Старицкий мятеж // ВИ. 1996. № 2; Он же. Отражение политической борьбы в памятнике архитектуры // Генезис и развитие феодализма в России. Л., 1987. Вып. 10; Он же. Политическая борьба в середине 30-х годов XVI в. // ИС. 1988. № 2.
- <sup>22</sup> Kantorowicz E. The King's Two Bodies. Princeton, 1957; Карсавин Л.П. Культура Средних веков. Киев, 1995. С. 9—24.
- <sup>23</sup> Ржигза В.Ф. Пересветов и западная культурно-историческая среда. СПб. 1912. С. 1—6.
- <sup>24</sup> Юрганов А.Л. Идея И.С. Пересветова в контексте мировой истории и культуры // ВИ. 1996. № 2. С. 15—28.
- <sup>25</sup> Петруччини А. Вымысел и поучение // Утопия и утопическое сознание. М. 1991. С. 107.
- <sup>26</sup> Юрганов А.Л. Идеал Ивашки Пересветова // ЗС. 1996. № 6. С. 80—92.
- <sup>27</sup> ПСРЛ. Л., 1927. Т. 1. Стб. 373; см. также: Лимонов Ю.А. Владимиро-Суздальская Русь: Очерки социально-политической истории. М., 1987. С. 102.

<sup>28</sup> Горский А.А. Указ. соч. С. 50—55.

<sup>29</sup> Тихомиров М.Н. Условное феодальное держание на Руси // Академику Б.Д. Грекову ко дню семидесятилетия. М., 1952. С. 100—104; Назаров В.Д. «Двор» и «дворяне» по данным Новгородского и северо-восточного летописания (XII—XIV вв.) // Восточная Европа в древности и средневековье. М., 1978. С. 104—123; Фроянов И.Я. Киевская Русь. Очерки социально-политической истории. Л., 1980. С. 93—95; Зимин А.А. Формирование боярской аристократии в России во второй половине XV — первой трети XVI в. М., 1988. С. 22.

<sup>30</sup> Горский А.А. Система государственной эксплуатации и социальная организация господствующего класса в Киевской Руси // Общее и особенное в развитии феодализма в России и Молдавии. Проблемы феодальной государственной собственности и государственной эксплуатации (ранний и развитый феодализм) / Чтения, посвященные памяти академика Л.В. Черепнина: Тезисы докладов и сообщений. М., 1988. С. 114.

<sup>31</sup> ПСРЛ. Т. 2. 1843. С. 91.

<sup>32</sup> Слово Даниила Заточника по редакциям XII и XIII вв. и их переделкам / Подг. Н.Н. Зарубин. Л., 1932. С. 8, 14, 19.

<sup>33</sup> Юшков С.В. Очерки по истории Киевской Руси. М.; Л., 1939. С. 245—246.

<sup>34</sup> Юрганов А.Л. У истоков деспотизма // ЗС. 1989. № 3. С. 22—27.

<sup>35</sup> ПСРЛ. Т. 1. Стб. 470.

<sup>36</sup> Насонов А.Н. Монголы и Русь. М.; Л., 1940. С. 87.

<sup>37</sup> Формулы, выражающие преданность русского князя монгольскому хану, сохранились в реликтах: в марте 1474 г. в грамоте Ивана III Менглы-Гирею читаем: «...князь велики Иван [знаменательно отсутствие в самоназвании отчества, обязательного в дипломатической переписке с другими странами. — А.Ю.] челом бьет: прислал еси ко мне своего посла Ази-Бабу, а приказал ко мне с ним свое жалованье... жалуючи мене братом себе и другом назвал еси...» (Сб. РИО. 1884. Т. 41. С. 1, 9, 17, 25, 35, 37, 44, 52).

<sup>38</sup> Насонов А.Н. Указ. соч. С. 87.

<sup>39</sup> Кобрин В.Б. Власть и собственность в средневековой России. М., 1985. С. 39—46.

<sup>40</sup> Baumgarten N. Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides Russes du X-e au XIII siècle. Roma, 1927.

<sup>41</sup> О титуле государя см.: Хорошкевич А.Л. Из истории великокняжеской титулатуры в конце XIV — конце XV в. (на примере Московского княжества и Русского государства) // Русское централизованное государство. Образование и эволюция. XV—XVIII вв. М., 1980. С. 26—30; Она же. Об одном из эпизодов династической борьбы в России в конце XV века // ИС. 1974. № 5. С. 129—139; Она же. К взаимоотношениям князей Московского дома во второй половине XIV — начале XV века // ВИ. 1980. № 6. С. 170—174; Ильева И.П. Владыческий титул московских великих князей (с середины XV до первой четверти XVI века) // Bulgarian Historical Review. 1984. № 2. С. 75—87; и др.

<sup>42</sup> Памятники права периода образования Русского централизованного государства. XIV—XV вв. М., 1955. С. 356 (Судебник 1497 г., статья № 61).

<sup>43</sup> Следует различать холопство в отношении к государю и холопство как институт права: *Панейх В.М.* Кабальное холопство на Руси в XVI веке. Л., 1967; *Он же.* Холопство в XVI — начале XVII века. Л., 1975; *Он же.* Холопство в первой половине XVII в. Л., 1984; *Колычева Е.И.* Холопство и крепостничество (конец XV — XVI в.) М., 1971; *Зимин А.А.* Холопы на Руси (с древнейших времен до конца XV в.). М., 1973.

<sup>44</sup> *Фроянов И.Я., Дворниченко А.Ю.* Города-государства Древней Руси. М., 1988; *Кучкин В.А.* Города Северо-Восточной Руси в XIII—XIV веках. (Число и политико-географическое размещение) // ИС. 1990. № 6. С. 72—85.

<sup>45</sup> *Кобрин В.Б.* Власть и собственность... С. 206.

<sup>46</sup> *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М., 1964. С. 203; Подчеркнем особо, чтобы быть правильно понятым: речь идет о типологической характеристике. В исторической реальности, конечно, у верховной власти были свои «взлеты» и «падения», порой императорская власть значительно ограничивалась провинциальной аристократией (*Литаврин Г.Г.* Внутренняя и внешняя политика Византии во второй половине X — первой четверти XI в. // История Византии. М., 1967. Т. 2. С. 206—226). А.Я. Гуревич показал, что у византийского императора была такая власть над подданными, какую даже при большом желании не могли иметь европейские монархи в эпоху своего максимального могущества.

<sup>47</sup> *Каждан А.П.* Социальный состав господствующего класса Византии XI—XII вв. М., 1974. С. 253.

<sup>48</sup> *Юрганов А.Л.* Творческое наследие В.Б. Кобрин в контексте истории исторической науки // Отечественная история. 1993. № 1. С. 146.

<sup>49</sup> *Казакова Н.А. и Лурье Я.С.; Зимин А.А.* Россия на рубеже XV—XVI столетий. М., 1982; *Клибанов А.И.* Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI вв. М., 1960; *Он же.* Духовная культура средневековой Руси. М., 1996; *Лилиенфельд Ф.* Иоанн Трительный и Федор Курицын // Культурное наследие древней Руси: Истоки. Становление. Традиции. М., 1976. С. 116—123; *Lilienfeld F.* Das «Laodikijское poslanie» des grossfürstlichen D'jaken Fedor Kuricyn // JGO. 1976. Bd 24. H. 1. S. 1—22; *Idem.* Die Häresie des Fedor Kuricyn // Forschungen zur Osteuropäische Geschichte. Wiesbaden, 1978. Bd 24. S. 39—64; *Luria J.S.* Unresolved Issues in the History of the Ideological Movement of the late Fifteenth Century // Medieval Russian Culture / Ed. by H. Birnbaum, M.S. Flier, 1984. P. 157—163; *Милюков В.В.* Религиозно-философские проблемы в еретичестве конца XV — начала XVI в. // Философская мысль на Руси в позднее средневековье. М., 1985. С. 58—67; *Григоренко А.Ю.* Русская философская мысль конца XV — начала XVI в.: (По материалам новгородско-московской ереси) // Вестн. ЛГУ. Сер. 6. 1986. Вып. 3. С. 99—100; *Он же.* «Лаодикийское послание» и его литературное окружение // ТОДРЛ. Т. 43. С. 324—329; *Турилов А.А., Чернецов А.В.* К культурно-исторической характеристике ереси «жидовствующих» // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1989. Сб. 1. С. 407—429.

<sup>50</sup> Розов Н.Н. Русская рукописная книга. Л., 1971. С. 53; Колесов А.С. Комментарий к «посланию старца Филофея» // ПЛДР. 1984. С. 735—736; Ettinger S. Jewish Influence on the Religions Turmoil in Eastern Europe at the End of the 15th Century // Jitshak F. Baer Jubilee Volume. Jerusalem, 1961. P. 228—247; Fine J.V.A. Fedor Kuritsin's «Laodikijskoje poslanie» and the Heresy of the Judaizers // Speculum. 1966. V. 41. № 3. P. 500—504; Freydank D. Der «Laodiceenerbrief» (Laodikijskoe Poslanie) // Ein Beitrag zur Interpretation eines altrussisches humanistischen Textes // Zeitschrift für Slawistik. 1966. Bd 11. S. 355—370; Kämpfner F. Zur Interpretation des «Laodiceenischen Sendschreibens» // JGO. 1968. Bd 16. S. 53—69; Haney J. The Laodicean Epistle: Some Possible Sources // The Slavic Review. 30. P. 832—842; Majer J. Zum Jüdischen Hintergrund des sogenannten «Laodiceenischen Sendschreibens» // JGO. 1969. Bd 17. № 17. S. 1—12.

<sup>51</sup> Taube M. The «Poem on the Soul» in the Laodicean Epistle and the Literature of the Judaizers // Harvard Ukrainian Studies. 1995. (Рукопись этой работы мне любезно предоставил В.Я. Петрухин.)

<sup>52</sup> Stichel R. L' «Epistola Laodicensa» attribuita all'eretico Fedor Kuricyn: uno scritto di epoca paleocristiana // Il battesimo delle terre russe: Bilancio di un millennio. Firenze, 1991. P. 214—231.

<sup>53</sup> Приведем также Грамматический тип этого сочинения:

Душа самовластна, заграда ей вера.  
Веры наказание ставится пророком.  
Пророк старейшина исправляется чудотворением.  
Чудотворения дар мудростию усиляет.  
Мудрости сила фарисейско жительство.  
Пророк ему наука.  
Наука преблагенная.  
Сею приходим в страх Божий.  
Страх Божий — начало добродетели.  
Сим съоружается душа.

В других сохранившихся текстах «Лаодикийского послания» разночтения несущественны и не определяют собой качественно иную семантику (Казакова Н.А. и Лурье Я.С. Указ. соч. С. 265—272).

<sup>54</sup> Казакова Н.А. и Лурье Я.С. С. 147—148; Лурье Я.С. Русские современники Возрождения. Л., 1988. С. 97—135.

<sup>55</sup> Лурье Я.С. Перевод Лаодикийского послания // ПЛДР. 1982. С. 539.

<sup>56</sup> Клибанов А.Н. Указ. соч. С. 144. В своей ранней работе А.И.Клибанов дал несколько иной перевод текста. Приведем его полностью: «Душа (по своей природе) свободна. Ее оградой (чтобы свобода не превратилась в произвол) является вера. Учение веры дается пророком. Пророк-руководитель обнаруживается (как истинный) по способности чудотворения. Дар этот силен мудростью (а не сам по себе). В мудрости — сила. Фарисейство есть жительство, т.е. внешний устав жизни. Ему служит наукой (т.е. одухотворяет, наполняет внутренним содержанием) пророк. (Вот) наука, несущая блаженство человеку, с нею приходит страх Божий

(т.е. постоянное памятование веры). Так вооружается душа» (Клибанов А.И. «Написание о грамоте» (Опыт исследования просветительно-реформационного памятника конца XV — половины XVI века) // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1955. Вып. 3. С. 335).

<sup>57</sup> Турилов А.А., Чернецов А.В. Указ. соч. С. 414.

<sup>58</sup> В новейшей литературе существует мнение, согласно которому термин «самовластие» наполнен «сугубо политическим содержанием» (Черная Л.А. Взгляд на человеческую природу в древнерусской литературе // Древнерусская литература. Изображение природы и человека. М., 1995. С. 142—143).

<sup>59</sup> Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Ростов-на-Дону, 1992. С. 79.

<sup>60</sup> Там же. С. 81.

<sup>61</sup> Прохоров Г.М. «Диоптра»... С. 151.

<sup>62</sup> Из «Диоптрий» Филиппа Пустынника. Разговор Души и Плоти // ПЛДР. 1984. С. 82.

<sup>63</sup> Там же. С. 94.

<sup>64</sup> Там же. С. 96.

<sup>65</sup> Сервицкий А.И. Опыт исследования ереси новгородских еретиков // Православное обозрение. 1862. Июнь. С. 191; Панов И. Ересь жидовствующих // ЖМНП. 1877. Январь. С. 27.

<sup>66</sup> Lilienfeld F. Das «Laodikijskoe poslanie»... S. 21.

<sup>67</sup> Stichel R. Op. cit. С. 226.

<sup>68</sup> СлРЯ XI—XVII вв. Вып. 20. С. 207.

<sup>69</sup> Срезневский И.И. Материалы. Т. 3. Стб. 502—504; СС X—XI вв. С. 524.

<sup>70</sup> Там же. Стб. 504.

<sup>71</sup> Там же. Стб. 505.

<sup>72</sup> Аверинцев С.С. Павел // Мифы народов мира. М., 1982. С. 272—273.

<sup>73</sup> Срезневский И.И. Материалы. Стб. 1548.

<sup>74</sup> Творения Иоанна Златоуста. СПб., 1901. Т. 7. Кн. 2. С. 485.

<sup>75</sup> Казакова Н.А. и Лурье Я.С. С. 177.

<sup>76</sup> Там же.

<sup>77</sup> Там же.

<sup>78</sup> Там же. С. 178.

<sup>79</sup> А.И.Клибанов считал, что «Написание о грамоте» содержит в себе «гуманистические и просветительские идеи», органически связанные с «реформационными идеями еретиков в области религии и церкви и их практической борьбой со средневековым православием и его основой — феодализмом» (Клибанов А.И. «Написание о грамоте»... С. 374).

<sup>80</sup> Клибанов А.И. «Написание о грамоте»... С. 378.

<sup>81</sup> Там же. С. 379.

<sup>82</sup> Лурье Я.С. Перевод Лаодикийского послания. С. 676.

<sup>83</sup> Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. С. 143—144.

<sup>84</sup> Stichel R. Op. cit. С. 227.

<sup>85</sup> «Послание и наказание отца к сыну» // Домострой. Спб., 1994. С. 128.

<sup>86</sup> Там же. С. 99.

<sup>87</sup> Ср.: Stichel R. Op. cit. С. 221.

<sup>88</sup> Жебелев С.А. Апостол Павел и его послания. Пгд., 1922. С. 119.

<sup>89</sup> Сам архиепископ Геннадий определил круг этих книг: «Селивестр папа Римскы, да Афанасей Александрейскы, да Слово Козмы прозвитера на новоявляющуюся ересь богомиллю, да Послание Фотей патриарха ко князю Борису Болгарьскому, да Пророчества, да Бытия, да Царьства, да Притчи, да Менандр, да Исус Си-  
рахов, да Логика, да Деонисей Арепагит» (Казакова Н.А. и Лурье Я.С. Указ. соч. С. 320).

<sup>90</sup> Смирнов Н. Апокрифические сведения о Божьей Матери и деяниях апостолов. М., 1973. Фаррара Ф. Жизнь и труды апостола Павла. Спб., 1887; Segal A. F. Paul the Convert: The Apostle and Apostasy of Saul the Pharisee. N. Y., 1990; Rowlinson G. St. Paul in Damascus and Arabia. L., s. d.

<sup>91</sup> Казакова Н.А. и Лурье Я.С. С. 511 (Приложение).

<sup>92</sup> Там же. С. 512.

<sup>93</sup> Там же.

<sup>94</sup> Там же. С. 513.

<sup>95</sup> Там же.

<sup>96</sup> Там же. С. 522—523.

<sup>97</sup> Там же. С. 523.

<sup>98</sup> Там же. С. 489.

<sup>99</sup> Там же. С. 490.

<sup>100</sup> Там же. С. 481.

<sup>101</sup> Там же. С. 491.

<sup>102</sup> Там же. С. 491—492.

<sup>103</sup> Там же. С. 495.

<sup>104</sup> Там же. С. 492.

<sup>105</sup> Там же. С. 468.

<sup>106</sup> Плигузов А.И. О хронологии посланий Иосифа Волоцкого // Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI века. М., 1992. С. 1043—1062.

<sup>107</sup> Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 195—196.

<sup>108</sup> Там же. С. 196.

<sup>109</sup> Казакова Н.А. и Лурье Я.С. С. 519.



<sup>110</sup> Там же. С. 520.

<sup>111</sup> *Послания Иосифа Волоцкого*. С. 162.

<sup>112</sup> *Казакова Н.А. и Лурье Я.С.* С. 518.

<sup>113</sup> Там же. С. 437.

<sup>114</sup> Там же. С. 438.

<sup>115</sup> Там же. С. 474.

<sup>116</sup> *Ансельм Кентерберийский. О свободном выборе* // *Сочинения*. М., 1995. С. 199.

<sup>117</sup> Там же. С. 201.

<sup>118</sup> Там же. С. 206.

<sup>119</sup> Там же. С. 198—220.

<sup>120</sup> Уже в ранний период европейского средневековья христианская церковь не была сколько-нибудь последовательна во взгляде на нравственную природу человека. Учение Пелагия, жившего в начале V в., состояло в том, что источник добра и зла заключался в самом человеке, а не в сверхъестественной силе. Это учение было признано церковными соборами еретическим (подробнее см.: *Клибанов А.И. «Написание о грамоте»...* С. 330).

<sup>121</sup> По определению Макария, историка церкви XIX в., благодать Божья — это все то, что «дарует Господь тварям своим без всякой с их стороны заслуги... А потому благодать Божья разделяют: на благодать естественную и сверхъестественную: к естественной относятся все естественные дары Божьи тварям: жизнь, здоровье, разум, свобода, внешнее благосостояние и т.д.; к сверхъестественной все дары, сообщаемые Богом тварям сверхъестественным образом» (*Макарий. Православно-догматическое богословие*. 3-е изд. СПб., 1868. Т. II. С. 429—450).

<sup>122</sup> *Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие*. М., 1996. С. 84.

<sup>123</sup> *Синицына Н.В. Максим Грек в России*. М., 1977.

<sup>124</sup> *Епифанович С.Л. Указ. соч.* С. 79.

<sup>125</sup> «Инока Максима Грека слово противу тшавшихся звездозрением предрицати о будущих, и о самовластии человеком» (*Сочинения Максима Грека*. С. 403). В «слове» Максима Грека «о том, яко Промыслом Божиим, а не звездами и колесом счастья, вся человеческая устрояются» читаем: «Не точию бо лишают нас самовластного дара, имже почтены быхом от Сотворившего нас, по немуже и по образу и по подобию Создавшего нас свидетельствуем есмы быти, по еще и на Самого сущаго превыше всякия правды и благодати, зело безбожно бесовски хуляще» (Там же. С. 388).

<sup>126</sup> *Епифанович С.Л. Указ. соч.* С. 81—82.

<sup>127</sup> Там же. С. 82.

<sup>128</sup> Там же. С. 97—98.

<sup>129</sup> *Послание многословное*. М., 1880. С. 144.

<sup>130</sup> «И иконы то дело рук человеческ... грех есть почитати иконы» (*Послание* многословное. С. 69).

<sup>131</sup> *Моисеева Г.Н.* Валаамская беседа. М.; Л., 1958. С. 161—162.

<sup>132</sup> Там же. С. 174—175.

<sup>133</sup> *Каравашкин А.В.* Философия прекрасного в Древней Руси // *Человек*. 1995. № 5. С. 71—72.

<sup>134</sup> *Послания Ивана Грозного*. М.; Л., 1951. С. 243—244.

<sup>135</sup> *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. Ростов-на-Дону, 1992. С. 102.

<sup>136</sup> Там же. С. 107—108.

<sup>137</sup> Там же. С. 110.

<sup>138</sup> Я.С.Лурье считал, что для Грозного характерно безусловное признание Божественного предопределения (*Послания Ивана Грозного*. С. 252). Затем историк изменил свое мнение, полагая, что царь придерживался взаимоисключающих принципов — религиозного детерминизма и признания свободы воли (*Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. М.; Л., 1960. С. 175—176). В последних работах Я.С.Лурье склонялся к тому, что Грозный все же выражал детерминистическую концепцию (*Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 375).

<sup>139</sup> *Ответ царя Ивана Васильевича Грозного Яну Роките* // *ЧОИДР*. 1878. Т. 2. С. 10.

<sup>140</sup> *Каравашкин А.В.* Свобода человека и теория «казней Божиих» в полемических сочинениях Ивана Грозного // *Литература древней Руси*. М., 1996. С. 81.

<sup>141</sup> *Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским*. Л., 1979. С. 39.

<sup>142</sup> *Прение Лаврентия Зизания с игуменом Илиєю* // *Летописи русской литературы и древности*. М., 1859. Т. 2. С. 96—97.

<sup>143</sup> *Сочинения И.С.Пересветова*. М.; Л., 1956. С. 181.

<sup>144</sup> Там же. С. 325.

<sup>145</sup> Там же. С. 347.

<sup>146</sup> *Аввакум*. «Книга» обличений или «Евангелие Вечное» // *Памятники истории старообрядчества XVII в.* Л., 1927. Кн. 1. Вып. 1. Стб. 578.

<sup>147</sup> Там же. Стб. 583.

<sup>148</sup> *Аввакум*. О внешней мудрости // Там же. Стб. 288.

<sup>149</sup> *ПСЗ*. Т. 1. № 826. На этот указ обратил мое внимание И.Л. Андреев.

<sup>150</sup> *Черная Л.А.* Проблема человеческой личности в русской общественной мысли второй половины XVII — начале XVIII века: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1980; *Пушкарёв Л.Н.* Общественно-политическая мысль России: вторая половина XVII в. М., 1982; *Смилянская Е.Б.* Ересь Д.Тверитинова и московское общество в начале XVIII в. // *Проблемы истории СССР*. М. 1982. Вып. 12; *Бусева-Давыдова И.Л., Вдовин Г.В.* О «новом благочестии» в России XVII—XVIII вв. // *Культура и религия: линии сопряжения*. М., 1994.

<sup>151</sup> Маркевич А.И. Юрий Крижанич и его литературная деятельность. Варшава, 1876; Абрамов Н. Симеон, архиепископ сибирский и тобольский (1651—1664) // Странник. 1867. № 8; Белокуров С.А. Юрий Крижанич в России. М., 1902.

<sup>152</sup> Пушкарёв Л.Н. Юрий Крижанич: Очерк жизни и творчества. М., 1984. С. 104—108.

<sup>153</sup> Там же. С. 151—153.

<sup>154</sup> Любопытна формула самоназвания: от «червя Юрки Серблянина благоприветствование» (Добровольский Н. Послание Юрия Крижанича царю Феодору Алексеевичу // Ученые записки имп. Казанского университета. Казань, 1865. Т. 1. С. 4).

<sup>155</sup> Е.Е.Замысловский специально отмечал, что автор послания, хотя и не вырос «на русской почве, но весьма характерен для эпохи русского просвещения конца XVII в., будучи знакомым «с уровнем нравственных и умственных понятий русского общества» (Замысловский Е.Е. Царствование Федора Алексеевича. Ч. 1. Спб., 1871. С. 133).

<sup>156</sup> Добровольский Н. Указ. соч. С. 19.

<sup>157</sup> Латто-Данилевский А.С. История русской общественной мысли и культуры XVII—XVIII вв. М., 1990.

<sup>158</sup> Крижанич Ю. Политика. М., 1997. С. 380.

<sup>159</sup> Там же. С. 383.

<sup>160</sup> Там же. С. 379.

<sup>161</sup> Там же.

<sup>162</sup> Там же. С. 380.

<sup>163</sup> Там же. С. 385.

<sup>164</sup> Там же. С. 386.

<sup>165</sup> О структуре государственной власти в средневековой России см.: Леонтьев А.К. Образование приказной системы управления в Русском государстве. М., 1961; Развитие русского права в XV — первой половине XVII в. М., 1986; Crummey R. Aristocrats and Servitors. The Boyar Elite in Russia 1613—1689. Princeton; New Jersey, 1983; Демидова Н.Ф. Служилая бюрократия в России XVII в. и ее роль в формировании абсолютизма. М., 1987.

<sup>166</sup> Крижанич Ю. Указ. соч. С. 345—346.

<sup>167</sup> Там же. С. 347.

<sup>168</sup> Там же. С. 348—349.

<sup>169</sup> Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства. М., 1936. С. 331.

<sup>170</sup> Мордухович Л. М. Философские и социологические взгляды Крижанича // Краткие сообщения Института славяноведения. 1963. № 36. С. 61—84; Он же. Юрий Крижанич о «рабстве» // ТОДРЛ. Т. 33. С. 142—155.

<sup>171</sup> Крижанич. Ю. Указ. соч. С. 352.

<sup>172</sup> *Магницкий Л.Ф.* Арифметика Магницкого. Точное воспроизведение подлинника. М., 1914. Л. 12.

<sup>173</sup> Там же. Л.13.

<sup>174</sup> Там же.

<sup>175</sup> Там же.

<sup>176</sup> Там же. Л. 14 об.

<sup>177</sup> *Прокопович Ф.* О власти и чести царской, яко от самого Бога в мире учинена есть... // Прокопович Ф. Сочинения. М.; Л., 1961. С. 76.

<sup>178</sup> Там же. С. 78.

<sup>179</sup> Там же. С. 79.

<sup>180</sup> Там же. С. 81.

<sup>181</sup> *Иосиф Волоцкий.* Просветитель. Казань, 1855. С. 602.

<sup>182</sup> *Живов В.М., Успенский Б.А.* Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Успенский Б.А. Избранные труды. В 2-х т. Т. 1: Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 131.

<sup>183</sup> Там же. С. 139.

<sup>184</sup> Там же. С. 140.

<sup>185</sup> Там же.

<sup>186</sup> *Прокопович Ф.* О власти и чести царской... С. 81.

<sup>187</sup> Там же. С. 81.

<sup>188</sup> Там же. С. 82.

<sup>189</sup> Там же.

<sup>190</sup> *Клибанов А.П.* «Написание о грамоте»... С. 330.

## Глава четвертая

# СТРАШНЫЙ СУД: ВРЕМЯ И МЕСТО

*Песок морей и капли дождя и дни вечности  
кто исчислит?*

Иисус, сын Сирахов 1.2

### 1

## 1492 год: БРЕМЯ ОЖИДАНИЙ

**В** 1492 г. от Рождества Христова кончалась седьмая тысяча лет по счету времени от Сотворения мира<sup>1</sup>. Церковная пасхалия<sup>2</sup> доводилась и на Руси, и в Византии до семитысячного года, а против последней даты на одной из рукописей было даже написано: «Зде страх! Зде скорбь!» Одно из первых предположений о конце света в 7000 г. было высказано еще в первые века христианства. Так как тысяча лет пред Богом, «яко день един» (Пс. 89. 5), то именно семь дней творения стали прообразом для ожидавших Парусии. Второе Пришествие принято было также называть «днем Христовым», или «днем Господним».

Уже в первые века христианства идея Второго Пришествия Христа нашла своих толкователей. Ириней Лионский, отец церкви II века, епископ Лионский, полагал, что Христос придет на землю в шеститысячный год от Сотворения мира. Праведные люди, по мысли св. Иринея Лионского, далеко не сразу достигают полного блаженства, состоящего в уподоблении Богу, или в нетлении. Напротив, они как бы постепенно восходят к своему Отцу небесному. Одной из стадий этого восхождения к Создателю является земное царство Христа, в которое праведники вступят после своего Воскресения. Это царство — начало нетления и созерцания Бога. Ириней ставил вопрос: почему Спаситель откроет Свое царство в этом мире? Ириней считал, что того требует справедливость: люди в том же мире, в каком испытали скорби, должны получить плоды своих страданий. Основателем земного царства будет Спаситель, а потому земной Иерусалим будет создан по образу горного Иерусалима. Царство это будет славным и мирным. Ириней раскрыл свое учение об антихристе. На основании Священного Писания (книги

пророка Даниила, евангелий, Апокалипсиса и других библейских книг), и особенно 2-й главы Второго послания апостола Павла к Фессалоникийцам, утверждалось, что признаком пришествия антихриста будет разделение царства между десятью царями, причем тот, кто устрасит и подчинит их себе, будет в имени своем заключать особое число — 666, и это будет сам антихрист. Начало его царствования Ириней относил к 5997 г. от Сотворения мира. Ириней писал: «День Господень, как тысяча лет, а как в шесть дней совершилось творение, то очевидно, оно окончится в шеститысячный год».

Родственные идеи высказывал также Ипполит Римский (ум. около 236 г.), автор многочисленных трудов: «О Христе и об антихристе», «О 12 апостолах, и где каждый проповедывал и скончался», «О богословии и воплощении», «О семи таинствах» и др. Ипполит Римский считал, что конец настоящего мира последует через 500 лет после рождения Христа от Девы Марии. И хотя время Второго Пришествия ведаёт только Бог-Отец, Господь в то же время указал признаки, по которым можно догадаться о том, когда это произойдет. Перед Вторым Пришествием будет проповедано во всем мире Евангелие, чтобы таким образом «умножилось число званых святых». Ипполит Римский считал, что в начале последней седмицы настоящего мира явятся Енох и Илия. В течение 1260 дней они будут проповедовать слово Божие, возвещая миру о покаянии. Они — предтечи Христа, как Иоанн Креститель был предтечей Христа в Его первом пришествии. Затем явится антихрист, который умертвит Еноха и Илию за то, что они не пожелают воздать ему славу. По мнению Ипполита Римского, антихрист «призовет» к себе весь иудейский народ, находящийся в рассеянии, и возвестит им, что восстановит страну, воссоздаст Храм Иудейский — и все это для того, чтобы ему подчинились как Богу. Время правления антихриста — три с половиной года. Цель Второго Пришествия Христа — Суд. Ипполит называет Христа Судьей всех: небесных, земных и преисподних существ. Эсхатологические воззрения первых христианских писателей еще не имеют стройности и строгой системы. Только александрийская богословская школа в лице Климента Александрийского и Оригена впервые дала христианскому миру эсхатологическую систему.

Особой популярностью на Руси пользовались сочинения Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского.

Василий Великий считал, что конец настоящего мира наступит в «восьмой день», который имеет некоторое сходство с первым днем этого мира, названный Моисеем «не первым, а единым днем». Этот будущий век («восьмой день») будет отличаться от настоящей жизни настолько, насколько первый день творения миробытия отличен от последующих. Христос явится в славе, с ангелами. Суд Его страшным будет, потому что он праведен. По учению

Василия Великого, праведников ожидает награда – они наследуют царство Божие, грешников ожидает тьма, в которой они не будут иметь возможности видеть и ощущать Божественный свет.

Григорий Богослов, в отличие от Оригена, утверждал, что во Втором Пришествии Христос явится в человеческом обличье – таким, каким он явился, или показался, ученикам на горе. Христос будет обличать, выступит против «наас», потребует отчета за слова и дела.

Особо интересен Григорий Нисский, эсхатологическое учение которого признавалось на Руси догматически наиболее верным (что, впрочем, не означает, что другие богословы не пользовались вниманием). Ко времени Григория Нисского наметились три течения в эсхатологии: хилиастическое, спиритуалистическое и так называемое церковное. Приверженцы хилиазма (к ним можно отнести Иринея Лионского) признавали два воскресения мертвых, причем полагали, что после первого из них, в котором примут участие лишь праведники, откроется на земле тысячелетнее царство, а после второго, всеобщего воскресения – Страшный Суд, на котором навсегда определится участь людей. Представители спиритуалистической эсхатологии (Климент Александрийский и Ориген) учили, что Христос явится в мир не как человек, а в виде Божественной энергии, и что адские наказания не являются вечными. Церковная точка зрения была выражена Григорием Нисским. Этот взгляд не допускал двух воскресений. Время до конца мира измеряется «седмичей», а Христос явится в мир человеком — явится с небес и спустится по воздуху на землю. Но во второй раз он явится не в образе раба, а в образе своей Божественной славы. – См.: *Оксиюк М. Ф.* Эсхатология св. Григория Нисского. Историко-догматическое богословие. Киев, 1914; *Сырцова Е. Н.* Идея апокатастасиса в эсхатологии Григория Нисского // *Отечественная философская мысль XI—XVII вв. и греческая культура*. Киев, 1991; *Гальбати Э., Пьяцца А.* Трудные страницы Библии (Ветхий Завет). Милан; М., 1992. С. 232—235; *Святитель Ипполит Римский*. Творения. Вып. 2. О Христе и Антихристе; *О Кончине мира*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1997.

Когда шеститысячный год прошел, пытливые гадания были перенесены на тысячный год от Рождества Христова, а также на семитысячный год от Сотворения мира...

Идея конца мира в семитысячном году присутствует в памятниках византийского происхождения, распространявшихся на Русь. В XIV в. о Втором Пришествии в 7000 г. писал сам константинопольский патриарх Никифор Ксанфопул. – См.: *Православный собеседник*. Казань, 1860. Ч. 3.

Чем ближе был 1492 год, тем больше накалялась атмосфера: даже обнаружение ереси в Новгороде в 1487 г. отвечало духу времени, о котором Иосиф Волоцкий сказал с огорчением: «...все о вере пытаются». Проблема *времени* волновала людей, как никогда, ибо многие были уверены — оно вот-вот кончится, наступит *Вечность!*..

### Время и вечность

Как это ни парадоксально, но даже в современной физике нет самостоятельного раздела, который бы изучал время как таковое, хотя существует наука об измерении времени — хронология. Принципиальные основы современной физической науки строятся на представлениях о времени. Когда Эйнштейн разрабатывал свою теорию относительности, физика уже расширила свое видение картины мира, включив в нее Вселенную как целое и элементарные частицы как самые малые части природы. Переворот во взглядах на время был подготовлен всем *развитием* человеческой цивилизации.

Время всегда двояко: оно природно и потому циклично, вместе с тем сам человек создает мир и свое понимание времени в том числе. Оно — следствие трансценденции человека, который способен наделить мир своими смыслами и значениями. Итак, мы рассмотрим время трансцендентное, т.е. созданное умом человека, и в природе не существующее. Каким же оно было?..

В византийском средневековом богословии человеческое время рассматривалось диалектически. «Вечность... **временна и время вечно**», — писал Иоанн Контакузин в «Диалоге с иудеем»...

Иоанн Контакузин (ок. 1295—1383) — византийский император (1347—1354), в 1355 г. сменил императорское облачение на монашеское, стал философом, литератором. Автор многих сочинений. С именем Иоанна Контакузина связано так называемое православное возрождение. «Диалог с иудеем» был переведен на славянский язык в XIV в. — См.: Прохоров Г.М. Иоанн Контакузин. Диалог с иудеем. Славянский XIV в. и современные переводы // ТОДРЛ. Т. 41.

Высказанная мысль о времени и вечности нуждается в пояснении. Представление о том, что все временно и нет ничего вечного, таит в себе неразрешимые вопросы. Если время не может кончиться, значит ли, что оно — вечно? А если оно может кончиться, то что наступит *потом*? Ре-



лигиозная мысль утверждала, что **вечность существует**, а время — лишь субъективная иллюзия. Вечность предполагает, что есть время, т.е. не-вечное. Но вечность охватывает все — и что было, и что есть, и что будет. Стало быть, временной может быть только сама вечность... Время и вечность, добавлял Иоанн Контакузин, нераздельно и неразлучно; вечность «началась» раньше, чем появилось солнце, а родившееся от Девы Марии «богочеловеческое Слово» не случайно названо пророком «Отцом Будущего Века».

Христианская концепция времени была богословски раскрыта Августин<sup>ом</sup> Блаженным, утверждавшим, что «в сущности нет ничего непонятнее и сокровеннее», чем время...

Аврелий Августин родился 13 ноября 354 г. в Тагасте, на севере римской провинции Африка (в совр. Алжире), в семье язычника и христианки. Получив хорошее образование, Августин становится преподавателем ораторского искусства в Карфагене. Августин, как и апостол Павел, сначала был врагом христиан, разоблачая их в своих выступлениях. Однако знакомство с христианским епископом Амвросием перевернуло его жизнь. 24 апреля 387 г. в Медиолане (Милане) Августин принимает святое крещение. Он уезжает в Африку в зените славы. Распродает свое имущество и с пятью друзьями основывает монастырскую общину. Вскоре он становится епископом в Гиппоне — городе соседнем с Тагастой. Участвует во всех тогдашних богословских дискуссиях. Он выступал против арианства, пелагианства, донатизма. Его произведения («О граде Божьем», «Исповедь») являются мировыми шедеврами литературы и философии. Умер 28 августа 430 г.

В отличие от Аристотеля, считавшего, что время объективно как некая мера движения, и Платона, утверждавшего, что оно «нескончаемо» и «подобно вечности», Августин Блаженный был уверен в субъективности времени, в ее иллюзорности. «Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю. Настаиваю, однако, на том, что твердо знаю: если бы ничто не проходило, не было бы прошлого времени; если бы ничто не проходило, не было бы будущего времени; если бы ничего не было, не было бы и настоящего времени. А как могут быть эти два времени, прошлое и будущее, когда прошлого уже нет, а будущего еще нет? И если бы настоящее всегда оставалось настоящим и не уходило в прошлое, то это было бы уже не время, а вечность; настоящее оказывается временем только потому, что

оно уходит в прошлое. Как же мы говорим, что оно есть, если причина его возникновения в том, что его не будет! Разве мы ошибаемся, сказав, что время существует только потому, что стремится исчезнуть?» — писал Августин в «Исповеди»<sup>3</sup>. Он убежден был в том, что существует три времени: настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. «В тебе, душа моя, измеряю я время».

Память дана для обладания прошлым, созерцание — для ощущения настоящего, ожидание — для восприятия будущего: это наполняет дух, душа как бы «расширяется». Время, согласно Августину, — внутренняя реальность, которой нет вне воспринимающего ее духа. Время и Пространство характеризуют земной мир и сами сотворены Богом. Но Время и Пространство, которые предсуществовали в Слове Бога до того, как он реализовал их в сотворенном мире, следует отличать от земных и преходящих времен и мест<sup>4</sup>.

Философия времени раннего западноевропейского средневековья утверждала, что время Библии — это вечно длящееся время, которое проявляется во времени земном, брэнном, текущем. Явленное, событийное время — это воплощение времени сущностного. Время земное уподобляется времени Священного Писания, а потому день в нем может рассматриваться как тысячелетие! Разве можно земным чувством времени оценить и понять то, что в третий час после сотворения своего мужчина дал имена животным, в шестой час женщина, только что созданная, вкусила от запретного плода и предложила его мужчине, а в девятом часу одного этого дня Господь изгнал их из рая? Средневековое отношение к сакральному времени, как в Западной Европе, так и в России, было единым в том, что в сознании людей происходило слияние библейского времени с собственным настоящим. Время земное, событийное не воспринималось как подлинное, потому что главным было время сакральное, — только оно обладало прерогативой реальности<sup>5</sup>.

О.Э.Мандельштам, говоря о «Божественной комедии» Данте, отмечал: «Нам уже трудно себе представить каким образом... вся библейская космогония с ее христианскими придатками могла восприниматься тогдашними образованными людьми буквально как *свежая газета, как настоящий экстренный выпуск*»<sup>6</sup>.

Однородного, бесконечного, пустого времени не существует вообще, ибо человек переживает время. Подлинное время сжимаемо, расширяемо, неоднородно, относительно и даже условно<sup>7</sup>. Оно — реальное отражение сознания. Время есть алогическое бытие человека.

В «Диоптре», о которой уже шла речь, была раскрыта христианская философия времени в контексте истории самого человека. Прошлое начинается не с акта творения, а с грехопадения<sup>8</sup>. Оно привело к тому, что появилась брешь между чистым смыслом-умом и умом, воплощенным в материи. После грехопадения душа потеряла свое «благоукрашение» и обрела «мерзкое и гнусное» тело. История у человека возникла потому, что определилось его будущее, в котором соединятся вновь душа и тело... А пока как следствие грехопадения в мире господствует смерть и брэнное тело обретае тлен, тогда как душа, разлучаясь с телом, возвращается в мир горний «к обителем невещественным».

В настоящем происходит помрачение образа Божьего в человеке: настоящее есть *необходимое человеку* время, чтобы совершить все возможное для своего спасения.

Что же такое будущее? Оно есть *время* после завершения истории падшего человека. Рассуждая на тему о том, когда именно это произойдет, Плоть в разговоре с Душой останавливается на таком объяснении: мир кончится тогда, когда число праведников восполнит число падших ангелов с небес — вот после того наступит завершение «настоящего». Вместе с тем в преддверии будущего произойдет всемирно-историческая борьба добра и зла; явится в мир антихрист (противник Христа) и станет совращать людей с пути истинного. В этот момент даже церковь прекратит свое существование. И лишь когда «сблaзи» и постигшие людей бедствия достигнут апогея, сверкнет молния «с небес» и вторично придет на землю «великий Жених бессмертный... с силою мноюу и с славою безмерною. Тогда въструбаъ ангелы и отверзутся гроби и яко в мгновении ока воскреснут вси иже от века человеци, малы же и велицы. Живии же изменятся подобне яко же они»<sup>9</sup>. Этот момент и есть будущее человека, на смену времени придет вечность — мир не уничтожится, а преобразится, и всякий живой или умерший обретет новую плоть, чтобы предстать пред Всевышним, который будет всех судить судом праведным, воздавая каждому по делам его и по вере. Плоть будет иной: «Будут же вси в едином возрасте... Там несть мужска полу, ни женска ества, ни детородни уди мужстии и женстии к смешенью блудному и скверному, ни убо. Но ино, странно и ново, еже весть Бог един, бессмертно, присноживотно и нетленно отнудь, непричастно суще печали, же и скорби»<sup>10</sup>. С воскресением и преображением человек вернется к своему первоначальному состоянию до грехопадения. Останется ли человек тождественным сам себе? Душа обес-

покоена, но Плоть успокаивает ее: «Я» — это не тело, а «словесное души», — неистребимое и вечное в человеке.

Какова же судьба грешников? Они «исходят из ада, каяждо убо свое воспримет тело, и паки возвращается к аду, увы мне», — сообщает грустно Плоть своей госпоже, Душе. Та горестно вздыхает, печалится о своих грехах, но Плоть успокаивает ее вновь — и они вспоминают о «настоящем». Еще можно успеть провести отпущенное время в союзе ради спасения<sup>11</sup>. Душа и Плоть — едины: в этом антропологическом сгустке сосредоточивается историческая драма человека, ибо в относительности единства пребывает сама вечность...

Итак, средневековый человек был убежден, что время завершаемо, что история потому и история, что не вечна: ибо в конце времен будет Второе Пришествие Христа и Страшный Суд. Восстанут все когда-либо жившие, и даже если кого-то съели дикие звери или поглотили воды рек, морей, океанов, — они воскреснут, возвратятся из прошлого, чтобы пройти через последний Суд и обрести либо вечные муки, либо жизнь вечную и подлинную, полнота которой безмерна...

Вопрос о том, когда *это будет*, всегда занимал умы людей, ибо сказано в Священном Писании, что только Богу-Отцу известен срок, а значит, время — есть высший Промысл Божий, или сама воля Бога.

## Пространство

Человек создает свой мир, который обладает пространственными характеристиками. Как время, так и пространство в сознании средневекового человека, сакрально и неоднородно. В однородном нет ориентиров, нет центра, а потому, чтобы жить в мире, религиозный человек находит (или даже — сотворяет) Центр Мира. В мирском восприятии пространство однородно и нейтрально. Никакой разрыв не обозначает качественных различий между частями его массы<sup>12</sup>. Иное дело — пространство священное: «Столица китайского монарха располагается в Центре Мира: в день летнего солнцестояния, в полдень стрелка солнечных часов не должна, — писал М.Элиаде, — отбрасывать тень. Мы были поражены, встретив тот же символизм в Иерусалимском храме. Скала, на которой он возведен, называется «пупом Земли». Исландский паломник Н. де Терва, посетивший Иерусалим в XII в., писал о Гробе Господнем: «Там — Центр Мироздания. Там в день летнего солнцестояния солнечный свет падает перпендикулярно с Неба». Ту же идею

мы находим в Иране. Иранская страна... — это Центр и сердце Мироздания. Подобно тому как сердце находится в центре человеческого тела, «страна Иран более ценна, чем все остальные страны, т.к. она находится в Центре Мироздания». Шираз, иранский «Иерусалим», именно поэтому (потому что он находится в Центре Мироздания) был известен как уникальное место королевской мощи и одновременно как родной город Заратустры»<sup>13</sup>. Сотворение мира становится архетипом всякой созидательной деятельности человека.

Время и место не существуют отдельно, а тысячами невидимых нитей соединяются в одно целое, образуя то, что можно, наверно, определить таким словом, как Судьба. Судьбы нет вне человеческого разума. Рок способен парализовать существование, Судьба же — осмысленное существование, в котором время осознается в определенном жизненном пространстве. Завершение настоящего и само будущее в христианском сознании нередко связывалось с судьбой определенного места. Осознание своей земли как богоизбранной, например, у русских средневековых людей, выявляло факт неизбранности других земель, их, так сказать, нечистоту...

## В Киевской Руси

Идея конца света, Второго Пришествия и Страшного Суда играла особую роль в становлении христианского сознания Киевской Руси. Ведь именно Страшным Судом пугал Философ князя Владимира Святославича, решавшего, принять святое крещение или нет. Царь Болгарский, по преданию, обратился к христианству, потрясенный картиной Страшного Суда. Вечность и время, бренное и нетленное притягивали к себе мысль человека<sup>14</sup>.

Помимо известных книг Священного Писания, проникнутых пророческим духом и предсказаниями конца света, на Руси были известны и пользовались не меньшей популярностью эсхатологические апокрифы, одним из которых было так называемое «Откровение», приписываемое Мефодию Патарскому, в котором прямо говорилось о кончине мира *по истечении семи тысяч лет*.

Нестору-летописцу было известно «Слово о царствии язык в последние времена и сказание от первого человека до скончания» (таково подлинное название «Откровения»).

Мефодий Патарский (III—IV вв.) — священномученик, епископ города Патара в Ликии (Малая Азия) и Олимпа Ликийского.

Известен своей борьбой с язычниками и еретиками. Автор следующих дошедших в целом виде произведений: «О свободе воли, против валентинан», «О воскресении», «Пир десяти дев». Сохранились также отрывки его трудов, фрагменты проповедей. «Слово» (или еще его называют «Откровение») — переводное византийское сочинение неизвестного автора, которое датируется одними исследователями IV в., другими — VII в. «Откровение» Мефодия Патарского — эсхатологическое произведение, рассказывающее об истории мира от Адама до Второго Пришествия. История разбита на периоды, по тысячелетиям. Главная страница этой истории — то, что произойдет в седьмом тысячелетии, последнем. Канва произведения — борьба израильтян с измаильтянами. Гедсону удастся разгромить измаильтян, которые бегут в Етревскую пустыню. Место это — особое, в пустыне измаильтяне находятся вплоть до седьмого тысячелетия, по наступлении которого они выйдут оттуда и поработят многие народы. Наступит время беззакония. Однако греческий царь одолеет их. И наступит время благоденствия. Но именно в это — последнее время — человечеству придется испытать новые потрясения. Согласно преданию, еще Александр Македонский «затворил» нечистые народы в горах — они выйдут и покорят весь мир. Чтобы спасти человечество, Бог напустит на захватчиков своего архистратига — архангела Михаила, который уничтожит эти народы. И вот настрадавшееся человечество пройдет через последнее испытание — родится антихрист. Борьба добра со злом войдет в заключительную фазу. Затем последует Второе Пришествие Христа и Страшный Суд. — См.: *Истрин В. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературах: Исследования и тексты. М., 1897; Alexander P.J. The Bizantine Apocalypytic Tradition / Edited by Dorothy de F. Abrahamse. Berkeley; Los Angeles; London; University of California Press, 1985.*

В нашествиях безбожных половцев на Русь, грабивших монастыри, видели те народы, часть которых была «затворена» Александром Македонским в горах. Эти народы, писал Нестор-летописец, используя «Откровение» Мефодия Патарского, едят «скверну всяку, комары и мухы, коткы, змие, и мертвец не погребяху, но ядыху и женьскыя изворогы и скоты вся нечистыя»<sup>15</sup>. Бог повелел их загнать в «полунощные страны в горы высокая» до той поры, пока не наступят последние времена. Летописец не писал о том, что эти народы вот-вот спустятся с гор и наступит главное событие истории человечества. Но об этом событии уже думают древнерусские люди, оно вошло в систему ценностных ориентаций и волнует своей предопределенностью.

«Откровение» Мефодия Патарского на каждом этапе развития общества, от древности к Новому времени, играло большую роль в поисках и осознании провиденциального смысла истории. К этому произведению мы еще вернемся... А пока обратимся к летописанию Древней Руси, которое в наибольшей степени помогает уяснить тогдашнее понимание времени и пространства.

Важно знать, какими были настоящая логика летописца, настоящее его отношение к жизни, восприятие им истории и способы отображения этого самого происходящего настоящего. Исследования в этой области показывают, что для летописца Священная история — вневременная и постоянно заново переживаемая в реальных, «сегодняшних» событиях ценность. Событие существенно для летописца постольку, поскольку, оно являлось со-Бытием<sup>16</sup>. А потому — прямое и опосредованное цитирование Библии — нормальный и единственно приемлемый путь описания происходящего. Летописец обращался к библейской вечности, чтобы в событиях Священного Писания найти что-то, что объяснило бы происходящее настоящее. Священное Писание — вечный семантический фонд, в котором можно найти готовые образы для осмысления своего собственного жизненного опыта. При помощи этого опыта заново переживалась библейская история и ее события, которые считались подлинной реальностью...

Древнерусское летописание, и прежде всего Повесть временных лет, содержит в себе главную идею, которая связывает тексты, создает монолит, в котором нет случайных элементов. И.Н.Данилевский впервые высказал мысль, что «идея, которая придает летописи цельность и стройность, должна так или иначе присутствовать в каждом фрагменте, составляющем ее мозаичное полотно»<sup>17</sup>. Что же это за идея? Само название *«Се повести времяньных лет, откуда есть пошла Руская земля, кто в Киеве нача першее княжити, и откуда Руская земля стала есть»* отчасти дает ответ на этот непростой вопрос. Еще А.А.Шахматов обратил внимание на то, что Начальный свод, предшествовавший Повести временных лет, именовался так: «Времяньник, иже нарицається Летописание русьскихъ князь и земля Русьская, и како избъра Бог страну нашу на последнее время, и града почаша бывати по местом, преже Новъгородская волость и по томъ Киевская, и о статии Кыева, како въименовася Киев»<sup>18</sup>. Последнее время — «день Господень», день Страшного Суда. Богоизбранность Русской земли («какo избъра Бог страну нашу»), как считает И.Н.Данилевский, существенно отличается от ветхозаветного понятия, обозначаемого тем же словом, ибо в данном слу-

чае подразумевается история христианского просвещения Руси. Одновременно этот момент воспринимался и как начало подготовки к концу света. Особым был год 6537-й от Сотворения мира, о расчете которого идет речь в Геннадиевской Библии. Трудно сказать, какая именно эра от Сотворения мира имела в виду. Если дата в расчете Геннадиевской Библии дана по аннианской эре, насчитывающей 5500 лет от Сотворения мира до Рождества Христова, то можно, считает И.Н.Данилевский, вернуться к одному важному наблюдению А.А.Шахматова, обнаружившему в тексте Повести временных лет в статьях 6544—6545 гг. какой-то серьезный рубеж. Сопоставление дат основания Киевской митрополии (1036—1039), строительства Софии Киевской (1036—1037), произнесения «Слова о Законе и Благодати» (1038), помещения в Повести временных лет похвалы Ярославу Владимировичу (1037) и года, рассчитанного в послесловии Геннадиевской Библии, наводит на размышление, что их приблизительное совпадение во времени *не случайно*.

Мы уже отмечали, что до определенного момента условием благоприятного ответа на Страшном Суде считалось принятие христианства. Однако *постепенно* возникают новые мысли о спасении — и акцент с формального акта переносится на конкретные дела человека.

В Западной Европе следствием представления, что необходимо фиксировать дела человека, явилось появление реальных «книг жизни», прообразом которых были книги, упоминаемые в пророческой книге Даниила и в Апокалипсисе. До недавнего времени никто не обращал внимание на отсутствие подобных книг на Руси. Вместе с тем Деяния апостолов на Руси называли не иначе, как «летописанием»<sup>19</sup>. Переименование летописного свода, о котором шла речь выше, вряд ли было формальным: оно, видимо, совпало с изменением представлений о Страшном Суде и функциях летописания. Зачем же понадобилось менять название, если первое, более древнее название, больше подходило к изменениям этих представлений? На самом деле, как выясняется, новое название отнюдь не столь уж однозначно, как может это показаться современному человеку.

Само слово Повести означало не только «повести, рассказы», но и «описания, поучения, наставления, объяснения», а также — **«предсказание и предвозвещение»**. Словосочетание «временных лет» обычно переводится: «О прошедших годах», «минувших лет». Меж тем это словосочетание имеет прямую параллель в Коломенском списке Толковой Палеи (1406). В цитате из Деяний апостолов можно прочитать: «...как убо взможемь преступльше испытати, еже Творецъ Своєю областью по-



ложи, якоже и Сам отвеща Своим учеником, егда въпрошахуть Его: «Господи, аще в лето се устроиши царство Израилево?» Иисус отвечал: **«Несть вам разумети временных лет, яже Отец Своєю властью положи»**. По всей видимости, это устойчивый оборот. В Геннадиевской Библии Апокалипсис упоминается под названием «временных притчей пророчения». Едва ли такие совпадения случайны. Они дают основания для серьезных предположений, что в названии Повести временных лет речь идет не только о прошедших и преходящих годах, но и о конечной цели повествования, которое должно быть доведено до наступления «Царства славы», до «дня Господня»<sup>20</sup>. Именно эта идея могла объединить и объединяла разнородные известия летописи, придавая Повести временных лет законченный вид, цельность. Летопись как бы не имеет конца — это вечно продолжающийся итог человеческого существования вплоть до Страшного Суда. В продолженном настоящем виделось будущее. Теперь можно прочитать название Повести временных лет так: «Се по вести временных лет откуду есть пошла Руская земля. Кто в Киеве нача первее княжити и откуду Руская земля стала есть — се начнем повесть сию» («Вот [повествование] — от начала Русской земли до знаменения конца времен. Кто в Киеве первым княжил и как началась Русская земля — так начнем эту повесть»)<sup>21</sup>.

«Дополнение смысла Повести вторым, эсхатологическим, планом изложения, — пишет И.Н.Данилевский, — позволяет легко объяснить, почему летописец с такой настойчивостью фиксировал события, далекие от «мирских страстей и политических интересов»: затмения Солнца и Луны, налеты саранчи, землетрясения, моровые поветрия, появления комет, огненных столпов, «знамений змиевых» и т.д. Все они подпадают под категорию знамений, которые могли предвещать конец света, а потому каждое из них могло стать логическим завершением труда летописца — в полном соответствии с «программой», провозглашенной им в названии Повести. Эта черта, кстати, сближает древнерусскую летопись с пророческими писаниями: по форме — временными, по содержанию — эсхатологическими»<sup>22</sup>.

Итак, в Древней Руси трансцендентное время эсхатологично: оно обозначает предверие жизни вечной, становится осмысленным в контексте ожиданий Второго Пришествия.

В годы правления в Киеве Ярослава Мудрого (1019—1054) в связи с христианизацией русских земель, начинает формироваться идея богоизбранности Руси. Образ пространства — неотъемлемая часть целостной кар-

тины мира. В древнерусской культуре пространство воспринималось в ценностных категориях. Ю.М.Лотман отмечал, что всякое перемещение в географическом пространстве становится отмеченным для средневекового человека в религиозно-нравственном отношении<sup>23</sup>. Центром земли считался Иерусалим, если говорить еще точнее — Храм Господень. Близость к этому месту осознавалась как близость к праведной стране, чистой земле. Идея такой земли — праведной, святой — воспринималась средневековыми людьми и буквально, и отвлеченно. Этот духовный центр вселенной сам как бы перемещался, и своим этим перемещением выражал идею истории человечества, вплоть до последнего события — Второго Пришествия Христа. К моменту, когда Русь приняла крещение, «Новым Иерусалимом», новым центром православия считалась Византия.

Киев строился во образ Константинополя. Уже в X в. постройкой и освящением знаменитой Десятинной церкви Успения Пресвятой Богородицы Киев посвящал себя, подобно Константинополю, Царице Небесной: 11 мая 330 г. император Константин Великий посвятил новую столицу Богоматери<sup>24</sup>. В XI в. Ярослав Мудрый строит в Киеве Софийский собор во образ Софии Константинопольской, сооружает новую крепостную стену города, где главными воротами становятся ворота Золотые, как и в Константинополе. Однако и в столице Византии Золотые ворота были созданы во образ Иерусалимских Золотых ворот, через которые, как известно, Иисус Христос совершил свой торжественный «вход в Иерусалим». В «Слове о законе и благодати» киевского митрополита Иллариона, произнесенным перед утренней пасхальной службой, вечером в Великую субботу, совпавшей с праздником Благовещения, 25 мая 6546 (1038) г. в новоосвященной церкви Благовещения Пресвятой Богородицы на Золотых воротах в Киеве (датировка А.Н.Ужанкова), «Константин град» был прямо назван «Новым Иерусалимом», из которого, по словам Иллариона, князь Владимир с бабкой Ольгой принесли Честный Крест, подобно тому как Константин Великий с матерью своей Еленой принесли крест из Иерусалима...

Время, как воля Божья, соотносится с пространством Русской земли<sup>25</sup>, но категории эти не имеют еще четко выраженных форм. Русь осознавала себя частью всего православного мира, и зависимость от Византии — религиозная, идейная — была еще очень велика. Как отмечал Г.Федотов, для русского человека «нет православной земли, которая не была бы Русской землей»<sup>26</sup>. Трагический поворот наступит после падения Константинополя в 1453 г., когда в одночасье Русская

земля<sup>27</sup> станет единственной и последней богоспасаемой территорией, а время неумолимо будет приближать эту страну к последнему мгновению человеческого, земного существования.

Страшный Суд еще не волнует древнерусское общество своей близостью, хотя, как считает И.Н. Данилевский, наступление его могли ждать в 6537 г., 25 марта 1038 г., в связи с чем и было произнесено знаменитое «Слово о Законе и Благодати» митрополита Иллариона. И все же основные расчеты относились ко времени, когда закончится именно седьмая тысяча лет...

Особый, практический интерес общества к вопросу о времени Второго Пришествия, возникает в XIV—XV вв. В Киевской Руси, в молодом христианском обществе, искренне полагавшем, что для спасения достаточно принять обряд святого крещения, не могло быть еще того пессимизма, который мы обнаруживаем через несколько веков в Северо-Восточной Руси, озадаченной, как исполнить «всякую правду» пред Богом. Впрочем, пессимизм средневековых людей был какой-то особый — обнадеживающий: все кончится *скоро*, но и все решится *наконец*. Грядет «конечный» — справедливый Суд Христов...

### Русь средневековая

В XIV в. мысль о конце света в семитысячном году уже волнует сознание людей своей близостью. В разных апокрифических сказаниях можно было прочесть о тех событиях, которые должны предшествовать концу света за несколько десятков лет до семитысячного года. Вся эта богатая, и в основном византийская, переводная литература наполняла смысл жизни, придавала ей импульсы. В житии Сергия Радонежского, например, говорится, что такой светильник в Русской земле, как Сергий, не даром воссиял на скончании седьмой тысячи лет. Епифаний Премудрый, описывая жизнь Стефана Пермского, передает содержание тех мнений, которые высказывали современники. Они, в частности, говорили, что Господь помиловал о народе пермском, и на исходе числа седьмой тысячи лет послал ему христианского просветителя в лице Стефана.

Вместе с тем мысли о скором конце света тревожат людей, они ощущают время через призму эсхатологических ожиданий: им кажется, что «беззаконие» нарастает, а это — верный признак прихода антихриста. В послании митрополита Киприана игумену Афанасию (1390—1405), кроме наставлений, находим особую тревогу: «...ныне

есть последнее время, и летом скончание приходит, и конец веку сему; *бес же велми рыкает*, хотя всех проглотити, по небрежению и ленности нашей. Оскуде бо добродетель, любовь преста, простота духовная отбеже; зависть же и лукавство и ненависть въдворися, ухищрения же и высокоумия исполнихомся...»<sup>28</sup>

В XV в. мысли людей еще больше устремляются в *настоящее будущее*. Митрополит Фотий (1410—1431), называя свое время последним, пишет: «Сей век маловременный»<sup>29</sup>. Время как бы спрессовывается, сгущается. «Блажен, кто уготовил себя к осьмой тысяче, будущей и бесконечной, и сего ради молю вас, — писал Фотий, — будем делать дела света, пока еще житие наше стоит». Характерное «пока»... Феодосий, архиепископ Ростовский, впоследствии митрополит, в грамоте 1455 г., написал: «...яко же ныне прилучися седмая тысяща последнего ста 63-го лета». Значит, каждый читавший уже понимал, что хотел сказать архиепископ: до конца света осталось 37 лет. Это уже совсем близко... С.П.Шевырев еще в XIX в. обнаружил в одном Часослове XV в. «Послание от невидимого отца Господа нашего Иисуса Христа», в котором говорилось, в частности: «...а лета и времена и дни кончаются, а Страшный Суд готовится»<sup>30</sup>.

Одним из самых чтимых и читаемых «предсказаний» было «Откровение» Мефодия Патарского. Его рассуждениям безоговорочно верили, особенно после того, как выяснилось, что одно из самых страшных для православного человека пророчеств сбылось в 1453 г.

Обратимся же к основной канве тех событий, которые под пером автора «Откровения» превращаются в волнующий рассказ о грядущем...

Сохранившиеся списки дают четыре основные редакции «Откровения». Первая редакция представлена двумя вариантами. На славянский язык текст «Откровения» переводился дважды и оба раза — в Болгарии. Оба перевода восходят к различным вариантам первой греческой редакции «Откровения». На Руси славянский перевод стал известен не позже начала XII в. На русской почве в XV в. возникает оригинальная русская переработка «Откровения», названная интерполированной редакцией, в основу которой были положены: старый славянский перевод, дополненный Сказаниями о царе Михаиле, об антихристе, фрагментами из Жития Андрея Юродивого (см. ниже). Мы будем использовать два перевода на славянский язык и интерполированную редакцию. — См.: *Словарь книжников и книжности Древней Руси* (XI — первая половина XIV в.). Л., 1987. Вып. 1.

### «Откровение»

В «последние лета» придут («Божим повелением и попушением») измаильтяне и поплелят всю землю. И начнут они «плоть человею ести и кровь пити». В том проявится гнев Божий, ниспосланный на все живое. Людям это будет наказание за их беззаконие, за то, что нравственно пали они и погрязли в грехах. Будут измаильтяне царствовать семь лет, и особую немилость проявят в отношении христиан, «ходящих по закону Господню». В «Откровении» рисовалась ужасающая картина: христианских младенцев будут убивать, с их матерями творить блуд «в честных церквах». Многие предадут Христа и «последуют прелести»<sup>31</sup>.

И проснется тогда Михаил, царь греческий, и с великой яростью «взвдвигнет оружие... и поплелит жены и чедя их, а на живоущаа въ земли обетованней сынидоут сынове цареви съ оружиемъ и потребет их от земли...»<sup>32</sup>.

Сила Бога — в царе Михаиле: она сокрушит измаильтян. Они подчинятся Михаилу. По всей земле не будет больше ратей и мятежей «и оумиритисе земле, и будет тишина на земли, — читаем во втором славянском переводе, — якова же не бысть, ни имать быти, понежь последнаа естъ. И на коньць века будет веселие на земли, и въселетсе человеци с миром и обновят грады...»<sup>33</sup>. Это будет последняя в человеческой истории тишина...

Русские летописи XV в. сообщают, что после подавления тверского восстания 1327 г. и получения московским князем Иваном Даниловичем ярлыка на великое княжение наступила «тишина» по всей Руси. В некоторых сводах указывался даже ее срок — 40 лет. Цифра странная, если принять во внимание, что Иван Калита умер в 1340 г. — из 40 лет лишь 13 его! Летописи никогда не были синхронны описываемым событиям. Может быть, это взгляд на Ивана Калиту сорок лет спустя? Впрочем, науке известен такой памятник ранней московской письменности, как «Похвала» великому князю Ивану Даниловичу, представляющая собой запись на Сийском евангелии 1339 г. В этой записи, сделанной еще при жизни Калиты, в панегирическом тоне восхваляется деятельность московского князя и одна из черт времени его княжения — «тишина». Известный филолог Н.А. Мещерский в 1969 г. опубликовал исследование, в котором уточнил время написания «Похвалы»: не 1339 г., как считалось ранее, а 1340-й, причем «незадолго до смерти великого князя». Запись была сделана дяками «повелением» чернеца Анании, которым и был князь Иван Данилович Калита. Подобного рода метаморфозы не бывают случайными. Князь-чернец видел свое время, как «пос-

леднее» благополучие перед наступающим хаосом, за которым последуют события, непосредственно предшествующие Второму Пришествию Христа. Кроме того, Иван Данилович явно уподоблялся последнему праведному царю: «Написано бы(с) си иеуа(г)не въ граде Москве на Двину къ стей бци повелением рабом Бимь Аналииеню. О семь бо князи великом Иване пророк Иезекии плтъ: в последниее время въ апустевшини земли на западъ встанеть ц(с)рь правду любя и соудъ. Не по мзде судяи ни в поношение поганым странам. При семь будетъ тишина вельиа в Роуской земли, и всиияиеть въ дни иего правда...» — См.: *Мещерский Н.А.* К изучению ранней московской письменности // Изучение русского языка и источниковедение. М., 1969.

Но «нападет» на людей «пагуба», потому что будет в их сердцах «тма и печаль». И разгневается на них Господь. Чудесным образом Михаил удалится (а согласно так называемой интерполированной редакции, он взойдет на корабль, который унесет его — по Божьему повелению — на один из морских островов. Чтобы пребывать там до поры до времени, ему «уреченного»).

«И тогда, — читаем во втором славянском переводе, — отверзутся врата севернаа и изыдоут силы язычскаа». Рассказ об этом Божьем наказании специально поименован: «О затворенниих тартарохъ». О «тартарохъ» или «татарахъ» (как можно прочитать в некоторых рукописях) нет ни слова в первом славянском переводе. В интерполированной же редакции «Откровения» говорится не о татарах, а о тех нечистых народах, которых затворил в горах Александр Македонский. Во главе нечистых народов будут стоять 24 царя. В числе первых и главных — Гог и Магог.

Кто бы они ни были, эти народы будут уничтожены архистратигом Михаилом. И затем «сидет» греческий царь Михаил и вселится в Иерусалиме («седморица времене»). В этот момент явится антихрист. Михаил, благочестиво процарствовав, взойдет на Голгофу, «идеже есть... древо кръстное, на нем же пригвоздися Господь нашъ», и возложит поверх креста свой царский венец, поднимет руки к небу и передаст царство свое Богу. Крест же «взыдет» на небо.

Это будет последний царь. За ним последует антихрист и «сесть въ церкви Божии равно Богу». Но недолог отмеренный срок. В решающей схватке со злом антихрист будет побежден и наступит для всего человечества Страшный Суд.

В интерполированной редакции эти события развернуты подробнее. После гибели Гога и Магога царем станет в Царьграде некто «Рахилин

сын»: и сотворится такое беззаконие, каково не было от Сотворения мира, «повелит бо совокупиться отцу со дщерью, а брату с сестрою». Кто не согласится с этим, будут преданы смерти. Бог разгневается и повелит «громоу велику и молниям страшным сходить на землю...». Люди начнут от страха умирать, погибнет и царь беззаконный. Возникнут брани и нестроения. Царем станет «отметник Христов» — язычник. Он «сотворит во святых место идолы» и повелит им поклоняться. Потом в Риме будут 108 дней царствовать трое юношей. Они разделять между собой мир, но поссорятся и начнется мировая война. Будет много крови, беззаконие. Праведники будут скрываться в горах. И вот тогда «восстанет некая жена от Понта, именем Модонна» — и будет царствовать она в Царьграде. Эта «дочь дьявола» породит много злобы, в граде будет мор, люди станут убивать друг друга: сын отца, отец сына. И назовет себя царица Богом. Разгневавшись, Бог пошлет архангела Михаила; тот «подрежет его [град. — А.Ю.] серпом и обернет им и оударит его скипетром, и тако погрузит его с людьми и самую жерновом обернет во глубину морьскую, и ту погибнет град». На торгу останется один столп — в него будут положены «честные гвозди» Господни.

В этот момент «Божиим повелением» царь Михаил будет перенесен «от морских островов» в Иерусалим на царство и будет в нем царствовать 12 лет. Антихрист придет из Капернаума, будет кроток и смирен, богобоязнен и нищелюбив, любящий правду, ненавидящий мзду и идолослужение. Но пройдут 12 лет — и Михаил взойдет на Голгофу. Снимет свой царский венец и возложит его на животворящий крест. И воздев руки к небу, «предаст царство свое Богу». Крест «взыдет на небо», а Михаил уснет вечным сном. Антихрист же своими чудесами привлечет к себе людей, «сядет во церкви, яко Бог». Будут веровать в него как в Бога и «сотворят себе его царя»: «Ты еси Спас наш!» Наступит для людей время главного выбора — между Христом и антихристом. Господь пошлет Илию и Еноха обличать антихриста и тот убьет их. Тогда Господь направит ангела своего, который возьмет святое евангелие и честный крест, вознесет священные реликты на небо. Убиенные от антихриста вознесутся, а земля будет сожжена на семьсот локтей в глубину. Сгорит все живое. Вострубят ангелы, восстанут все, кто жил когда-нибудь, — «во един возраст будут в 30 лет». И тогда явится престол Господа. Звезды падут с неба, не будет ни луны, ни солнца, море иссохнет. И сойдет Христос судить всех живых и мертвых. Антихрист и все, кто был верен ему, попадут во тьму кромешную, после чего на Суде «вопрошен» будет род людской.

Характерно, что история будущего, рассказанная в «Откровении», не стала отчужденным фактом апокрифической литературы. Мысли о собственном настоящем *естественно соотносились* с подобными эсхатологическими произведениями средневековья.

Одним из таких произведений было Житие Андрея Юродивого — переведенный с греческого памятник, чрезвычайно популярный на Руси в славянском переводе. Почти в тех же чертах, что и в «Откровении» Мефодия Патарского, рисовалось в Житии Андрея Юродивого последнее время человечества. Когда выйдут народы из заточения, Господь «воздвигнет» царя из нищих — Иоанна. Он прекратит брань. Нищих сделает богатыми. Подчинит себе сынов агарянских и будет царствовать 32 года. Наступит радость и веселие, недра земли и моря дадут всякие богатства. Но после Иоанна восстанет лютый Араил, «сын беззакония». Он будет царствовать три с половиной года и сотворит такое беззаконие, какого еще не было. Господь разгневется, прогремят громы, засверкают молнии. Многие города будут сожжены огнем. Потом восстанет другое проклятое царство, отрицающее Христа, оно будет языческим. Сожгут тогда церкви, а крест виселищей назовут... После гибели Царьграда наступят последние дни перед кончиной мира. Тогда отверзет Бог горы, в которых Александр Македонский затворил нечистые народы. Померкнут дни, солнце, луна, и все стихии померкнут, видя гнусные земные дела... И тогда явится антихрист....

В 1408 г. завершался великий миротворный круг, необходимо было создать новую пасхалию. Однако в Русской церкви решили составить ее только на 84 года...

Великий миротворный круг (или Великий индиктион) — это 532-летний период, по прошествии которого числа Пасхи повторяются. Число 532 получается в результате умножения 28 (солнечный цикл) на 19 (лунный цикл). Счет индиктионами велся от Сотворения мира. — См.: *Черепнин Л.В.* Русская хронология. М., 1944; *Ермолаев И.П.* Историческая хронология. Казань, 1980.

Как отмечал Н.С.Тихонравов, в это время на основании «Откровения» Мефодия Патарского составлено было полное по годам изложение страшных событий, которые должны были ознаменовать конец мира<sup>34</sup>. 6935 (1427) годом должно было начаться тяжелое время: голод, печаль, нашествие злых иноплемеников. Царство царя Михаила распространится по всей земле. Привольно будет жить всякому, много будет золота и серебра. В следующем году родится антихрист, и будет от его рождения трус, какого не было прежде того времени, лютого и окаянного. Плач



поднимется по всей земле, на солнце и луне появятся знамения. «Увы, увы! (плачет предсказатель) Будет тогда нам грешным горе — беда великая!» В 6940-м (1432) г. останется только три года до пришествия Господня. Царство будет антихристово: в людях нужда великая, источники водные все высохнут, и начнут плакать небеса, солнце, луна и земля, как в златокованную трубу. В лето 6954-е (1446) сойдут на землю пророки и станут предсказывать страшное пришествие владыки Христа, Бога нашего; Илия пророк и Енох праведный будут обличать беззаконие и говорить антихристу: «Змей! Змей окаянный! Прельстил стадо Христовых овец». А он скажет: «Возьмем и побьем сех пророков; я — Христос Сын Божий, я — Сын Девы, я восстал из мертвых!» Схвативши пророков, антихрист убьет Илию и Еноха; и кровь их не пойдет никуда, но полежит на земле до Суда. Сойдут пред Судом ангелы, возьмут сатану, называемого антихристом, всех воинов его, всех прельщенных им и, связавши узами нерушимыми, ввергнут его со всеми его слугами в геенну огненную. В таком виде рисовалось последнее время благочестивым людям, начитавшимся предсказаний Мефодия Патарского. Помышляя о близких испытаниях и бедствиях, писатель приведенной статьи умолял своих читателей: «Не имейте веры словам антихриста, о бедные и страшливые человеки!»<sup>35</sup> К сожалению, Н.С.Тихонравов, описывая этот источник, не указал, где именно он его обнаружил, и найти источник пока не удастся. По всей видимости, это были чьи-то пометы на пасхальной таблице первой половины XV в.

Ожидания Страшного Суда на Руси в XV в. связаны были с многочисленными «правильными» расчетами, разброс между которыми мог достигать десятков лет. Кроме хорошо известных дат предполагавшегося конца света, были, конечно, и такие, о которых мы или ничего не знаем, или знаем лишь фрагментарно. В пасхалии 1677 г. сохранились два листа XV в., содержавшие пасхалию на 6965—6969 (1457—1461) гг. Приведем текст этого весьма знаменательного документа: «В лето 6967... боудет Рожество Антихристово. И боудеть в рождении его трус, таков никакоже николиже не бывал прежде времени того окааннаго, и лютого, и страшного. И будеть плачь велик тогда по всеи земли вселеньской. И в ты дни зри кроут Солнцю и Луне, и начноуть быти знамения в них, и гибости звезд на небеси, а плачь на земли. Оувы, оувы, будет нам, грешным, тогда горе, беда велика в ты дни и в лета сия. Зде страх, зде скорбь, зде беда велика! В распятии Христове сии кроут бысть [вот, видимо, основа расчета конца света. — А.Ю.], и сие лето на конци явися, в няже чаем всемирное твое Пришествие, о Владыко.

Оумножишася беззакония на земли, пощади нас, о Владыко»<sup>36</sup>. Г.М.Прохоров обратил внимание на одну запись в рукописном сборнике XV в., входившем в состав библиотеки Кирилла Белозерского<sup>37</sup>. В ней читается следующий текст под 6967 г. (1459): «Зде страх, зде скърбь, зде беда велика. В распятии Христове сий круг бысть, и се лето на конци явися, въ не же чаем Въсемирное твое пришествие. О Владыко! Умножися беззаконие на земли! Пощади нас! О Владыко! «Исполнь небо и земля славы твоя. Пощади нас!» Этот текст, но в несколько искаженном виде, был помещен в Софийской II и Львовской летописях: «Того же лета бысть Благовещение на Пасху. Писано в пасхалии: Братия! Зде страх, зде беда велика, зде скорбь немала, яко же в распятии Христове сий круг солнцу бысть 23, луны 13, сие лето на конци явися, во нь же чаем всемирное пришествие Христово. О Владыко! Умножишася беззакония наша на земли. Пощади, Владыко! «Исполни небо и землю славы твоя», пощади нас! «Благословен гряды во имя Господне». Блюдите убо, братия, известно, разумеите, кто хощети (быти) в то время, бежи и неверия: при нас Измаилы»<sup>38</sup>. Г.М.Прохоров справедливо допускает, что текст, о котором идет речь, довольно широко распространялся в XV в. в списках пасхалии и отдельно и способствовал росту... ожиданий конца света»<sup>39</sup>.

История библейская, пророческо-апокрифическая не существовала отдельно, ее сопрягали с собственным представлением о настоящем будущем. А.И.Плигузов отмечает, что тексты Мефодия Патарского включались в пасхалию на протяжении почти всего XV в. вплоть до 7000 (1491—1492) г.<sup>40</sup>

В одной пасхальной таблице XV в. находим предсказания последних событий за 22 года до наступления седьмой тысячи лет. Незвестный интерполятор обозначил *рубезжи*.

**6978 год (1469/70):** «начало цесарства антикристова». Гог и Магог будут царствовать и с ними 70 цесарей. При этом Магог называется «Пермьским». Бог разгневается на них: «хулы их деля да сег(о) ради цесаря греческаг(о) Михаила поострит на ня и въставит его и ть обратит лице свое на вѣсток и погубит агаряны в 14 лето цесарства своег(о) и ты потребит, а и чада их огне погубит». Упоминание греческого царя Михаила явно свидетельствует, что интерполятор использовал «Откровение» Мефодия Патарского.

**6990 год.** «Изиде Михаил цесарь в острова морския» сроком на пять лет. «Тогда вста Андралих цесарь, сын беззаконный и будет цесарь в Константине граде».

Последовательность фактов здесь произвольная — авторская. События из «Откровения» перемежаются с событиями из Жития Андрея Юродивого, — и все это вместе увязывается с «нашей» хронологией.

Царь Иоанн (о котором говорится в Житии Андрея Юродивого) будет царствовать 32 года. По окончании этого благополучного царствования наступит время иное. Царем станет Андралих. Он будет править три года. Это будет один из самых незаконных царей. По его приказу совершатся преступления, каких не было от Сотворения мира и не будет до конца его.

**6993 год.** «Посем встанет им цесарь... отметник Христов».

**6995 год.** «Посем встанет первый цесарь Михаил и цесарствовати имать лето едино». И при цесарстве его соберутся все святые и пойдут в Иерусалим к тому месту, «идеже стояста нозе Господа нашего Иисус Христа».

Этот фрагмент навеян «Откровением» Мефодия Патарского. Он будет царствовать только год. Он придет в Иерусалим на место, где стояли ноги Господа и отдаст ему свой царский венец и душу.

**6997 год.** «Посем встанут три юноши и цесарствовати имать в Константине граде 150 дни и по сих встанет жона Мондана от Понта: она будет цесарствовать в Царьграде «и при сеи потопит имать град».

**6997 год.** «Посем встанет антикрисст и цесарствовати имать в Иерусалиме полчетверта лета начен (от индикта) все лето и явиться Илия и Енох и стояти имут пред антикриссто [так! — А.Ю.] три лета, обличая его».

Илия и Енох, согласно «Откровению» Иоанна Богослова, будут проповедовать слово Божие, разоблачая антихриста, и будут им убиты: «И когда кончат они свидетельство свое, зверь, выходящий из бездны, сразится с ними; и победит их и убьет их. И трупы их оставит на улице великого города, который духовно называется Содом и Египет, где и Господь наш распят» (Откр. 11. 7—8). Но в конце концов антихрист будет побежден во Втором Пришествии Христа.

**6999 год.** «Се же есть последнее лето седмыя тысящи».

**7000 год.** «Конец седмые тысящи, доселе оуставиша святии отци наши держати паскалию до лета седмотысящнаго. Неции же глаголят: тогда ж будет Второе пришествие Господне. Глаголет же святые евангелист Марко: о дни том и о часу никтоже не весть ни ангели небесныя, ни Сын, токмо Отец, Отец един, слава Тебе Господи створшему вся, не отверзи нас от своего лица, но изволи помиловати нас вскресенья ради».

В 1492 г. Второго Пришествия ждали особенно трепетно. И в разное время. Некоторые были уверены, что оно последует в марте. Ведь в марте месяце был создан Адам, иудеи освободились от египетского плена, произошли Благовещение и смерть Спасителя. Значит, в марте будет и кончина мира<sup>41</sup>. Тяжелой была ночь с 25 марта 1492 г. Люди ждали, что вот-вот раздастся всемирный звук трубы архангелов Михаила и Гавриила...

И все же счет времени шел уже в основном по сентябрьскому стилю, а потому многие связывали конец света именно с сентябрем. Срок этот был ограничен: между 12 июля 1492 г. и 27 января 1493 г., когда «с недели мытаря и фарисея начинался очередной пасхальный цикл 7001 лета»<sup>42</sup>.

Итак, идея конца света не воспринималась отвлеченно и кардинальным образом повлияла на формирование ценностных ориентаций людей. Именно в это время ожиданий конца света создается Русское государство и возникает государственная символика. Важнейший элемент этой символики — изображение на печатях ездоца, покоряющего змея копьём.

### Загадка государственного символа

Историческая наука добилась значительных успехов в изучении государственной символики<sup>43</sup>. Но по-прежнему загадка — само это изображение всадника (ездца), закрепившегося в качестве символа Русского государства в конце XV в.

Как известно, современники были убеждены в том, что на коне изображен сам царь<sup>44</sup>, хотя не приводилось никаких прямых объяснений того, почему так следует считать. Известный публикатор рисунков древних русских печатей, Ф.Бюллер, недоумевал: «...царь никогда бы не позволил изобразить себя полуодетым!» Впрочем, он же допускал, что «история о самом царе на коне в виде римского воина возможна только как фикция, метафора, аллегория православного монарха, поражающего неверных»<sup>45</sup>. Однако это допущение также не объясняет истоков семантического наполнения образа ездоца. Отсутствие поясняющих текстов, исходящих от самих современников, создает «вакуум», который заполняется уже искусственно. В новейшем обобщающем труде по истории печатей, утверждается, что «культ св. Георгия трансформировался в культ воина-защитника и борца со злом». Московские князья, по мысли Н.А.Соболевой, переносили на себя «не только одеяния Георгия-воина, но и его внешний вид»<sup>46</sup>.

Однако обращение к текстам легенды о «чюде» св. Георгия не делает понятным тот символ, который мы встречаем на первых русских печатях. Суть легенды заключается в том, что дракон был укрощен молитвой, обращением святого воина к помощи Бога, силой которого чудовище превращается в безропотное существо, лижущее ноги Георгия-победоносца. Царь, отдавший свою дочь дракону, был язычником, гонителем христиан, не знавшим истинной веры. Георгий приводит укрощенного змея в город и говорит: «Веруете ли всем сердцем в Господа нашего Исуса Христа, Сына Божия, то оубию змия сего; аще же не веруете, то пушу на вас кровопивца сего». Увидев это «страшное чюдо», люди высказались за принятие крещения. Георгий отрубил голову мечом уже укрощенному дракону, существу покорному<sup>47</sup>. Никаких данных о том, как именно этот «текстуальный» образ св. Георгия «трансформировался» в «защитника добра от зла», Н.А.Соболева не приводит.

Иконографический материал также не способствует решению проблемы, поскольку недостаточно еще изучено то, какими письменными текстами или устными преданиями пользовались художники и как именно иконографический образ св. Георгия воспринимался современниками первых русских государственных печатей.

Кроме сказаний о «чюде» св. Георгия, до нас дошли также письменные предания о мучениях этого святого... Император Диоклетиан мучил христиан, а трибун из Каппадокии, только что похоронивший мать, объявляет себя христианином. Император пытается его переубедить, но неудачно. Тогда Диоклетиан приказывает вогнать его в тюрьму, но копыя стражников, касаясь тела Георгия, гнутся, точно они оловянные. В темнице Георгия заключают в оковы и на грудь кладут огромный камень. На другой день его привязывают к колесу, утыканному мечами, и раздирают тело. Считая Георгия умершим, император смеется над христианами и уходит, чтобы принести жертву языческим богам. В этот момент голос с неба ободряет Георгия, на землю спускается ангел и обнимает мученика. При виде чуда воскрешения многие уверовали в Христа, за что и были казнены императором, который приказал затем бросить Георгия в ров с негашеной известью. Когда на третий день решили достать из рва кости Георгия, с большим удивлением обнаружили его живым. Святого и дальше подвергают мучениям: надевают разоженные, утыканные гвоздями железные сапоги, бьют его палками по устам. Диоклетиан приглашает мага Афанасия, который дважды дает Георгию яд. Афанасий предлагает, чтобы Георгий воскресил тело умершего — и воскресший припадает к ногам Георгия, объявляя себя христианином. Позже и маг обра-

щается в христианство. Диоклетиан приказывает казнить воскресшего и мага Афанасия, а Георгия сажает в тюрьму. Святой исцеляет многих, а явившийся ему Христос ободряет его дотерпеть до конца... Перед казнью Георгий умоляет Бога простить его мучителей... В одном из вариантов предания мучителем Георгия назван персидский царь Дадриан с 70-ю царями. — См.: *Киричников А. Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды.* Спб., 1879.

Иконописцы едва ли ограничивались только легендой о «чюде». Переосмысление этого образа могло осуществляться на основе контаминации разных текстов, традиций и т.д.

Большое затруднение возникает, когда исследователь не замечает, что всадник на коне, поражающий конем змея, — лишь определенная форма, которая в разных обстоятельствах может вмещать разное содержание. Например, в такой же форме — и параллельно — изображался не только Георгий-победоносец, но и архангел Михаил, который действительно считался покровителем династии Калитичей. Его изображение в лицевых апокалипсисах просто поражают сходством с государственной символикой. Зло не существовало в то время вне религиозных представлений как зло онтологическое, зато хорошо известно, с каким злом вступал и вступит в борьбу Михаил архангел. Так почему бы не сказать, исходя из совпадения изображений, что в государственной символике отразился образ этого небесного воина?..

Распространенность символической формы не путала средневековых людей, — об этом свидетельствует история скульптурного изображения св. Георгия на Фроловских воротах. Одно из первых сообщений об этом изображении содержится в Ермолинской летописи. Под 1464 г. помещена запись, что в Москве «поставлен бысть святыи великии мученик Георгии на воротех на Фроловьских, резан на камени, а нарядом Васильевым Дмитреева сына Ермолина». Через два года Ермолин поставил скульптуру св. Дмитрия Солунского «изнутри города». Н.А.Соболева обратила внимание, что «образы двух святых воинов, наиболее почитаемых на Руси, как бы защищали въезд в Кремль. Фигуры именно этих двух святых воинов, едущих навстречу друг другу, с одинаковым оружием, часто с копьями, хорошо известны не только в византийском мире, но и в регионах, включаемых в сферу византийского влияния»<sup>48</sup>. Допустим, что св. Георгий в скульптуре, защищающий «святые ворота» Кремля, и есть гербовый символ России. Тогда почему же в 1491 г., когда итальянцы Пьетро Солари и Марко Руффо ра-

зобрали старую Фроловскую башню, чтобы построить новую, с нее были сняты скульптуры упомянутых святых? Почему св. Георгия перенесли в находившийся рядом с Фроловскими воротами Вознесенский монастырь? А в XVII в. поместили статую в каменную церковь св. Михаила Маленна, превратив ее в киотную икону?...<sup>49</sup>

Можно было бы, конечно, сразу обратиться к монетам XVI в., на которых изображался всадник, но из-за непреодолимых технических трудностей разобрать необходимые детали на этих изображениях невозможно. Это во-первых. А во-вторых, обращает на себя внимание **изначальная нетождественность символических образов на монетах и печатях**. При Василии III на монетах изображался великий князь с мечом, впоследствии же (после денежной реформы 1534 г.) великий князь изображался с копьем, тогда как на государственных печатях в руках государя **никогда не было меча**.

Иными словами, у каждого содержательного типа изображения — своя внутренняя история становления символа. Соединять разные смысловые традиции только потому, что обнаруживается у них сходная форма, значит считать, например, что нет никакой разницы между функционально сходным головным убором правоверного мусульманина и религиозного еврея.

### Семантика образа

Итак, обратимся к изучению семантики образа ездоца как символа Русского государства в древних изображениях на печатях. Как ни парадоксально, образ этот не описан с содержательной стороны. В историографии существует тенденция считать толкование сюжетов, встречающихся на печатях, представляющим интерес «лишь с точки зрения осмысления художественных представлений эпохи и вкусов владельца печати», а потому они не могут быть поставщиком «социальной информации», как монеты. На самом же деле для мышления средневекового человека не существует «праздных», нейтральных с точки зрения мировосприятия изображений, выполняющих исключительно эстетическую функцию. «Всякое изображение несло несколько смыслов, каждый из которых имел, видимо, функциональное назначение. При историко-ведческом анализе печатей наиболее существенными представляются как раз символическая и аллегорическая интерпретация изображений»<sup>50</sup>.

В западноевропейской историографии существуют сфрагистические классификации, согласно которым образы и сюжеты можно подразделять на репрезентативные, нарративные и символические. К репрезентативным относятся изображения Вседержителя, Богородицы, святых, земных и светских правителей<sup>51</sup>. Нарративные представляют собой изображения, сюжетики которых «восходит к литературным источникам, в результате чего печати воспроизводят сцены религиозного содержания, сцены борьбы людей и зверей, охоты, противоборства с чудовищами»<sup>52</sup>. К символическим изображениям относят, прежде всего, знаки и эмблемы. Изображения всадника на государственных печатях имеют, конечно, нарративный характер — значит, следует «основу сюжета искать в литературных памятниках»<sup>53</sup>.

Итак, попробуем восполнить пробел и дать характеристику внутреннего содержания композиции, в которой ездец вступает в противоборство со змеем, чтобы по возможности увидеть в этом и литературные источники<sup>54</sup>. На данном этапе важно раскрыть общую динамику главных изменений в изображениях, которые фиксируются и изучаются нами на протяжении времени с конца XV в. до правления Алексея Михайловича включительно. Для анализа привлекаются подлинные печати документов, хранящихся в Древлехранилище РГАДА<sup>55</sup>. Указанный комплекс материалов вполне репрезентативен.

Рассмотрим отдельно изображения всадника, коня и змея, а затем проследим отношения между этими фигурами в единой композиции.

1. *Всадник*. На первых печатях (1497, 1504, 1514, 1526, 1542 гг.)<sup>56</sup> он в княжеской шапке, доспехе, к которому прикреплен плащ. Видимо, со второй половины XVI в. в качестве головного убора и символа власти утверждается корона; ее можно видеть на печатях 1584, 1621, 1627, 1658 гг.<sup>57</sup> и др. Доспехи в основном пластинчатые. Необычный доспех на печати 1621 г.: судя по всему, на доспехе изображен крест, хотя полной уверенности нет, ибо это место на печати затерто. Обычно всадник держит в двух руках копье; это особенно хорошо видно на печатях 1542, 1621 гг.<sup>58</sup> Но на печати 1627 г.<sup>59</sup> также отчетливо можно увидеть, что всадник в левой руке держит повод, а в правой — копье.

2. *Конь*. На печатях видно, что конь слегка присел на задние ноги и поднял передние. Рот его то закрыт (1497, 1504, 1621 гг.), то открыт (1526, 1542, 1577, 1584, 1627 гг.). В первых печатях 1497 и 1504 гг., кроме седла и узды, других убранств коня нет. Пышность этих убранств стремительно нарастает к концу XVI в. На печати 1584 г. вид-



ны пахви, паперсть, но особенно богато убранство коня на печатях 1621, 1627, 1658 гг.: здесь изображаются высокие задние луки седел, тебеньки, паперсти, пахви, наузы, поводные цепи.

3. *Змей*. На всех печатях змей имеет две ноги, крылья, птичью голову с клювом, два рога. На первых печатях (1497, 1504 гг.) обозначено, что левое крыло более приподнято, чем правое, но они оба все же параллельны телу. Головы змей большие. Ясно видно жало. Хвосты раздвоены.

На печати 1514 г. хвост либо крученный, либо раздвоенный — сказать затруднительно. Птичья голова большая, с клювом.

На печати 1526 г. хвост явно раздвоен, у змея большая голова, два рога, очень большой передний клюв, длинное жало, достающее левую переднюю ногу коня.

На печати 1542 г. неясно, повернут хвост или раздвоен. Рога изображены таким образом, что в результате возникает явный контур уха: кривые линии сходятся в одной точке. Голова большая, птичья, видны глаза. Пасть широко открыта. Четко обозначено жало.

На печати 1577 г.<sup>60</sup> видно, что у змея раздвоенный хвост. Вновь — два рога замыкаются так, что возникает контур уха. Судя по всему, подобная двусмысленность входила в задачу художника. Птичья голова — большая, с клювом и явно обозначенными большими глазами.

На печати царя Федора Ивановича, 1584 г.<sup>61</sup>, два кривых рога на птичьей голове змея дают прежнюю конфигурацию, напоминающую ухо. Хвост змея явно раздвоен.

На печати Лжедмитрия I, 1605 г.<sup>62</sup>, значительно поврежденной, видно, что менялся облик змея: птичья голова с клювом и двумя рогами изображается маленькой.

На печати 1621 г. у змея очень тонкая шея, очень маленькая голова, так что едва видны рожки и совсем не видно жала. Клюв — острый, созразмерный голове, а потому небольшой. Крылья змея явно подняты вверх, как будто он собирается взлететь. Хвост изображен так, что не совсем ясно: то ли он по-змеиному извивается, то ли раздвоен. На лапах — когти.

На печати 1627 г. у змея хвост не раздвоен, очень длинный, крылья сильно подняты вверх, на тонкой шее маленькая голова с двумя рожками, обращенная в сторону всадника. Клюв — другой конфигурации, «петушиной»; его завершение обращено вверх, а не вниз, как обычно. Такая же композиция — на печати 1658 г.<sup>63</sup>

4. Основой композиции ранних печатей является изображение схватки. Главный ее элемент: змей вот-вот ухватит коня за пятку левой передней ноги, и в этот момент наносится удар (см. цветную илл.). Эта композиция меняется. По крайней мере, на печати Федора Ивановича 1584 г. мы видим, что змей уже не угрожает пятке коня, хотя на печати Ивана Грозного 1577 г. схватка изображалась еще традиционной. На печати царя Михаила Федоровича 1627 г. композиция обретает новое смысловое содержание: голова змея повернута в сторону всадника; показано, что копье, удар которым обычно наносился в «шею» змея, попадает теперь в пасть и выходит наружу. Такое же изображение на печати 1658 г. — видно, что изменение это не случайно, а закономерно и концептуально.

Понять многие из этих выявленных особенностей невозможно, не включаясь в систему представлений современников, в их ценностные ориентации. Русские люди с трепетом ожидали завершения всей мировой истории в 1492 г., который как семитысячный год от Сотворения мира считался последним. Объяснение государственной символики логичнее искать в тех источниках, которые отражают это умонастроение...

Во всех редакциях «Откровения» Мефодия Патарского можно найти главный драматический фрагмент, рассказывающий о том, что, когда греческий царь Михаил отдаст свой венец Богу, наступит время, когда не будет власти вообще. Но явится человек, который своими чудесами заставит поверить ему многих людей, — они увидят в нем мессию<sup>64</sup>, избавителя. В первом славянском переводе читаем: «И тогда разидеться всяка власть и старейшинство». Так должно быть по пророчеству патриарха Иакова.

В 49-й главе книги Бытия говорится о том, что призвал Иаков сыновей своих и сказал: «Соберитесь, и я возведу вам, что будет с вами в грядущие дни» (Быт. 49. 1). В речи патриарха содержались благословление двенадцати коленам Израилевым и предсказания о «последних днях». Обращает на себя внимание то, что Иуде уготована необычная судьба, — его колено царственное. В трудах отцов церкви пояснялось, что благословение, данное Иуде, таинственно предзнаменовало все, что относится к Христу. Особый интерес представляет и то, что сказал Иаков о Дане, своем сыне от наложницы: «И да будет Дан змий на пути, сидяй на распутьи, оугрызая пята конску: и падет конник вспять, спасения ждый Господня» (Быт. 49. 17—18)<sup>65</sup>. В синодальном переводе змей определяется аспидом, что соответствует и древнерусской традиции (см. ниже).

### Источник

Человечество вступит на свой последний путь, искушаемое антихристом. Читаем дальше в первом славянском переводе «Откровения»: «...сынъ пагоубный раждается от племени Данова по пророчеству Иякова патриарха, еже речъ: «Видехъ змиа лежаща на путии имоуша конь за петоу, и седе конь на заднюю ногу, жды избавлении от Господа». Что есть конь? Истинная вера праведныхъ. Пета же что? Последни день. Да иже боудеть тыгда свытыи тако на кони седеше на вере приходити начноуть на сына пагубунааго и хапати [змея. — А.Ю.] начать конь, рекше блазнитыи начать [соблазнять начнет. — А.Ю.] верные въ последние днии лъжами своими зынаменыи и чудотворении»<sup>66</sup>. Начнет антихрист исцелять хромых, глухим возвращать слух, слепых делать зрячими. Солнце превратит в тьму и месяц в кровь. Сами знамения и чудеса будут такими, что только избранным Божиим будет дано устоять от натиска этого мирового зла.

Во втором славянском переводе «Откровения» читаем: «Змии при пути седеи на стъзех, хапле пету коню и паднеть всадникъ спасение ождае Господне». Символическое толкование образов здесь в целом такое же, как и в первом переводе, хотя имеются и дополнительные штрихи: «Конникъ оубо есть истинна и благоверие праведных, пета же последнии день. И тогдашнии святии въ время оно [определялось в тексте седьмым тысячелетием. — А.Ю.] на коне истине въседшеи вере оухаплени боудут от змиа сиречь от сына погыбели, въ петоу въ последнии день...»<sup>67</sup> В интерполированной редакции повторялась версия первого славянского перевода<sup>68</sup>.

Возникший образ, как видим, глубоко символичен. Каждый элемент (конь — образ веры; всадник — святой на коне; пята — «последний день») несет в себе особый смысл. Заметим попутно, что само реальное убранство коня имело глубоко символическую основу. На передних и задних луках царских седел изображалась вполне определенная символика — двуглавый орел, единорог, лев, ездец, покоряющий копьем змея. Известен покровец второй четверти XVII в., на котором был вышит двуглавый орел с ездецом на коне в центре. Изображения двуглавого орла присутствовали на подножных пластинах стремян, на золоченых решмах, украшавших переносицу коня, на золоченых чекмах наузов, отличавшихся особой красотой благодаря кистям, сделанным из пряденого золота, серебра и жемчуга<sup>69</sup>. Изучая символику Толстовской Псалтири XI—XII вв., Л.С.Ковтун

обратила внимание на то, что узда олицетворяла собой «евангелье»<sup>70</sup>. Усиление торжественности в убранстве коня, видимо, соответствовало реальному повышению статуса Русской церкви в конце XVI в., ставшей из автокефальной митрополии самостоятельной патриархией (1589 г.).

В святоотеческой литературе образ змея распространился не только на дьявола, но и на антихриста<sup>71</sup>. Произошло это отождествление и в силу особой популярности пророчества Иакова, и потому, что антихрист — сын дьявола, а значит, во всем ему подобен, и прежде всего в способности прельщать людей. В одном из сказаний об антихристе, которое традиция приписывала Ипполиту Римскому, находим даже рассуждение на эту тему: «...будет Дан змия на пути, угрызая скотску, змия бе есть сам диавол, иже прелести Еву в раи во образ змии. Глаголется же и антихрист — змий, понеже имать имети всего диавола в себе, прелщати род человеческ, яко же от рода Данова родится антихрист»<sup>72</sup>.

Согласно «Откровению» Мефодия Патарского, родится антихрист в Хоразине, вскормлен будет в Вифсаиде, а воспитан в Капернауме. По другим сведениям, он придет из Вавилона. Он будет во всем подобен Христу: «От колена Иудова раждается Христос, сице от колена Данова родится антихрист... По въсему бо уподобитися хошет льстец Сыноу Божию; лъвь Христос, лъвь и антихрист, явися Христос агнец, и ть явится яко агнец, в нятр сыи волк, обрезан Спас в мире был, ть подобне обрезань будет, посла Христос апостолы в вся языки и ть подобне послет лъжныя апостолы, съвъкупи растояенныя овця Спас, и ть подобне съберет расточенныя люди, даст Господь знамение иже в него верующим чьстныи крест, и ть подобне даст свое знамение, в образе челоуечи явися Господь, и ть подобне в образе челоуечи изыдет...»<sup>73</sup>

В.Истрин опубликовал в свое время замечательно интересное апокрифическое сказание об антихристе в списке XVI в. Называется оно: «От книги глаголемыя Тефологии сие совокупление вкратце избрано о антихристе»<sup>74</sup>. В этом сказании — символический портрет антихриста: описывается его внешний вид и даются пояснения. Обратимся к тексту этого весьма ценного источника: «Дан будет змии *колубер* на пути *кераст* на стези хапаяи пятау коньску, да падет всадник его вспять. Сия словеса протолкована в книге глаголемой совокупление тефологии сице. Оудобне уподобляя антихриста змию глаголемому керасту, понеже тои змии сицево естество имать, еже стрезеть яздящи людии, и имать четыре роги яко овни, едином же рогом уязвляеть животна и челоуека, другими же роги творит иныя пакости ихже мно-

го нарисовати. Такжеже уподобляет антихриста змию колыберу сеп ради, понеже тои любит от урожения быть под сению — сего антихриста дела попущения также всюду по темнете и по неправде прострутся». Четыре рога — символ четырех путей, дорог, на которых путник ждет опасность; это образ вездесущности последнего зла: «И якоже змии кераст своими четырьми роги пакости творит, тако и антихрист пакости начнет творити на четырех путех. Призовет и губит люди четырьми чинми — добрым учением вещанием и многими великими знамении и дары и великим богатством, четвертое же великими муками яже возложит на нехотящая ему веровати...»<sup>75</sup>

Основанием символично-геральдического образа послужил вид некоторых реальных змей: аспид, к семейству которого относят (и, возможно, относили в древности) кобру, явно обладал большой головой, а кераст (*Vipera cerastas*) — двумя рожками<sup>76</sup>. Нас не должно смущать то обстоятельство, что в сказании упомянуто четыре рога: символическое значение их соотносилось, как уже упоминалось, с обозначенной еще в библейском предании функцией змея подстергать людей. Акцент усилен на производимом зле, а не на реальной форме того змея, которого обозначили керастом<sup>77</sup>.

Как отметила О.В.Белова, «связь науки средневековья с богословием определила характер значительной части произведений, отразивших воззрения славянских книжников на природу и представителей животного мира. Эта область мироздания рассматривалась прежде всего в связи с идеей Божественного творения и соответственно подвергалась символическому истолкованию. Целью символично-толковательных сочинений о природе было не столько дать исчерпывающие сведения о природных объектах, сколько истолковать их свойства в приложении к церковному учению или к нравственной стороне человеческой жизни»<sup>78</sup>.

Средневековые люди наделяли животных мифологическими чертами и верили в их сущую подлинность. В природе животных они видели природу души, а потому создавали свой особый — символический мир живого и сущего. В основу толкований животных была положена мысль, высказанная в «Физиологе», что «двояко каждое творение, хотя бы в нем предполагали зло, но и добро обретается». Лев, воскрешающий мертвых львят, означает Воскресение Христа, но образ льва выражает идею земной власти; страус, забывающий свои яйца в песке — образ губительной безответственности, но в то же время — идеальное воплощение созерцательного одиночества в пустыне; ночная птица сова — символ ду-

ховной слепоты, а также дух созерцания; змея — воплощенное зло и одновременно символ мудрости<sup>79</sup>. Аспид в древнерусской культуре мог олицетворять собой не только антихриста, но и распятого Христа<sup>80</sup>.

### Аспид

Считалось, что аспид — это змея «крилата», у нее **птичий нос и две ноги**<sup>81</sup>: «аспид есть животное двоножное имать крила и лицом подобен есть якоже змии великии: обаче есть **ширьшая глава** его. Имае же и хвост великии, яко же змием и имать злый яд»<sup>82</sup>; «а иные глаголют аспид змей, невысоко летает, аще ли бы высоко летал, то был... погубил всю страну, где живет»<sup>83</sup>. Помимо аспиды в источниках упоминаются и керасты как огромные змеи: «...ина змия народитца из яйца, а яйцо что гусиное. И бывает длиною в 16 аршин, а кожа на ней что оу ящуре, неймет ей некоторое оружие железное, а языка оу ней нет, а живет в реке и з берегу человека и скотину и зверя хватает и пожирает»<sup>84</sup>. В целом эти представления были характерны и для западного средневековья<sup>85</sup>.

Итак, на древнейших великокняжеских печатях мы видим в символическом виде змею, или аспиды-керасты<sup>86</sup>. Аспид-кераст, хватавший коня за пятку, олицетворял собой антихриста.

Кроме аспиды обыкновенного, был еще и аспид глухой. Ему приписывались особые свойства. «Аспиды есть змия крилата, **нос имеет птиче и два хобота**, а в кое земли вселится, ту землю пусту учинит, живет в горах каменных, не любит же трубнаго гласа»<sup>87</sup>. Почему же у этого аспиды два хвоста («хобота»)? «Аспиды оуши свои затыкает, абы не слышати гласа обавнича»<sup>88</sup>, т. е. заклинателя. Аспид глухой — существо гневное: «Ходя семо и овамо от гнева своего влагае хвост свои во ухо свое отравляется»<sup>89</sup>. Аспид сам себя убивает от гнева, ибо вкладывая хвост в уши, он отравляет себя ядом, который содержится в хвосте. В одном лицевом сборнике первой четверти XVII в. О.В.Белова обнаружила миниатюру, изображающую глухого аспиды: у него птичья голова, загнутый клюв, змеевидное тело, которое завершается раздвоенным хвостом, уши; четко обозначены крылья и когтистые лапы<sup>90</sup>. Изображения глухого аспиды встречаются и в средневековых бестиариях<sup>91</sup>; змей припадает одним ухом к земле, другое закрывает хвостом, чтобы не слышать пения заклинателя, вызывающего его из норы. О таком аспиде писал А.М.Курбский в послании Вассиану Муромцеву в 1562 г. (см. ниже). В сочинениях западноевропейских авторов образ аспиды уподоблялся то грешнику, не внимающему Божественному слову, то самому дьяволу<sup>92</sup>.

\* Глухой аспид осмысливался символически; в древнерусской культуре его отождествляли с образом дьявола, но им обозначали также иудеев, не принявших спасительного Божественного слова: «Июдеом же проповеда Моисей, они же не вероваша Господу Богу рождшуся от Девы Мария. Такожде затычет уши свои и очи, да не слышат гласа Господа нашего Исуса Христос(а)»<sup>93</sup>; «сему аспиду уподобишася жидове, от зависти бо не терпяще душеспасительнаго поучения слышати затыкаху уши своя... яко аспид глухнии затыкая и уши свои»<sup>94</sup>.

Геральдический образ змея иногда совмещал в себе семантику аспидо-глухого и кераста (рогатой гадюки) — вот почему художники, изображая рога, создавали своеобразный контур, очень напоминающий ухо. Особенность образа змея заключалась в его многозначности. Например, у художника (и заказчика) был выбор — показать рога или ухо. Рога — более нейтральный знак, чем ухо, обозначение которого усиливало то, что изображен именно аспид глухой. Так, на золотой булле 1514 г., привешенной к известному договору Василия III с императором Максимилианом, видно, что на голове змея, имеющего раздвоенный хвост, явно изображено ухо<sup>95</sup>.

Заключение договора с Империей в 1514 г. было связано со многими важными обстоятельствами. Василий III совершил второй и неудачный поход против Смоленска, принадлежавшего тогда Великому княжеству Литовскому, и теперь готовился совершить третий, которому суждено было войти в историю как триумфальный успех русской армии. Тем временем резко ухудшились отношения Габсбургов с Венгрией и Польшей. Император Максимилиан претендовал на венгерское королевство. В Венгрии усилилась национальная партия, интригами которой удалось устроить брак между дочерью короля Владислава Анной и одним из магнатов Венгрии Иоанном Заполя. Эта партия также устроила брак польского короля Сигизмунда I с сестрой Иоанна Заполя, Варварой. Польша оказалась втянутой в антигабсбургскую коалицию. Максимилиан, чтобы заставить Польшу отказаться от планов поддержки национальных стремлений венгров, решил составить свою — антипольскую — коалицию, в состав которой планировалось включить Данию, Саксонию, Бранденбург, Тевтонский орден и, конечно, Россию — злейшего врага Польши<sup>96</sup>. Для создания коалиции и привлечения в нее Ордена и России, со специальной миссией был направлен Георг фон Шнитценпаумер. Он сначала побывал в Кенигсберге у гротсмейстера Ордена Альбрехта, а затем, в начале февраля 1514 г. прибыл в Моск-

ву<sup>97</sup>. 4 августа 1514 г. был заключен договор, согласно которому обе державы вступали в союзнические отношения, признавались права России на Киев, украинские и белорусские земли, обе стороны обязывались быть заодно против общего врага — Польши<sup>98</sup>. «И мы имеем быть на нашего неприятеля Зигимунда короля Полскаго и великого князя Литовскаго в соединении», — говорилось в заключенном договоре<sup>99</sup>. Тот геральдический акцент, который мы находим в изображении на золотой булле, свидетельствует, видимо, о фиксации русской стороной глубины религиозных расхождений. Не исключено, что подобным образом выражалась идея, что католики, *подобно иудеям*, не слышат Божественного слова.

Изображение того, как аспид-кераст пытался ухватить коня за пятку, явно отвечало духу времени, — ведь ожидания Второго Пришествия и Страшного Суда осознавались как единственная из возможных реальностей будущего. На рисунке золотой буллы 1517 г., опубликованном Ф.Бюллером<sup>100</sup>, но, к сожалению, еще не проверенном на аутентичность<sup>101</sup>, видно, как змей не только угрожает левой передней ноге коня, но и буквально ухватил ее. В этом нет ничего невозможного, поскольку по подлинным печатам видно, что жало змея в некоторых случаях касается пятки коня...<sup>102</sup>

### Предсказания в Западной Европе

Близость развязки земной истории ощущали не только на Руси<sup>103</sup>, но и в Западной Европе. В ней распространилось предсказание астрологов, что в 1524 г. от Рождества Христова и 7032 г. от Сотворения мира будет конец света: «Будет в то лето вселенныя странам и царством, и областем, и обычаем, и градом, и достоинствам, и скотом, и белугам морским, вкупе всем земнородным... пременение и изменения, и преиначение, и потемнение в то лето, не узрится солнцу и луне...» Это — точный пересказ предсказания на 1524 г., опубликованного в «Новом альманахе» И. Штефлера и Я. Пфлауме в 1513 г. в Венеции и переопубликованного в 1518 г.<sup>104</sup>

Помимо всего прочего, первые изображения на русских печатах и буллах несут в себе информацию о той роли, которую должен играть православный государь православной державы в последнее время. Филофей, монах Псковского Елеазарова монастыря, как известно, ответил в своем послании псковскому дьяку Мисюрю Мунехину на распространившийся прогноз конца света в 1524 г. и опроверг взгляды немец-



кого врача и астролога Николая Булева, утверждавшего, что первенство в христианском мире принадлежит католическому Риму.

Филофей обосновал мысль о переходе функции опоры христианства от первого Рима к Царьграду, а затем к России — Третьему Риму<sup>105</sup>.

Среди этапов, которые способствовали такому пониманию себя в мире, можно отметить непростую историю самой Русской церкви, которая начиная с 1448 г. стала автокефальной, т.е. в организационном отношении самостоятельной по отношению к Константинопольской патриархии, пошедшей на заключение в 1439 г. Флорентийского соглашения с католиками, в результате чего признавалась верховная власть папы римского и догматы католической церкви. События падения Византии еще больше усилили в русском обществе чувства особой избранности и богоспасаемости. Россия не есть ни «первый Рим», ни «Греческое царство». Она наследует неразрушимое Ромейское царство, то, в котором и возникла христианская церковь как таковая. Третий Рим — аллегория, имеющая эсхатологическое содержание, и вместе с тем обоснование автокефалии Русской церкви. — См.: *Церковь, общество и государство в феодальной России*. Сб. статей. М., 1990.

Итак, кто же поражает копьем змея? Современному человеку не легко настроиться на символическое восприятие действительности, а именно таким оно было в средние века. Копье — не буквально оружие, а символ конечной судьбы мирового зла. Впрочем, следует кое-что уточнить. В первых печатях изображается, судя по всему, не копье, а царский жезл или скипетр<sup>106</sup>. На это указывают два важных обстоятельства. Во-первых, ни в одной ранней печати не найти главного признака копья — его острого наконечника. В печати 1542 г.<sup>107</sup> также нет еще этого наконечника. А между тем скипетр упоминается в определенном контексте в «Изложении пасхалии» 1492 г. митрополита Зосимы. Этот контекст дает основания предполагать, что изображался именно жезл. Зосима писал: «И предасть ему [великому князю Ивану III. — А.Ю.] Господь Бог скипетр, непобедимо оружие на вся врагы, и неверныя покори под нозе его, и вся съпостаты предаст ему Господь Бог в руце его». Описанный образ великого князя явно перекликается с символикой государственной печати: ведь современники были абсолютно уверены, что изображен на печатях «сам царь»<sup>108</sup>. Во второй половине XVI в. скипетр трансформируется в копье, и потому на печатях конца века<sup>109</sup> уже можно видеть именно *копье, с острым наконечником*, пронзающее тело змея. Не исключено, что эта смена функ-

ций как-то связана с тем, что сразу после взятия Казанского ханства скипетр стал особым символом царской власти, изменившись при этом по форме.

### Прототип

То, что «сам царь» изображен на коне, весьма симптоматично. Разумеется, речь не шла о буквальном понимании образа царя, а опять-таки — о символе государственной власти. И тут, вероятно, следует вернуться к образу царя-победителя, который был раскрыт в «Откровении» Мефодия Патарского. Греческий царь стал олицетворением противостояния злу вплоть до Второго Пришествия Христа. Греческий царь, заметим, поставляется на царство ангелами и передает свою земную власть самому Богу.

В.Истрин обратил внимание на любопытный текст сказания о царе Михаиле, дошедший до нас в позднем списке. Он интересен своей контаминацией разных легенд, содержание которых объединяется личностью греческого царя-победителя. По этому сказанию, царь Михаил выводится из рода «нагомудрецов», о которых рассказывается в апокрифах, и в частности в «Александрии».

Греческий царь рисуется в упомянутом сказании как святой, безгрешный и праведный: «А встанет царь отрок отроков Маковицких, идеже близ рая живяху, Адамови внуци: безгрешнии же соуть всии человецы, а (не) носят одеяние, но яко родишися тако и хождаху, не укрывашеся наготу свою»<sup>110</sup>. Представление о том, что всадник может быть голым (или полуголым) скорее всего и было связано с этим мотивом безгрешности, о котором говорит сказание. Семантика голого тела в таком аспекте не могла испугать русского средневекового человека, и ее уж никак нельзя назвать «легкомысленной». В этой связи обращает на себя внимание то, что в западноевропейских изданиях книги Сигизмунда Геберштейна рядом с портретом Василия III, сидящего на троне, помещался гербовый щит с изображением раздетого всадника в виде Геркулеса в развевающемся плаще; на офорте А.Хиршфогеля 1546 г., где показан был едущий в санях Герберштейн, помещался в числе прочих русский герб с изображением обнаженного человека, поражающего змея<sup>111</sup>. При всей возможной неточности в передаче информации о печатях синхронные западноевропейские источники все же отражают, как нам кажется, некую первичную семантику государственного символа<sup>112</sup>.

Падение Византии, напомним, было предсказано «Откровением» Мефодия Патарского. Наследницей Византии стала Русь, и центр пра-

вославия переместился в Москву. Русский великий князь и государь олицетворял собой богоспасаемую территорию. Именно эта идея имела большое значение для сознания современников и, в конечном счете, была положена в основу геральдического образа. Наследниками греческих царей становились русские государи. Это не столько политическая, сколько этноконфессиональная претензия.

Идея Третьего Рима, как известно, впервые была ясно сформулирована старцем Филофеем. Своеобразным предтечей Филофея был митрополит Зосима, который в уже упомянутом «Изложении пасхалии» провозгласил великого князя «новым царем Константином», а Москву — «новым градом Константина»<sup>113</sup>. «Изложение пасхалии» (1492 г.) — это *первый литературный памятник*, в котором прямо идет речь о перенесении на Москву прежнего значения Византийской империи, о чем справедливо писали Н.А.Казакова и Я.С.Лурье<sup>114</sup>. Важно подчеркнуть, что Зосима этот перенос связывал с «последними летами»<sup>115</sup>. Кроме того, в «Сказании о князьях Владимирских», возникшем в конце XV в., излагалась версия о происхождении русских князей от «Августа кесаря». И.Н.Жданов, крупнейший дореволюционный исследователь этого памятника, считал, что написал его Пахомий Логофет как «оправдательный документ» для получения права на византийское наследство «на почве обособившейся восточно-православной церковности»<sup>116</sup>.

Выражение «Новый Рим» в отношении Константинополя возникает в переработке «Изложения пасхалии», выполненной в 1495 г. в кругу игумена Троице-Сергиева монастыря Симона. Любопытно, что в том же, 1495 г., игумен становится митрополитом всея Руси, и при этом поставление совершается уже по новому чину, который, как заметил Б.А.Успенский, «разительно напоминал поставление патриарха в Константинополе... этот новый чин поставления, несомненно, воплощает ту же идею, которая была провозглашена в «Изложении пасхалии», т.е. восприятие Москвы как нового Константинополя. Митрополит символически получал власть от великого князя, подобно тому, как в Константинополе патриарх получал ее от византийского императора (василевса) или «царя»... московский великий князь уподоблялся таким образом византийскому «царю», заявляя о себе как о преемнике византийских императоров»<sup>117</sup>.

Таким образом, идеи Филофея возникли не на пустом месте. Впрочем, интерпретация этих идей сводится порой к совершенно бездоказательному утверждению об имперских амбициях русских государей. Идеи вечности земного царства не могло быть даже теоретичес-

ки, ибо средневековые люди верили в Христа, в Его Второе Пришествие, наступающее царство которого одно только и могло претендовать на категорию вечности, подлинного инобытия<sup>118</sup>.

Филофей не просто знал сочинения, которые приписывались Мефодию Патарскому, а активно их использовал. В.Истрин обратил внимание на один сборник из собрания А.С.Уварова<sup>119</sup>, в котором находится послание старца Филофея Василию III: «Ис книги святого Мефодия Патрѣскаго от [так! — А.Ю.] послания к великому князю Василию Московскому. Старого оубо Рима церкви падеся неверием, Аполинариевыми ереси, втораго же Рима Константина града церкви агарянскими внуцы секирами и оскордами разсекоша двери. Сия же ныне Третьяго новаго Рима твоего царствия святая соборная апостольская церкви, яже в концых всѣленныя в православней христианстей вере во всей подънебестней паче солнца светится. И да вестъ твоя держава, благочестивый царю, яко вся царства православныя христианския веры снидошася в твое едино царство, един ты по всей поднебесней христианом царь, и ныне молю тя паки премолу еже выше писах, внимаи Господа ради, яко вся христианская царства снидошася в твое царство, посем чаем царства, емуже несть конца. И внемли благочестивый царю, яко христианская царства снидошася во твое едино, яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти, оуже твое христианское царство инем не останется по великому Богослову»<sup>120</sup>. Четвертому Риму не бывать, потому что никакого другого Рима вообще не будет, Московское царство будет последним перед Вторым Пришествием Христа, и русский царь будет **последним христианским царем на земле**. Не случайно, с середины XVI в., когда ожидания Страшного Суда обострились до предела (см. подробнее вторую часть этой главы), на печатях возникает характерная комбинация: на лицевой стороне — всадник, поражающий копьем змея, на оборотной стороне — единокор, который олицетворял собой власть Христа<sup>121</sup>.

Фигура **царя-победителя** в символе Русского государства знаменовала собой русского царя, которому суждено будет отдать власть Богу в Его Второе Пришествие. По существу, это — **символично-геральдическое воплощение** идеи Третьего Рима, богоспасаемого царства. Особое значение имеет и то обстоятельство, что конь в этой композиции — сама православная вера, которую царь и государь должен сохранить в чистоте. Поражение змея скипетром-копьем — это уверенность в победе добра, торжества Христа в последней схватке со злом. В этом плане обнаруживается некоторое различие в тональности: если для гре-

ческих сказаний противоборство завершается либо приседанием укушенного коня, либо падением всадника, то в символе Русского государства мы видим демонстрацию уверенности.

Высочайшее напряжение эсхатологических ожиданий, особенно острых после того, как наступила сакраментальная семитысячная дата, не могло сохраняться долго в неизменности. Общество не может жить в одной тональности, ему нужны ритмы. Уже в конце XVI в. эсхатологические переживания слабеют. Это заметно и по геральдическим образам. С конца XVI в. и на протяжении всего XVII в., как уже упоминалось, в композиции ездоца, поражающего копьём змея, происходят изменения: змей уже не угрожает пятке коня, как прежде<sup>122</sup>. Это не значит, что в обществе не было больше эсхатологических ожиданий; они усиливаются в преддверии 1666 г., но их острые моменты находят уже иное воплощение.

Образ всадника, поражающего копьём змея, постепенно менялся. Переходный этап фиксируется книгой Лазаря Барановича «Меч духовный» 1666 г.<sup>123</sup> В ней была опубликована гравюра, изображающая все царское семейство в окружении главных символов Русского государства. Причем во введении автор, пытаясь во всем угодить Алексею Михайловичу, дает пояснения изображениям, включая всадника, поражающего копьём змея. Конечно, это не геральдическое изображение, но обнаруживается близость между уже происшедшими изменениями в государственных печатях и пояснениями Лазаря Барановича, что позволяет думать о неслучайности подобных совпадений. Образ всадника уже не символизирует собой царя и еще не назван Георгием Победоносцем! Это «Воин Вашего Пресветлого Царского Величества, седяй на коне и копием змия побеждая... страшен всем врагом; и кто противу станет ему, глаголет он истинно: «Пожену враги моя и постигну я и не возвращуся дондеже скончаются». Воин сей Страшнаго паче Царей земных сый, гоня враги своя глаголет: «Благословен Господь Бог мой, научая руце мои на ополчение, и персты моя на брань. Прободенный копием Христос, копие сего воина своего, имя его прославляющего сице укрепи, яко наступи он на аспида и василиска, и попралван змия; наступи на змию и на скорпию и на всю силу вражю. Сей воин оболкся в броню веры, а верою победише Царствия, глаголет апостол, верою и сей победил Царствия, венчал своего Орла трех царей венцами, заградил уста копием змию...» Как уже отмечалось, образ змея меняется в геральдической символике; по крайней мере, на печати царя Михаила Федоровича 1627 г. мы видим, что голова змея явно петушиная: завершение клюва обращено вверх, а не вниз, как обычно.

Василиск замечателен именно своей петушиной головой. Кроме того, именно на печати 1627 г. видно, что копьё попадает уже не в шею змея, а прямо в пасть («заградил уста»). Эти изменения в точности повторены на печати царя Алексея Михайловича 1658 г. Отсюда можно сделать вывод, что образ змея в XVII в. сопрягает уже иной комплекс символических и земных существ, хотя в основе остается нетронутым главный компонент образа — аспид. Скорпион явно проявит себя несколько позже, когда у геральдического змея «вырастут» еще две ноги.

Образ Воина в книге Лазаря Барановича обусловлен контаминацией двух письменных традиций: текстами эсхатологического содержания о змее-антихристе, берущими свое начало с 49-й главы книги Бытия, и текстами о святом Георгии Победоносце: «Сего Воина не лож конь во спасение, егда на нем сидя, врага своего змию побеждает, егда сего Воина конь готовится в день брани известная есть от Господа **помощь**. Воинствует он не на оружие свое уповая, на Господа дающего крепость людям своим, избавляющего люди своя миром. Сей Воин Вашего Пресветлаго Царского Величества есть препоясанный, Бог его на сие **воинство победоносное препояса**». Как уже отмечалось в первой главе, пояс — символ духовной крепости и святости — никогда не был случайным элементом в семантике одежды. В данном случае акцент явлен вполне определенный: речь идет о святом-воине. «В препоясании сем, — читаем дальше, — Бог сему Воину глаголет: препояши оружие свое по бедре твоем силне, красотою твоею и добротою твоею на лаци, успевай и царствуй, истинны ради, и кротости, и правды. Сей Воин оболчен в вся оружия Божия, яко возможи ему стати неточию противу врагом видимым, и **противу кознем дявольским**. Господь бо оружие на дявола крест свой дал есть ему, им же копие свое украси».

Заметим попутно, что образ Георгия Победоносца, встречающийся в произведениях прикладного искусства XV в., близок по своей семантике не первым государственным печатям, а периоду глубокой перестройки символично-геральдической традиции в середине XVII в., когда, собственно говоря, и происходило становление нового образа всадника. Приведем конкретный пример. В собрании Государственного Исторического музея хранится серебряная чашка, исполненная в технике высокого рельефа, на дне которой вычеканено изображение конного Георгия. Поскольку в надписи упомянут великий князь Георгий, А.В.Орешниковым было сделано предположение, что чашка была утеряна сыном Юрия Дмитриевича Василием Косым во время его странствования по Тверскому княжеству в период борьбы с великим князем мос-

ковским Василием Васильевичем<sup>124</sup>. Время создания этой дорожной чашки можно отнести к 30-м годам XVI в. Обратимся теперь к символическому изображению. Георгий предстает с **нимбом на голове** (а не в княжеской шапке, как на государственных печатях); с большой реалистической точностью изображается богатое убранство коня (паперсть, стремя, пахви и т.д.), — напомним, что подобное убранство возникает в геральдической традиции далеко не сразу. Крылатый змей (вероятнее всего, тоже образ аспида, но внешне другой, нежели в первых государственных печатях!) изображается с **петушиной головой и большим глазом**; именно в открытую пасть этого аспида-василиска попадет копьё (четко обозначен наконечник, которым св. Георгий символически «затворяет уста»), а не в шею, как в первых государственных печатях. Но главное — змей совершенно иначе расположен по отношению к всаднику и не угрожает пятке коня: нет и намека на семантическую близость двух, явно параллельных традиций. Лишь в XVII в. происходит их сближение, глубокая контаминация...

Лазарь Баранович в своей книге обезличил воина на коне: это и не сам царь Алексей Михайлович, и не св. Георгий. Судя по всему, книга Барановича отражает собой некий переходный момент, когда созрели предпосылки для кардинальной переоценки прежней системы представлений, но еще нет сил и решимости сказать что-то более определенное. Не забудем, книга вышла в 1666 г. За этим символическим рубежом — либо ожидаемое Событие, прекращающее земную жизнь, либо какая-то, еще никому неведомая, даль — иная протяженность времени.

Во второй половине XVII в., по нашим наблюдениям, меняется отношение официальных властей и к идее Страшного Суда. Идея Третьего Рима, идея исключительности и богоизбранности русской земли, теряет свою былую привлекательность и обоснованность для тех, кто пошел на изменения в русских обрядах ради канонического единения с греческой церковью. Эта идея остается достоянием староверов, по-прежнему веривших в то, что Страшный Суд наступит вот-вот и этот «День Господень» осуществится во вселенском масштабе (см. подробнее третью часть этой главы).

8 марта 1730 г. состоялось утверждение 88 гербов, составленных для русских городов. Издавая этот указ, русское правительство впервые объяснило, что центральная часть герба — всадник, поражающий копьём змея, — есть изображение св. Георгия Победоносца, хотя еще в

XVII в. верили в то, что этим образом олицетворяется или сам государь, или его наследник<sup>125</sup>.

Государственный герб России — двуглавый орел, на груди которого располагался всадник, поражающий копьем змея, — был раскрашен в геральдические цвета в Герольдмейстерской конторе, созданной Петром I в 1722 г. Франциск Санги так описал герб и всадника: «На орловых грудях изображен герб великого княжества Московского, который окружен... чепью ордена святого Андрея. И есть сей герб таков, как следует. Поле красное, на котором изображен святой Георгий с золотою короною, обращен он налево, он же одет, вооружен и сидит на коне, который убран своею збруею с седловою приправою с покрывкою и подтянут подпругами, а все то колера серебряного или белого; оный святой Георгий держит свое копье в пасти, или во рту змия черного». — См.: *Соболева Н.А. Герб Москвы: к вопросу о происхождении* // *Отечественная история*. 1997. № 3.

Святой Георгий, надо сказать, оказался наилучшей заменой образу царя-победителя, ибо даже после смены персонажей не нарушался общий композиционный замысел: на коне был святой воин. Изменился только исходный смысл, щемяще-трагический, волнующий своей глобальностью, а потому, возможно, и недолговечный.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> О раннехристианских концепциях апокалиптики см.: *Kelly H.A. The Devil, Demonology and Witchcraft. The Development of Christian Beliefs in Evil Spirits*. N.Y., 1968; *Russel J. B. Satan. The Early Christian Tradition*. Cornell University Press, 1981; *Cohn N. Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. London, 1993. P. 163—228.

<sup>2</sup> *Стенанов Н.В. Новый стиль и православная пасхалия*. М., 1907; *Топоров В.Н. О числовых моделях в архаичных текстах* // *Структура текста*. М., 1980. С. 3—58.

<sup>3</sup> *Блаженный Августин. Исповедь*. М., 1992. С. 327; *Кириллин В.М. Символизм чисел в древнерусских сказаниях XVI в.* // *Естественнонаучные представления Древней Руси. Символика лет. Символика чисел. «Отреченные» книги. Астрология. Минералогия*. М., 1988. С. 76—111.

<sup>4</sup> *Гуревич А.Я. Представление о времени в средневековой Европе* // *История и психология*. М., 1971. С. 159—198.

<sup>5</sup> *Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры*. М., 1984. С. 131—134; *Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада*. М., 1992. С. 124—184.

<sup>6</sup> *Мандельштам О. Разговор о Данте*. М., 1967. С. 35.



- <sup>7</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 89.
- <sup>8</sup> Прохоров Г.М. «Дионтра». С. 143—158.
- <sup>9</sup> Там же. С. 162.
- <sup>10</sup> Там же. С. 162.
- <sup>11</sup> Там же. С. 164.
- <sup>12</sup> Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994. С. 23.
- <sup>13</sup> Там же. С. 33.
- <sup>14</sup> Светлов Р.В. Древняя языческая религиозность. СПб., 1993. С. 14.
- <sup>15</sup> ПСРЛ. СПб., 1846. Т. 1: Лаврентьевская и Троицкая летопись. С. 107.
- <sup>16</sup> Данилевский И.Н. «Добру и злу внимая равнодушно...»? (Нравственные императивы древнерусского летописца) // Альфа и омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. М., 1995. № 3 (6). С. 145—159.
- <sup>17</sup> Данилевский И.Н. Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. 1995. № 5. С. 101; Ужанков А.Н. В тени будущего // ЗС. 1996. № 12. С. 88—97.
- <sup>18</sup> Шахматов А.А. Повесть временных лет. Т. 1: Вводная часть. Текст. Примечания. Пгд., 1916. С. 359.
- <sup>19</sup> Данилевский И.Н. Замысел и название Повести временных лет. С. 103.
- <sup>20</sup> Там же. С. 103—105.
- <sup>21</sup> Там же. С. 105.
- <sup>22</sup> Там же. С. 107.
- <sup>23</sup> Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым системам. Тарту. 1965. Вып. 2. С. 210—212.
- <sup>24</sup> Лебедев Л. Богословие земли Русской // Лебедев Л. Москва патриаршая. М., 1995. С. 287—288.
- <sup>25</sup> Данилевский И.Н. Западноевропейские земли в летописном понятии «Русская земля» // Древняя Русь и Запад: Научная конференция: Книга резюме. М., 1996. С. 53—56.
- <sup>26</sup> Федотов Г.П. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 96.
- <sup>27</sup> Данилевский И.Н. Западноевропейские земли... С. 53—56.
- <sup>28</sup> Акуны исторические. Т. 1. № 253; Порфирьев Н. История русской словесности. Казань, 1876. Ч. 1. С. 434.
- <sup>29</sup> Вадковский А.В. Исследование о поучениях Фотия, митрополита киевского и всея Руси // Православный собеседник. 1875. Март. С. 313.
- <sup>30</sup> Шевырев С.П. История русской словесности. М., 1860. Ч. 4. С. 83.
- <sup>31</sup> Истрин В. Тексты. С. 111; Литвинова Е.В. Списки «Откровения Мефодия Патарского» в Древлехранилище ИРЛИ // ТОДРЛ. Т. 37. С. 382—390.
- <sup>32</sup> Истрин В. Тексты. С. 112.

<sup>33</sup> В первом славянском переводе: «И боудеть на земли тихость велика, яка же несть была ни боудеть, яко последная есть година» (Там же. С. 98).

<sup>34</sup> Тихонравов Н.С. Древняя русская литература. С. 230.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> РГБ ОР. Ф. 310. № 441. Л. 54 об. — 55 об.

<sup>37</sup> Прохоров Г.М. Книги Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. Т. 36. С. 50—70.

<sup>38</sup> ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. С. 181; 1910. Т. 20. 1-я половина. С. 263—264.

<sup>39</sup> Прохоров Г.М. Указ. соч. С. 59.

<sup>40</sup> Турилов А.А., Плигузов А.И. Древнейший южнославянский письменник третьей четверти XIV века // Русский феодальный архив XIV — первой трети XVI века. М., 1987. С. 557.

А.А.Турилов специально обращает внимание на то, что дошедшие до нас тексты так называемых семитысячников (по определению Р.А.Симонова) относятся ко времени, по крайней мере, начиная с середины XIII в. (Симонов Р.А. Малоизвестные русские средневековые источники по хронологии — «семитысячники» // Историко-астрономические исследования. М., 1975. Вып. 12. С. 109—112; Турилов А.А. О датировке и месте создания календарно-математических текстов-«семитысячников» // Естественнонаучные представления Древней Руси. Символика лет. Символика чисел. «Отреченные книги». Астрология. Минералогия. С. 27—38).

<sup>41</sup> Шевырев С.П. Указ. соч. С. 85.

<sup>42</sup> Плигузов А.И., Тихонюк И.А. Послание Дмитрия Траханиота новгородскому архиепископу Геннадию Гонзову о седмиричности счисления лет // Естественнонаучные представления Древней Руси. С. 51—75.

<sup>43</sup> Schramm P.E. Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Stuttgart, 1954. Bd 1; Alef G. The Adoption of the Muscovite Two-headed Eagle: A Discordant View // Speculum, 1966. V. 41. N. 1; Hellman M. Moscou und Byzanz // JGO. 1969. Bd 17. H. 3; Янин В.Л. Актовые печати Древней Руси X—XV вв. Т. 2. М., 1970.; Stokl G. Testament und Siegel Ivans IV. Opladen, 1972; Каменцева Е.И., Устюгов Н.В. Русская сфрагистика и геральдика. М., 1974; Спаский И.Г. Монетное и монетовидное золото в Московском государстве и первые золотые Ивана III // ВИД. Л., 1976. Вып. 8. С. 115—118; Соболева Н.А. Русские печати. М., 1991; Соболева Н.А., Артамонов В.А. Символы России. М., 1993; Хорошкевич А.Л. Символы русской государственности. М., 1993; Линд Дж. Большая государственная печать Ивана IV и использованные в ней некоторые геральдические символы времен Ливонской войны // АРИ. 1994. № 5. и др.

<sup>44</sup> ПСРЛ. Т. 6. С. 296; Котошихин Г. 1884. С. 41; Каменцева Е.И., Устюгов Н.В. С. 122—128.

<sup>45</sup> Снимки древних русских печатей государственных, царских, областных, городских, присутственных мест и частных лиц. М., 1880. Вып. 1. С. XVII.

<sup>46</sup> Соболева Н.А. Русские печати. С. 207.

<sup>47</sup> Рыстенко Л.В. Легенды о св. Георгии и драконе в византийской и славяно-русской литературах. Одесса, 1909. С. 32—33; Киртичников А. Святой Георгий и Его-

рий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды. Спб., 1879; Веселовский А.Н. Разыскания в области русских духовных стихов. Святой Георгий в легенде, песне, обряде. Спб., 1880. II; Аллатов М.В. Образ Георгия-воина в искусстве Византии и Древней Руси // Аллатов М.В. Этюды по истории русского искусства. Т. 1. М., 1967.; Лазарев В.Н. Новый памятник станковой живописи XII века и образ Георгия-воина в византийском и древнерусском искусстве // Лазарев В.Н. Русская средневековая живопись. Статьи и исследования. М., 1970. С. 55—102; Вилинбахов Г., Вилинбахова Т. Святой Георгий Победоносец. Спб., 1995.

<sup>48</sup> Соболева Н.А. Герб Москвы: к вопросу о происхождении // ОИ. 1997. № 3. С. 10.

<sup>49</sup> Там же. С. 10—11.

<sup>50</sup> ВИ. № 4. 1993. С. 177 (рец. И.Н. Данилевского).

<sup>51</sup> Соболева Н.А. Герб Москвы. С. 5.

<sup>52</sup> Там же.

<sup>53</sup> Там же.

<sup>54</sup> Юрганов А.Л. Символ Русского государства и средневековое сознание // ВИ. 1997. № 8. С. 118—132.

<sup>55</sup> Автор, пользуясь случаем, приносит искреннюю благодарность Ю.М.Эскину и И.А.Балакаевой за предоставленную возможность ознакомиться с материалами Древлехранилища РГАДА.

<sup>56</sup> РГАДА. Ф. 135. Отд. 1. Рубр. II. № 78 (1497 г.); № 79-а, 79-б (1504 г.); Рубр. IV. № 21 (1514 г.); № 22 (1526 г.); № 26 (1542 г.).

<sup>57</sup> Там же. Отд. III. Рубр. II. № 47 (1584 г.); Отд. I. Рубр. IV. № 33 (1621 г.); № 34 (1627 г.); № 41 (1658 г.).

<sup>58</sup> Там же. Отд. I. Рубр. IV. № 22; № 33.

<sup>59</sup> Там же. № 34.

<sup>60</sup> Там же. Д. 28 (1577 г.).

<sup>61</sup> Там же. Отд. III. Рубр. II. № 47 (1584 г.).

<sup>62</sup> Там же. Отд. I. Рубр. IV. Д. 29 (1605 г.).

<sup>63</sup> Там же. № 41 (1658 г.).

<sup>64</sup> Известный византист Поль Александер считал, что сюжет о вручении «последним царем» своего царства Богу — показатель иудейской первоосновы греческой апокалиптики (Alexander P.J. The Byzantine Apocalyptic Tradition / Ed. by D. de F. Abrahamse. Berkeley, Los Angeles, L.; University of California Press, 1985. P. 175—181).

<sup>65</sup> Цитируется по тексту Елизаветинской Библии (Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами. М., 1993).

<sup>66</sup> Истрин В. Тексты. С. 99.

<sup>67</sup> Там же. С. 113.

<sup>68</sup> Там же. С. 129.

<sup>69</sup> Денисова М.М. «Конюшенная казна». Парадное конское убранство XVI—XVII веков // Государственная Оружейная палата Московского Кремля. М., 1954. С. 249—277.

<sup>70</sup> Ковтун Л.С. Русская лексикография эпохи средневековья. М.; Л., 1963. С. 171.

<sup>71</sup> Сахаров В. Эсхатологические сочинения и сказания в древнерусской письменности и влияние их на народные духовные стихи. Тула, 1879. С. 84.

<sup>72</sup> Срезневский И.И. Сказания об антихристе в славянских переводах. Спб., 1874. С. 80.

<sup>73</sup> Там же. С. 38.

<sup>74</sup> Истрин В. Тексты. С. 219.

<sup>75</sup> Там же.

<sup>76</sup> *Vipera cerastes* отличается двумя небольшими рожками над глазами, длина ее 65—70 см; цвет желтый с более темными пятнами и полосками. Живет по всей северо-восточной Африке, а также каменистой Аравии. Эта випера обладает способностью необыкновенно быстро зарываться в песок; видны бывают лишь рожки, глаза и часть спины.

<sup>77</sup> Пенго К. О родовых и видовых признаках гадюки. Харьков, 1870; *Catalogue of Colubrine Snakes in Collection of the British Museum*. L., 1888; *Boulenger G.A. Catalogue of the Snakes in the British Museum*. L., 1893—1896. V. 1—3.; Слепцова М.Н. Змеи. М., 1912; Бобринский Н.А. Определитель змей Туркестанского края. Ташкент, 1923; Талызин Ф.Ф. Змеи. М., 1963.

<sup>78</sup> Белова О.В. Названия и символика животных в памятниках восточно- и южнославянской книжности XII—XVII вв.: Автореф. канд. фил. наук. М., 1996. С. 6.

<sup>79</sup> *Средневековый бестиарий*. М., 1984. С. 22—23.

<sup>80</sup> Белова О.В. Названия и символика животных... С. 17; Она же. К вопросу об изучении славянского «Физиолога» // *Славяноведение*. 1995. № 2. С. 38—45.

<sup>81</sup> Белова О.В. Названия и символика животных... Л. 264—267 (приложение).

<sup>82</sup> ГИМ. ОПИ. Собрание Московской Синодальной библиотеки. № 388. Л. 5 об. (сообщено О.В.Беловой).

<sup>83</sup> БАН. ОР. № 33.9.1. Л. 80 об. (азбуковник XVII в.; сообщено О.В. Беловой).

<sup>84</sup> РГБ. ОР. Собрание Д.В.Пискарева. № 197. Л. 70 (азбуковник XVII в.; сообщено О.В.Беловой).

<sup>85</sup> *Средневековый бестиарий*. С. 196—197.

<sup>86</sup> Ковтун Л.С. Азбуковники XVI—XVII вв. Старшая разновидность. Л., 1989. С. 210.

<sup>87</sup> Белова О.В. Названия и символика животных... Л. 265.

<sup>88</sup> Там же.

<sup>89</sup> ГИМ. ОПИ. Собрание Московской Синодальной библиотеки. № 377. Л. 41 (сообщено О.В. Беловой).

<sup>90</sup> БАН. ОР. № 24.5.32. Л. 66 об. (сообщено О.В.Беловой).

- <sup>91</sup> *Средневековый бестиарий*. С. 197.
- <sup>92</sup> Там же.
- <sup>93</sup> Белова О.В. Названия и символика животных... Л. 266—267.
- <sup>94</sup> РГАДА. Ф. 187. Оп. 2. Д. 202. Л. 17—17 об. (сообщено О.В. Беловой).
- <sup>95</sup> Fiedler J. Die Allianz zwischen Kaiser Maximilian I und Vasilij Ivanovič Grossfürsten von Russland von dem Jahre 1514. Wien, 1863. Пользуюсь случаем, чтобы искренне поблагодарить госпожу Йскру Шварц (Австрия) за оказанную помощь в установлении аутентичности рисунка золотой буллы 1514 г.
- <sup>96</sup> Зимин А.А. Россия на пороге нового времени: (Очерки политической истории России первой трети XVI в.). М. 1972. С. 156.
- <sup>97</sup> Там же.
- <sup>98</sup> Писаревский Г. К истории сношений России с Германией в начале XVI века // ЧОИДР. 1895. № 2. С. 2—21.
- <sup>99</sup> СГГД. № 12894. Ч. 5. С. 63.
- <sup>100</sup> Снимки древних русских печатей... Вып. 1. № 6.
- <sup>101</sup> Ф.Бюллер указывал на то, что золотая булла хранится в Берлине. В настоящее время мы предпринимаем усилия, чтобы найти ее местонахождение.
- <sup>102</sup> РГАДА. Ф. 135. Отд. I. Рубр. IV. № 22 (1526 г.); № 26 (1542 г.).
- <sup>103</sup> Юрганов А.Л. Опричнина и Страшный суд // ОИ. 1997. № 3.
- <sup>104</sup> Гольдберг А.Л. Три «послания Филофея» // ТОДРЛ. Т. 29. С. 69—70; Бондаренко И.А. Образ Нового Рима в архитектуре Москвы // Архитектура мира. М., 1994. Вып. 3. С. 87—92; Румянцева В.С. Образ Рима в русской книжности XV—XVII вв. // Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. М., 1995. С. 329—332; Синецына Н.В. Итоги изучения концепции «Третьего Рима» и сборник «Идея Рима в Москве» // Там же. С. 16—42; Хорошкевич А.Л. Еще раз о символах русской государственности: византийские и западноевропейские традиции в средневековой сфрагистике // Там же. С. 202—212; Сторчак В.М. Идея «Москва — третий Рим» в истории российской государственности // Религия, церковь в России и за рубежом: Информационный бюллетень. М., 1996. № 7. С. 45—56; Синецына Н.В. Третий Рим. М., 1998.
- <sup>105</sup> Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901; Stremokhoff D. Moscow the third Rome: Sources of the Doctrine // Speculum. 1953. V. 28. № 1. P. 84—101; Andreyev N. Filofey and his Epistle to Ivan Vasilyevich // Slavonic and East European Review. 1959. V. 38. P. 1—31; Гольдберг А.Л. Идея «Москва — третий Рим» в цикле сочинений первой половины XVI века // ТОДРЛ. Т. 37. С. 139—149; Тьлкова-Заимова В. Българо-византийските отношения и концепиите за «втория» и «третия» Рим // Изследования в чест на академик Николай Тодоров. София, 1983. С. 27—38.
- <sup>106</sup> По Фасмеру, скипетр происходит от греческого слова, означающего «посох, жезл» (Фасмер М. Т. 3. С. 639—640); см. также: *Словарь церковно-славянского и русского языка*. СПб., 1847. С. 131; Срезневский И.И. Материалы. Т. 3. Стб. 375.
- <sup>107</sup> РГАДА. Ф. 135. Отд. I. Рубр. IV. № 26 (1542 г.).

<sup>108</sup> *Лакиер А.Б.* Русская геральдика. М., 1990. С. 137—138.

<sup>109</sup> На печати 1584 г., скорее всего, изображено копьё: оно пронзает шею змея насквозь, но из-за стертости изображения трудно разобрать, есть ли наконечник у копья или нет (РГАДА. Ф. 135. Отд. III. Рубр. II. № 47).

<sup>110</sup> *Истрин В.* Тексты. С. 195.

<sup>111</sup> *Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988.

<sup>112</sup> Возможно, в формировании у иностранцев впечатления, что изображен полуголый (или даже голый) всадник, сыграли роль какие-то устные беседы с русскими людьми. Кроме того, всадник, которого мы встречаем на первых русских печатях в самом деле полуголый, ибо, по крайней мере, его колени всегда были непокрыты, а это одно уже, для средневековых людей, значило много.

<sup>113</sup> *Тихонюк П.А.* «Изложение пасхалии» московского митрополита Зосимы // Исследование по истории СССР XIII—XVIII вв. М., 1986. С. 55.

<sup>114</sup> *Казакова Н.А. и Лурье Я.С.* С. 190.

<sup>115</sup> РИБ. СПб. 1908. Т. 6. Стб. 799.

<sup>116</sup> *Жданов И.Н.* Русский былевой эпос. СПб., 1895. С. 62—63.

<sup>117</sup> *Успенский Б.А.* Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва — Третий Рим» // Русское подвижничество. М., 1996. С. 467.

<sup>118</sup> Там же. С. 464—501.

<sup>119</sup> *Леонид (Кавелин), архимандрит.* Систематическое описание славяно-русских рукописей Собрания графа А.С. Уварова в четырех частях. М., 1894. Ч. 4. № 2054.

<sup>120</sup> *Истрин В.* Тексты. С. 241.

<sup>121</sup> *Ковтун Л.С.* Русская лексикография эпохи средневековья... С. 29, 404; *Спасский И.Г.* Указ. соч. С. 115—117; *Соболева Н.А.* Русские печати... С. 139; *Хорошкевич А.Л.* Единорог большой государственной печати Ивана Грозного // Проблемы отечественной истории и культуры периода феодализма. Чтения памяти В.Б.Кобрина. М., 1992. С. 188—192.

<sup>122</sup> На печати 1584 г. змей уже не угрожает пятке коня (РГАДА. Ф. 135. Отд. I. Рубр. II. № 47).

<sup>123</sup> *Баранович Л.* Меч духовный. 1666.

<sup>124</sup> *Орешиников А.В.* Серебряная чашка из Микулина Городища // Отчет Государственного исторического музея за 1916—1925 гг. Приложение 4. М., 1926. С. 1—5; *Николаева Т.В.* Произведения русского прикладного искусства с надписями XV — первой четверти XVI в. // Археология СССР. Свод археологических источников. Е 1—49. М., 1971. № 32. Таблица № 22.

<sup>125</sup> *Хорошкевич А.Л.* Символы русской государственности. С. 15—20.

<sup>108</sup> Лакиер А.Б. Русская геральдика. М., 1990. С. 137—138.

<sup>109</sup> На печати 1584 г., скорее всего, изображено копьё: оно пронзает шею змея насквозь, но из-за стертости изображения трудно разобрать, есть ли наконечник у копья или нет (РГАДА. Ф. 135. Отд. III. Рубр. II. № 47).

<sup>110</sup> Истрин В. Тексты. С. 195.

<sup>111</sup> Герберштейн С. Записки о Московии. М., 1988.

<sup>112</sup> Возможно, в формировании у иностранцев впечатления, что изображен полуголый (или даже голый) всадник, сыграли роль какие-то устные беседы с русскими людьми. Кроме того, всадник, которого мы встречаем на первых русских печатях в самом деле полуголый, ибо, по крайней мере, его колени всегда были непокрыты, а это одно уже, для средневековых людей, значило много.

<sup>113</sup> Тихонюк Н.А. «Изложение пасхалии» московского митрополита Зосимы // Исследование по истории СССР XIII—XVIII вв. М., 1986. С. 55.

<sup>114</sup> Казакова Н.А. и Лурье Я.С. С. 190.

<sup>115</sup> РИБ. СПб. 1908. Т. 6. Стб. 799.

<sup>116</sup> Жданов И.Н. Русский былевой эпос. СПб., 1895. С. 62—63.

<sup>117</sup> Успенский Б.А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина «Москва — Третий Рим» // Русское подвижничество. М., 1996. С. 467.

<sup>118</sup> Там же. С. 464—501.

<sup>119</sup> Леонид (Кавелин), архимандрит. Систематическое описание славяно-русских рукописей Собрания графа А.С. Уварова в четырех частях. М., 1894. Ч. 4. № 2054.

<sup>120</sup> Истрин В. Тексты. С. 241.

<sup>121</sup> Ковтун Л.С. Русская лексикография эпохи средневековья... С. 29, 404; Спасский И.Г. Указ. соч. С. 115—117; Соболева Н.А. Русские печати... С. 139; Хорошкевич А.Л. Единорог большой государственной печати Ивана Грозного // Проблемы отечественной истории и культуры периода феодализма. Чтения памяти В.Б.Кобрин. М., 1992. С. 188—192.

<sup>122</sup> На печати 1584 г. змей уже не угрожает пятке коня (РГАДА. Ф. 135. Отд. I. Рубр. II. № 47).

<sup>123</sup> Баранович Л. Меч духовный. 1666.

<sup>124</sup> Орешиников А.В. Серебряная чашка из Микулина Городища // Отчет Государственного исторического музея за 1916—1925 гг. Приложение 4. М., 1926. С. 1—5; Николаева Т.В. Произведения русского прикладного искусства с надписями XV — первой четверти XVI в. // Археология СССР. Свод археологических источников. Е 1—49. М., 1971. № 32. Таблица № 22.

<sup>125</sup> Хорошкевич А.Л. Символы русской государственности. С. 15—20.

## 2

## ОПРИЧНИНА

## Кризис

Рассуждая об итогах опричнины, В.Б.Кобрин отмечал: «Объективные результаты того или иного события, явления, действия, учреждения необходимо строго отделять от субъективных намерений политических и государственных деятелей. Вряд ли Иван Грозный ставил перед собой большие государственные задачи, сомнительно, чтобы им реально руководили какие-либо стремления, кроме укрепления личной власти...»<sup>1</sup> Как это ни парадоксально, почти нет специальных исследований, в которых изучались бы представления об опричнине ее современников<sup>2</sup>. Между тем любое концептуальное построение должно быть основано на анализе смысловых структур средневекового сознания, ибо история есть прежде всего самосознание<sup>3</sup>.

Понять субъективный смысл грандиозного мероприятия царя — значит разглядеть в сумерках опричнины искомую ее направленность. В разноголосице суждений историков бесспорен пока тезис, что царь действовал методом террора. Споры начинаются тогда, когда ставится вопрос: во имя чего?

Современные объяснения опричнины с этой точки зрения вписываются в две основные историографические парадигмы. В контексте первой из них опричнина была политической борьбой именно «против»: либо против порядков или уделов (С.М.Каштанов, А.А.Зимин), либо против лиц (князей, бояр), их представляющих (Р.Г.Скрынников)<sup>4</sup>. Внутри этих концептуальных споров возник явный кризис. Последние исследования показывают, что царь не мог бороться с князьями и боярами целенаправленно. Многообразные данные как социально-психологического, так и социально-экономического характера убеждают нас в этом — едва ли стоит повторять уже известную аргументацию<sup>5</sup>. Вместе с тем новейшее изучение удельно-вотчинной системы показало, что и так называемая антиудельная борьба — не более чем модернизаторский миф науки<sup>6</sup>.

Предчувствуя этот кризис, В.Б.Кобрин смог преодолеть традицию и обосновать (правда, в общих чертах) новый теоретический подход. Не отказываясь от главных концептуальных идей А.А.Зимина, В.Б.Кобрин выделил субъективную сферу — восприятие опричнины ее современниками. Это позволило историку сказать, что лично для царя опричнина была



борьбой «за» — за безграничную власть, за абсолютный произвол над подданными.

Казалось бы, выход найден, но и в таком социально-психологическом видении проблемы далеко не на все вопросы можно найти ответы. Что значит «безграничная власть»? Какой власти не хватало царю, если казнить и миловать он мог и до опричнины: никто его этой власти лишить не мог? Если он добился своей цели — безграничной власти, то почему тогда в конце жизни<sup>7</sup>, по крайней мере с 1579 г., царь каялся в грехах? Мы не собираемся давать однозначные ответы на эти трудные вопросы, но сама их постановка заставляет еще раз задуматься над интерпретацией истории XVI в., предложенной В.Б.Кобриным.

### Современники

Сами современники Ивана Грозного связывали его действия со Страшным Судом. А.Шлихтинг рассказывал о типичной реакции людей на деятельность царя: «Всякий раз как тиран приглашает кого-нибудь явиться в Александровский дворец, тот идет как на Страшный Суд, откуда ведь никто не возвращается».

Альберт Шлихтинг, уроженец Померании, попал в плен к русским при взятии литовской крепости Озерище в 1564 г. Он знал славянский язык и потому был использован в «качестве слуги и переводчика» у врача-бельгийца, состоявшего на службе у царя. Семь лет Шлихтинг служил врачу, а затем, увидев, что его жизни угрожает опасность, бежал в 1570 г. в Польшу, где и написал свое «Сказание», в котором описал события опричнины. В 1570 г. папа Пий V и Венецианская республика намеревались обратиться к русскому царю с предложением присоединиться к антитурецкой коалиции. К поездке в Москву готовился нунций Портико. В этот момент в Польше появился А.Шлихтинг, который сначала устно, а потом и письменно поведал о жестокостях Ивана IV, после чего необходимость поездки Портико в Москву отпала сама собой, ибо римский папа был возмущен этими сведениями и не пожелал, как он выразился, вступать «в общение с такими варварами и дикарями». — См.: *Новое известие о России времени Ивана Грозного. «Сказание» Альберта Шлихтинга*. Л., 1934; *Graham H. F. Translation / Tradition (Albert Schlichting on Ivan Grozny)* // *Canadian-American Slavic Studies*. 1975. IX. 2.

Когда Грозный приблизился к Новгороду, отмечал А.Шлихтинг, «новгородцы не узнали об этом раньше, чем он находился на расстоянии мили

от города; тогда-то они стали кричать, что для них наступает Страшный Суд»<sup>8</sup>. Идеями Страшного Суда пронизаны слова опальных и осужденных на смерть. Митрополит Филипп, согласно посланию Таубе и Крузе, говорил царю: «...я хочу... отдать добровольно и с радостью свою душу Богу, который тебя и меня будет судить, и хочу скорее оставить после себя такую память, что я умер невинным мучеником, чем, чтобы мне говорили, что я, как митрополит, жил при тираннии...»<sup>9</sup> Не утверждая, что именно эти слова произносил Филипп, обратим внимание на то, что подобная апелляция к «конечному» Суду фиксируется независимыми друг от друга источниками. В том же послании рассказывается о казни удельного князя Владимира Андреевича. «Я должен, к сожалению, умереть, но не хочу все же убить сам себя», — говорил жене старицкий князь. Она же отвечала: «...ты должен принять смерть и выпить яд, и это делаешь ты не по своей воле, но убивает тебя своей рукой тот, кто дает его тебе пить, и убивает и душит тебя царь, а не какой-нибудь палач, и Бог, справедливый судья, взыщет с него твою невинную кровь в день Страшного Суда». Когда же, выпив яд, погибли князь, его жена и дети, многие «знатные женщины» воскликнули: «Ты, кровожадный убийца нашего благочестивого, невинного господина, мы не желаем твоей милости и гораздо лучше жить у Господа Бога на небе и кричать о тебе до дня Страшного Суда, чем оставаться под твоей тиранской властью...»<sup>10</sup> Царь жестоко расправился с ними: «Сперва их для постыдного зрелища травили собаками... а затем они были застрелены и растерзаны ужасным образом и их оставили лежать непогребенными под открытым небом, птицам и зверям на съедение»<sup>11</sup>.

Иоганн Таубе и Элерт Крузе, лифляндские авантюристы, попавшие в плен к русским во время Ливонской войны. В плену они обжились и вскоре перешли на службу к русскому царю. Зная политические отношения в Прибалтике, они стали главными советниками Ивана IV в его борьбе за обладание Ливонией. При их посредничестве велись переговоры с магистром ордена Меченосцев Кеттлером и датским герцогом Магнусом. В 1571 г. Таубе и Крузе бежали в Польшу, а уже в следующем году было написано их «Послание». — См.: *Послание Иоганна Таубе и Элерта Крузе* // Русский исторический журнал. Пгд. 1922. Кн. 8.

Опричные казни нередко интерпретируются как проявления безумства, алогичности, неоправданной жестокости вспыльчивого тирана. При этом А.Шлихтинг отмечал: «Все, что ему приходило в голову, одного убить,

другого сжечь, приказывает он в церкви; и те, кого он приказывает казнить, должны прибыть [в Александрову слободу. — А.Ю.], как можно скорее, и он дает письменное приказание, в котором указывается, **каким образом** они должны быть растерзаны и казнены».

Не абсолютизируя буквальный смысл этого сообщения, отметим все же, что наблюдение А. Шлихтинга весьма точно передает важную особенность опричных казней. При внимательном чтении источников не найти в них хаоса и алогичности, равнодушия к символической форме уничтожения человека. Удивляет повторяемость (некая типологичность даже) жестоких форм того, что мы называем «опричным террором». Эта типологичность до некоторой степени определяется эсхатологической семантикой.

## Казни

Анализ источников показал, что большинство описанных опричных казней связано так или иначе с водной средой (рекой, озером, водой в котле и т.д.). Андрей Кесарийский в толкованиях на Апокалипсис, хорошо известных людям средневековой Руси, именно в контексте последних времен замечал, что водная среда знаменует собой неверие.

Андрей Кесарийский — архиепископ Кесарии Каппадокийской, жил приблизительно в V в. В своем толковании на Апокалипсис Андрей Кесарийский исходит из того, что комментарий может быть многоуровневым и иметь троякий смысл, соответствующий трем составным частям человека: телу, душе и духу. Иначе — это смысл исторический, смысл иносказательный (тропологический) и смысл аналогический, раскрывающий тайны будущего и жизни вечной. — См.: *Полный православный богословский энциклопедический словарь*. М., 1992. Т. 1.

Подобное представление прочно вошло в религиозное сознание XVI в. Нас не должно удивлять то обстоятельство, что вода — также символ крещения: средневековая культура была пронизана амбивалентными значениями и всегда допускала сосуществование противоположностей. В этом проявлялось особое мироощущение человека, настроенного на символизм в осмыслении природы любого значимого явления христианской жизни.

Так, в «Послании о злых днях и часех» старца Филофея, рассуждавшего о том, что два «Рима падоша; а третий стоит, а четвертому не бывать», бегство в пустыню «жены, облеченной в солнце», объясняется в

том же ключе. Змей, испускающий из своих уст воду, «яко реку», намеревается потопить в ней ту, образ которой олицетворяет собой церковь Христову в последние дни перед Вторым Пришествием и Страшным Судом<sup>12</sup>. Филофей особо подчеркивал: «Воду же глаголют неверие»<sup>13</sup>. Согласно хорошо известному на Руси житию преп. Василия Нового, св. Феодора, пройдя мытарства и приблизившись к вратам небесным, встречает «воду» — «и разступишася вода»<sup>14</sup>.

Источники сохранили «язык» эсхатологических образов, понятный современникам опричнины. Вот типичный пример, приведенный Альбертом Шлихтингом: Федор Ширков, «главный секретарь» новгородский, был приведен к царю, тот приказал «привязать его посредине (туловища) к краю очень длинной веревки, крепко опутать и бросить в реку по имени Волхов, а другой конец веревки он велит схватить и держать телохранителям, чтобы тот, погрузившись на дно, неожиданно не задохся. И когда этот Федор уже проплавал некоторое время в воде, он велит опять вытащить несчастного, спрашивает, не видал ли он чего-нибудь случайно в воде. Тогда тот ответил, что видел злых духов, которые живут в глубине вод реки Волхова... и они вот-вот скоро будут здесь и возьмут душу из твоего тела»<sup>15</sup>. За такой ответ царь приказал поставить Ширкова на колени в к о т е л и обваривать кипятком. После пыток мертвое тело было разрублено на части и брошено в реку. Царь нередко запрещал казненных хоронить в земле. А.Шлихтинг сообщает, что некий воевода Владимир содержался в тюрьме за то, что по чувству сострадания велел похоронить — предать земле — тело утопленного в реке по приказу царя слуги князя Курбского. Владимира пытали, обвинив в связях с князем-беглецом, а затем убили и бросили в реку. Н.С.Тихонравов специально отмечал: «По мифическим русским воззрениям, выразившимся в многочисленных и разнообразных произведениях народной поэзии, ад находится в пропастях, на дне реки. Грешникам уготовлены «пропасти неисповедимыя», которые после Страшного Суда будут задернуты «землей, травой и муравой»<sup>16</sup>. Федор Ширков говорил, что на дне Волхова он видел «злых духов»; на дно реки царь отправлял тела убиенных, не разрешая хоронить в земле.

Обратим внимание на основной способ умерщвления людей в Новгороде в январе 1570 г. Датский посланник Яков Ульфельд сообщает: созвал царь «великое множество людей в Новгород под тем видом, якобы хотел с ними о важных делах говорить, куда когда пришли, велел всем собраться на мост при городе стоящий, который мы ежедневно видали, а как скоро взошли на оный, бросил всех стремглав в реку, побил и потопил многие

тысячи людей»<sup>17</sup>. Новгородский летописец, конечно, точнее определил, что именно произошло: повелел царь «приводити... владычных бояр и иных многих служивых людей... и жен их и детей, и повеле их пред собою горце мучити и люте и безчеловечне, всякими различными муками; и по многих неисповедимых горких муках, повеле государь т е л е с а их некоею составною мукою огненною поджигати, и своим детем боярским повеле тех мученных людей за руки, и за ноги и за головы, различно, тонкими ужи привязывати по человеку к санем конским, и быстро влещи за санны на великий Волховский мост, и повеле их с м о с т у м е т а т и в реку Волхов... И таково горе и мука бысть от неукротимыя ярости царевы, паче же от Божия гнева, грех ради наших...»<sup>18</sup>

Река и мост испытания — древнейшие образы индоевропейской мифологии. В.К.Цодикович, исследуя семантику иконографии «Страшного Суда», специально отмечает, что «в древнем космологическом звучании образ реки водной как связующей «верхнего неба (свет-огонь)» с «подземным небом (морем)» связан с рекой огненной, поскольку обе выступают в функции мирового древа как концентраты той водно-огненной материи, которую связывают во вселенских зонах. Водно-огненной является и река Вайтарани индоарийской мифологии. Грешники погружаются в находящееся под нею место мучений, а праведники переходят на другой берег — в царство блаженных с Богом Ямой. Путь в эту реку вел через погребальный обряд сожжения, бывший тою жертвою, которая приносилась боже-ству, чтобы дать умершему возможность достигнуть жилища Ямы... Огонь, пожиривший жертву, претворял ее в достояние Бога... а уничтожая труп, возносил умершего в светлую область «высшего неба» и безопасно проводил его «по пути мифически родственного ему Солнца». Душа не сгорает, потому что сама является бесплотным огнем. И вся ее потусторонняя жизнь здесь и в последующей традиции обрисована в реальных формах (души бредут в реке, грешные оседают вниз, а праведные переправляются на другой берег), что впоследствии помогло оформиться иконографии исследуемых сюжетов. Эти же представления и в основе древнеславянского погребального обряда... В последнем случае представления о водном и огненном загробном пути сливались. Страшносудный образ огненной реки также возникает, как синтез огненного и водного пути, наложения сожжений на водный путь в ладье. Поэтому для образа огненной реки характерны очертания, формы реки, хотя ее содержанием и является огонь... В византийских Страшных Судах огненный поток — карающее средство. Он короткий, сразу переходящий в геенну, без разработки темы

пути. Но в древнерусских народных обычаях, погребальных обрядах сохраняются верования о водно-огненной реке, как пути, ведущему не только в ад, но и в рай. Они оказывали влияние и на христианские памятники, которые впоследствии чаще всего оценивались, как апокрифические. В Ярославской и Олонецкой губерниях бросают в могилу медные монеты — для уплаты за «перевоз через огненную реку, которую придется покойнику переезжать, или даже на свободный проход по мытарствам. Переход через огненную реку отождествлялся с мытарствами»<sup>19</sup>.

Обратимся теперь к церковно-православной традиции. В житии преп. Василия Нового рассказывается, что некий воин умер, но спустя некоторое время ожил — душа вернулась в тело. Воин сообщил, что видел м о с т, под ним текла река. На другом берегу — цветущий луг и сонмы мужей в белых одеждах. На мосту происходит испытание: праведники проходят через него и попадают в рай, а грешники падают в зловонную реку<sup>20</sup>. Кирилл Александрийский уточнял, что грешники мучаются в огненной реке связанными<sup>21</sup>.

Кирилл Александрийский, св. отец, жил в V в.; епископскую кафедру занимал с 421 г. Вел борьбу с еретиками и язычниками. Имея высочайшую богословскую эрудицию и писательский талант, Кирилл Александрийский создал экзегетические трактаты: «О поклонении Богу духом и истиною», «Толкования на книгу пророка Илии» и др. С 428 г. вступил в борьбу с несторианами. В трех книгах о вере он подверг учение Нестория обстоятельному разбору и отослал их императору Византии Феодосию. В дальнейшем им были написаны такие сочинения: «О воплощении Бога Слова, о воплощении Единародного», «О единстве Христа», в которых Кирилл отстаивал свое понимание Символа веры. В последние годы жизни Кирилл выступил против Юлиана Отступника. Умер он около 445 г.

Огненные река и озеро — неперенные атрибуты ада и Страшного Суда; адский огонь иногда символически помещался в кипящем котле. На средневековых миниатюрах рукописей, содержащих описания загробного царства и Страшного Суда, традиционно изображался «лютый мраз» в виде озера, красного, как огненная река: ад — царство огня и вечного холода; по русским апокрифам, к числу адских мук относилась пытка огнем и «мразом»<sup>22</sup>. «Составная мука» новгородских казней в том и заключалась, что людей сначала «поджигали» и только потом сбрасывали с моста в реку. Летописец не случайно, описывая эти казни, определял их как «горе» и «муку» для грешников, а неукротимую ярость царя связывал с

Божьим гневом. Архетипно-сюжетная основа древнейших представлений, включенных в христианскую традицию, заключается в том, что «реку» надо перейти, и не каждый сможет это сделать. В духовных стихах (как во всей древнерусской литературе) находим предание о мосте через реку, который разделяет рай от ада. Согласно агиографической традиции, Пафнутий Боровский слышал от некоего человека рассказ: умер праведник и не мог перейти реки. И вдруг пришло множество нищих — они создали из своих тел нечто «яко мост чрез страшную ту реку»: так праведник оказался в раю.

До нас дошел сборник житий монахов Иосифова Волоколамского, Пафнутиева Боровского и других монастырей. В этот сборник вошли рассказы об Иосифе Волоцком, Досифее Топоркове, а также Пафнутии Боровском. В «Повестях отца Пафнутия Боровского» описываются видения умерших и вновь вернувшихся к жизни людей с того света. Рассказы эти тесно связаны с фольклором. В них рассказывается, в частности, об инокине Феодоре, побывавшей в загробном мире. — См.: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2.

Мост через Волхов был, видимо, выбран царем специально: горящие люди со связанными руками и ногами попадают в холодную реку. Мост этот, судя по всему, был для царя символом наказания грешников, которым уготована «вечная мука».

25 июля 1570 г. и Москва увидела, как разыгрывается чудовищный сценарий наказания грешников, причем символическую роль играла вода (горячая-холодная). А.Шлихтинг описал эти казни: опричники «получили приказ вбить в землю приблизительно 20 очень больших кольев; к этим кольям они привязывали поперек бревна, края которых соприкасались с обеих сторон с соседним колом. Население города, уstraшенное таким небывалым делом, начало прятаться. Сзади кольев палачи разводят огонь и над ними помещают висячий котел или рукомойник, наполненный водой, и она кипит там несколько часов. Напротив рукомойника они ставят также кувшин с холодной водой... Тиран... спрашивает, правильно ли он делает, что хочет карать своих изменников: «Живи, преблагий царь. Ты хорошо делаешь, что наказуешь изменников по делам их...»<sup>23</sup>. В этот день умерщвляли по-разному, чаще всего отрубали головы. Строительство помоста для котла с водой никак не оправдано логикой упомянутых казней. Котел с кипящей водой — уstraшающий символ, вот в чем было его значение. Впрочем, Никиту Фуникова, изменника номер два, шедшего по списку сразу

после И.М.Висковатого, пытали именно водой: «телохранитель, схватив чашу холодной воды, обливает его [Фуникова. — А.Ю.], а другой водой кипящей, и с сильной яростью они поливают его то холодной, то теплой водой, пока он не испустил дух». Не зря напугались москвичи — знаковая функция этого зрелища «читалась» без труда, а смена холодной и горячей воды в казнях людей буквально иллюстрировала адское наказание.

Другое типичное наказание — *рассечение* человеческого тела. Едва ли не каждая казнь сопровождалась подобной экзекуцией, в навязчивой повторяемости которой нетрудно увидеть эсхатологический смысл: ведь осужденного раба из притчи «рассекают». Любопытен сам контекст этой притчи: «Сего ради и вы будите готови: яко, въ онъже час не мните, Сын Человеческий приидет. Кто оубо есть верный раб и мудрый, егоже поставит господин его над домом своим, еже даяти им пищу во время (их); Блажен раб той, егоже, пришед, господин его, обрящет тако творяща: аминь глаголю вамъ, яко над всем имением своим поставит его. Аще ли же речет злый рабъ той в сердцахъ своем: коснит господин мой приити: и начнет бити клеветы своя, ясти же и пити с пияницами: приидет господин раба того в день, в онъже и не чает, и в час, в онъже не вестъ и растешет его полма, и часть его с неверными положит: ту будет плачь и скрежет зубом» (Мф. 24. 44—51)<sup>24</sup>.

С.С.Аверинцев отмечал, что «это не образ пытки, а образ умерщвления»<sup>25</sup>.

Рассеченные человеческие тела отдавались на съедение птицам, животным, рыбам. В «Откровении» Иоанна Богослова смерть является в образе всадника на коне бледном, за ним следует ад, которому дана власть умерщвлять «оружием и голодом и смертью, з в е р м и земными» (Откр. 6. 8). В лицевых апокалипсисах XVI в. специально иллюстрируется, как звери земные во время адских наказаний грешников поедают людей<sup>26</sup> (см. иллюстрации). Обратим внимание на связь некоторых наказаний именно с животными.

Царь не мог лишить убиенных возможности стоять на Страшном Суде. Наказывая смертью, он обрекал людей на мытарства. По представлениям той эпохи, душа по разлучении с телом подвергается испытаниям; ей как бы предъявляют «на вид» содеянные при жизни грехи. На иконах XV—XVI вв., изображающих Страшный Суд, мытарства в целом представлялись в виде змея, поднимающегося вверх тяжелыми массивными извивами.



В.К.Цодикович обратил внимание на то, что «в центральной Руси в XV—XVI вв., а в Галиции в XV — 1-й пол. XVI в. воздушные мытарства воспринимались проходами внутри змея. Позднее смысл такого изображения стал утрачиваться, а само оно выглядеть неканоничным — не соответствующим христианскому источнику. Поэтому змея мытарств заменили формой или буквально соответствующей воздушным мытарствам (Ярославль) или более понятной простонародной интерпретацией их в виде дороги и столпа мытарств (Галиция). Еще ранее замену змея формой речного потока мы отмечали во фреске школы Дионисия... В византийских же и западных Страшных Судах змея мытарств нет. Нет его и в греческом иконописном подлиннике... В вопросе о изобразительной трактовке мытарств на первый взгляд нет ничего завуалированного, поскольку в пространственном аспекте мытарства — это остановки в том пути, который проходит душа в царство небесное. Значит, каков этот путь, таковы и должны быть мытарства — если они проходят в змее, то это пространства внутри змея, по дороге — значит остановки (станции) в пути, в столпе — пространства внутри столпа. Собственно так и обстоит дело в двух последних случаях. В иконе из с. Долина ангелы с душою шествуют по дороге от одного мытарства к другому, которые представлены как крепостные башни с конусным шатром-кровлей. Рядом с башней подчеркнуто укрупненно показан нишеобразный вход в нее. Там сидит черт, предъявляющий душе обвинение в грехе, написанное на свитке. В иконах со столпом мытарств (из сел Багноватое, Трушевичи, Русской Быстры) второй половины XVI в. показан как бы разрез столпа, состоящий из двух половин. Левая половина расчерчена на 22 этажа-прямоугольника, в каждом из которых сидит черт, предъявляющий душе свиток с написанным на нем грехом. Душа, несомая взлетающим ангелом, показана перед чертом на каждом мытарстве в правой половине столпа, которая в иконах из сс. Багноватое и Русской Быстры лишена перегородок. То есть здесь мытарства как бы однооконные помещения-этажи, в которых сидят черти. Окна этих мытарств оформлены как прямоугольники (икона из с. Багноватое); в форме полуовальной арки (из с. Трушевичи), или же черти сидят внутри прямоугольных окон, вырезанных как бы в стволе дерева, которое венчалось вершинами в звездное небо...»<sup>27</sup>

Итак, если душа проходит испытания, то попадает в рай, в противном случае ее ожидает ад. «Эти мытарства, — писал Н.В.Покровский, — представляют собой лишь процесс частного суда над душою...» Анализируя лицевые апокалипсисы XVII—XVIII вв., Н.В.Покровский обнаружил,

что в них «мытарства... или собственно грехи сопровождаются олицетворением в виде зверей, птиц и пресмыкающихся». Например, в некоторых миниатюрах собака — это олицетворение зависти (от нее происходят наветы, ярость, вражда, распря, неблагодарение, убийство, памятозлобие, ненависть, радостолобие и подражание); козел — это блуд; медведь — «чревобесие» (от чего происходят блуд, отрицание закона, лжеклятие, пьянство, любосластие, татьба, гортанобесие, нечистота...) <sup>28</sup>.

Н.В.Покровский не ставил перед собой задачи исследовать время возникновения этих представлений. Характерны ли они для XVI века?

Анализ опричных казней дает основания предполагать, что символическое соотнесение грехов человеческих с животными существовало и раньше (вопрос этот еще нуждается в специальном исследовании). Мы лишь отметим то, что бросается в глаза, что очевидно. А. Шлихтинг описал такую любимую «забаву» царя: «Если тирану любо усладить свою душу охотой в Александровском дворце, то он приказывает зашить кого-нибудь из знатных лиц в шкуру медведя и зашитому выступать на четвереньках, на руках и на ногах. Наконец, он выпускает собак чудовищной величины, которые, принимая несчастного за зверя, разрывают и терзают его на глазах самого тирана и сыновей его...» <sup>29</sup>. Подобной же казни был подвергнут и новгородский архиепископ Леонид, который, по летописному рассказу, был затравлен собаками, «в медведно ошив». Джером Горсей описал «обратный» вариант, в котором уже медведь был настоящим, а жертвой его — человек. «В день св. Исайи царь приказал вывести огромных диких и свирепых медведей из темных клеток и укрытий, где их прятали... Потом привезли в специальное огражденное место около семи человек из главных мятежников, рослых и тучных монахов, каждый из которых держал крест и четки в одной руке и пику в 5 футов длины в другой, эти пики дали каждому по великой милости государя. Вслед за тем был спущен дикий медведь, который, рыча, бросался с остервенением на стены: крики и шум людей сделали его еще более свирепым, медведь учуял монаха по его жирной одежде, он с яростью набросился на него, поймал и раздробил ему голову, разорвал тело, живот, ноги и руки, как кот мышшь, растерзал в клочки его платье, пока не дошел до его мяса, крови и костей...» <sup>30</sup>.

Джером Горсей — представитель английских деловых кругов, жил в России с 1573-го по 1591 г., оставил три самостоятельных сочинения о России, в том числе несколько писем по «русским делам». Он происходил из знатного старинного Дорсетширского

рода. Имя его отца Уильям Горсей; русские люди переозвучили имя Джерома, называя его Еремеем Ульяновым. Почти ничего не известно о том, чем занимался Горсей до своей поездки в Москву. Возможно, он служил в торговой Московской компании. Первые годы пребывания в России также остаются темным местом его биографии, лишь в 1580 г. он, занимавший тогда должность управляющего московской конторой Компании, привлек к себе внимание московских правительственных кругов хорошим знанием русского языка и готовностью выполнять некоторые поручения русского царя. В 1580 г. он отбыл в Англию послом Ивана IV; в том же году вернулся в Россию. В 1585-м отбыл в Англию послом Федора Ивановича, а через год вернулся в Россию уже послом Елизаветы. Такого рода посольские поручения разных государей он выполнял и в последующем... Вернувшись в Англию в 1591 г., Горсей поселился в Букингемском графстве, продолжая интересоваться событиями в далекой, но ставшей уже частью его судьбы, России. В 1603 г. он получил рыцарское звание. В 1610 г. стал шерифом Букингемского графства. Точная дата его смерти не установлена. Воспоминания Горсея частично публиковались уже при жизни автора. — См.: *Горсей Джером*. Записки о России. XVI — начало XVII в. М., 1990.

Царские казни не воспринимались современниками только как жестокость. Источники фиксируют, что «языку» опричных казней был им понятен. А.М.Курбский, призывая царя покаяться, писал в третьем послании, что «Господь повелевает н и к о г о же прежде Суда [Страшного. — А.Ю.] осуждати»<sup>31</sup>.

Представленный выше материал ничего окончательно не доказывает, указывая лишь на весьма вероятную связь большинства опричных казней с эсхатологической идеей. Этот материал заставляет задать два важных вопроса, ответы на которые, возможно, и помогут понять действия царя. Итак, в чем же заключалась суть ожиданий Страшного Суда на Руси в XVI в.? Как эти ожидания соотносились с осмыслением функций великокняжеской власти?

## Расчеты

Чем ближе был 1492 год<sup>32</sup>, тем больше накалялась атмосфера Новгородские еретики (или те, кого обвиняли в ереси) мрачно намекали на исход суда Божьего: «Только изойдут лета, и мы-деи будем надобны». Главный гонитель ереси, новгородский архиепископ Геннадий, завидуя испанской инквизиции, мечтал о расправе с инакомыслящими еще до Второго

Пришествия. В 1490 г. на церковном соборе еретики были осуждены и многие из них сурово наказаны. В одном из публичных наказаний еретиков их недвусмысленно сравнивали с воинством сатаны.

Семитысячный год завершился, а день сменялся ночью и солнце светило по-прежнему<sup>33</sup>. Отравляющее неверие вторгалось в души людей. Иосиф Волоцкий упрекал митрополита Зосиму в том, что даже он был поражен этим страшным вирусом и якобы говорил: «А что то Царство небесное? А что то Второе пришествие? А что то воскресение мертвым? Ничего того несть, — умерл, кто ин, то умер, по та места и был»<sup>34</sup>. Впрочем, временное затишье сменялось волнами новых ожиданий<sup>35</sup>.

Церковь готовилась к тому случаю, если ожидаемое Событие не состоится: ведь «никто не весть числа веку», кроме Бога Отца. От имени митрополита было написано «Изложение пасхалии». 27 ноября 1492 г. на церковном соборе Зосима изложил пасхалию на 20 лет. Церковь всячески опровергала ту мысль, что конец пасхалии указывает на кончину мира: «Смиранный Зосима, митрополит всея Руси, трудолюбно потшався написати пасхалию на осьмую тысячу лет, понеже чаем всемирного Пришествия Христова на всякое время...»<sup>36</sup> Обратим внимание на любопытную особенность первых пасхальных расчетов: церковь заявляла, что никому не известно искомое время, и при этом не предлагала так называемую вечную пасхалию, хотя правила ее составления были уже известны. В этом отношении особенно интересна история другой пасхалии, которую Зосима в 1493 г. поручил составить Геннадию. Новгородский архиепископ продолжил пасхальные расчеты до 70 года восьмой тысячи лет (включительно). В толковании на свою пасхалию Геннадий объяснял правила составления вечной пасхалии. Он впервые описал великий миротворный круг (532-летний период, по прошествии которого числа Пасхи повторяются в том же порядке). Пасхалию теперь можно было составить на сколько угодно лет. Тем не менее Геннадий ограничился семьюдесятью годами. Случайно? Если число 20, скорее всего, плод рациональной мысли митрополита Зосимы, то пасхалия Геннадия такого впечатления явно не производит. Лишь в 1540 г. (прежде чем прошли 70 лет геннадиевской пасхалии) священник новгородского Софийского собора Агафон по поручению Макария составил пасхалию на всю восьмую тысячу лет. В ней подчеркивалось: люди не должны думать, будто до истечения этой пасхалии не может наступить кончина мира. Тексты двух этих пасхалий переключаются: в геннадиевской наставительно утверждалось: «...да на то плюшиться не подобает, но ждати Пришествия Христова на всякое время:

безвестно бо сие уставлено»; в пасхалии 1540 г. читаем: «Сей круг великий миротворный индиктион конца не имать, да на то плошиться не подобает»<sup>37</sup>. Таким образом, геннадиевский расчет на 70 лет как бы остался в силе.

Еще в 1489 г.<sup>38</sup> Димитрий Траханиот, близкий к Софье Палеолог, в ответ на запрос Геннадия, составил трактат «О летах седьмой тысячи». Он повторил азбучную истину, что никто не знает «числа веку», но заявил, однако, — за несколько лет до ожидаемой даты, — что сакраментальное значение имеет число «7», что конец мира наступит «в седмом числе». Если проходит семитысячный год, значит, надо ждать, когда «свершится и от иных седмиц». Траханиот писал: «А уже седмая тысяща съвършается, то подобает съвършиться и от иных седмиц или одной, или двум, или и всем. Сиречь семь лет или 70 или 700, или въкупе седми тысящи и 777, вяше, еже кто вестъ. Христу глаголющу к учеником своим: о дни же том и часу никто же вестъ, ни ангели, ни Сын, токмо Отец». Как же быть? «Седьмую же тысящу подобает человеку поминити, заньже от разсуждение сие удръжася в людех, а не верити, понеже ни от Бога сие речено, ни от ангел, ни от пророк...»<sup>39</sup>

Итак, расчет пасхалии на 70 лет вполне символичен. Конец мира, даже по мнению ортодокса, каким был Геннадий, мог наступить в 7070-м или 7077 г. Напряженность в русском обществе возрастала по мере приближения символических дат<sup>40</sup>. Поведение царя в это время не всегда поддается разумному объяснению. А.А.Зимин интерпретировал эти странности тем, что в поступках царя уже можно было обнаружить «первые предвестники будущей опричнины». Так, в сентябре он отправляется в «объезд» по селам, оставив на престоле своего сына Ивана, которому повелевает «о всяких делах, о воинских и о земских, во все свое государство... писати от себя». Около 1562 г. по распоряжению царя была составлена новая духовная грамота, в которой определялся порядок престолонаследия и состав бояр-свидетелей<sup>41</sup>. Никаких сведений об ухудшении здоровья царя у нас нет, и такое беспокойство выдает общую его неуверенность.

Едва ли мы ошибаемся, устанавливая некую гипотетическую зависимость поведения царя от напряженных ожиданий наступления 7070 г., ибо прямым подтверждением этой зависимости служат послания Андрея Михайловича Курбского к Вассиану Муромцеву, старцу Псково-Печерского монастыря, которые, по вполне обоснованному суждению Н.Андреева, были написаны в России, в Дерпте, и — что особенно важно — приблизи-

тельно в 1563 г., примерно за год до бегства в Великое княжество Литовское. Князь, еще не ставший публичным оппонентом царя, уже выражал идеи, которые затем будут положены им в основу и посланий царю, и «Истории» о великом князе московском.

А.М.Курбский фиксирует наступление «последних времен» тем, что «разрешен» уже из темницы сатана и «излиял ярость свою на верных, и прелестил страны многия, и прельщает по вселенней, и отступлению от Бога языки научает». «Мысленным оком» и «разумным видением» посмотрим на Восток, — писал Курбский и продолжал: «Где Индея и Ефиопия? Где Египет и Ливия и Александрия, страны великия и преславныя, мною верою ко Христу древле усвоенныя? Где Сирия, древле боголюбивая? Где Палестина, земля священная, от нея же Христос по плоти и вси пророцы, апостали? Где Евтропия, иже бе во премудрости правоверия многи? 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 ли сия преславныя и преименитыя царства в прежних летах единодушно правую веру держаше, и ныне грех дея многих безбожными властели обладаны, от нихже верныя люди безпрестани прельщаемы, и томими, и на различныя прелести от правоверия отводимы; овы ласкании, тщими славами прелестнаго мира сего, овы бедами и скорбми многими понуждаемы...»<sup>42</sup>. А теперь «обратим зрительное души к западным странам...: где Рим державный, в немже Петра апостола наместники, древнии папа пожнша? Где Италия, от самых апостол благоверием украшена? Где Испания славная, от апостола Павла благочестием насаженная? Где Медиолам, град многонародный, в немже Амьбросии великий благочестием кормила управлял? Где Карфаген? Где Галаты нутренныя? Где Германия великая?...»<sup>43</sup>

И только «вся земля наша Руская от края до края, яко пшеница чиста, верою Божию обретается»: здесь и храмов несчитанное число, сколько звезд на небе, и множество монастырей: «им же несть числа — кто весть?» Цари и князья «во православной вере от древних родов и поднесь от Превышняго помазуются на правление суда». Однако, называя все это перечисленное дарами человеколюбивого Бога, Курбский спрашивает: что же мы сами творим, как оправдываем эти дары? И признается: «Мы же, нечювьствении и неблагодарнии, аки аспиды, затыкая уши свои от святых словес Его, и приклоняемся послушанием паче ко врагу своему, льстящему нас тщею славою мира сего и ведуще нас по пространному пути в погибель»<sup>44</sup>.

Князь дальше поясняет, как именно «мы» неблагодарны. Начинает он свои обличения с *властей державных*, призванных «на власть от Бога». Вместо кротости и смирения в держании праведного суда — свирепость зверей, *«неслыханные смерти и муки на доброхотных своих умыслиша»*. Выделенные слова в этом послании будут повторены Курбским в его первом послании царю: «Почто, царю, силных во Израили побил еси... и на доброхотных твоих душу за ты полагающих неслыханные от века муки и смерти и гоненья умыслил...» Если в послании Вассиану Курбский обвиняет власти вообще, то в первом послании царю — его лично. Не исключено, что в послании к Вассиану Курбский, говоря о властях вообще, имел в виду власть царскую — ведь пишет же он «державные», «призванные на власть от Бога»: подобные апелляции не могли не касаться царя лично, ибо его власть, прежде всего, от Бога. Если это так, то тогда следует признать: князь выражал свое недовольство открыто, будучи еще в России — это, во-первых, и во-вторых, царю могло стать известным настроение Курбского, что, возможно, и послужило причиной размолвки Грозного с воеводой.

Но вернемся к тексту послания: князь, показав, какой является державная власть, предлагает: «Посмотрим же и на священнический чин». Курбский оговаривается сразу — он никого не осуждает, «но беду свою» оплакивает. Ибо «не вдовиц и сирот заступают, ни напастованных и бедных избавляют, ни пленников от пленения искупают, но села себе устрояют, и великие храмины поставляют, и богатства многими кипят, и корыстми, яко благочестием, ся украшают». И вновь — поворот в сторону державной власти, которую боятся обличать священнослужители, хотя это их прямой долг: «Где убо кто запрети царю или властелем о законопреступных и запрети благовременно и безвременно? Где Илия, о Науфеве крови возревновавши, и ста царю в лице со обличением? Где ли лики пророк, обличающи неправедных царей? Где Амбросии Медиаламский, смиливый великаго царя Феодосия? Где златословесный Иоанн, со зелным запрещением обличив царицу златолубивую? 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...»<sup>45</sup>

Кто «по братии души свои полагает»? — вопрошает князь. «Аз не вем кто; но яко же пожару люту возгоревшуся на лице всея земли наша и премножество домов зрим от пламени бедных напастей искорениваемы. И хто текше от таковых отымет? И хто угасит и кто братию от таковых

и толь лютын бед избавит? Никто же! Воистинну не заступающего ни помогающего несть, разве Господа...» В этом послании, как видим, уже дан словесный образ общей беды, который Курбский затем лишь повторит в «Истории» о великом князе московском: «Скоро по Алексееве смерти и по Селивестрове изгнанию, воскурилось гонение великое, и пожар лютости в земле Руской возгорелся; и гонение воистинну таковое неслыханное не токмо в Руской земле никогда же бывало, а ни у древних поганских царей... А наш новоявленный зверь первые начал сродников Алексеевых и Селивестровых писати имена, и не токмо сродных, но о ком слышал от тех же клеветников своих, и друзей и соседей знаемых, аще и мало знаемых, многих же отнюдь и не знаемых, их богатств ради и стяжания, оклеветаво от тех, многих имати повелел и мучити различными муками; а других множайших ото имений их из домов изгоняти в дальные грады. А про чтожь тех мучил неповинных? Про то: понеже земля возопияла о тех праведных в неповинном изгнанию, нарекаяще и кленуща тех предреченных ласкателей, соблазнивших царя...»<sup>46</sup> Если в «Истории» царь прямо объявляется мучителем и говорится, что гонения великие начались потому, что «земля возопияла» на несправедливость, проявленную Грозным в отношении Адашева и Сильвестра, то в тексте, который был написан еще в России, мы находим другое объяснение «лютому пожару» в земле Русской: каждый занят собой — «своим богатством промышляет и, обнявши его персты, лежат и ко властям ласкающиеся всячески и примиряющиеся, да свое сохранят, и к тем еще множайшее приобращают. И аще кто где явится по Бозе ревнующе правостию слова, и за то от держав властей осуждение приемлют, и по многих томлениих горче безобразным смертем предаются». Священники боятся сказать властям слова осуждения, но если кто и осмеливается это сделать, то обречает смерть...

В другом послании к Вассиану Муромцеву князь Курбский прямо обвиняет церковь в том, она не защищает его: любопытно, что эти обвинения затем будут, по крайней мере фразеологически, повторены в послании царю: «Каких напастей и бед и наруганий и гонения не претерпех! Многожды в бедах своих ко архиерею и ко святителем и к вашему чину преподобию со умильными глаголы и со слезным рыданием припадах и валялся пред ногами их, и землю слезами омаках, — и ни малые помощи ни утешения бедам своим от них получих, но вместо заступления некоторые от них потаковники их, кровем нашим наострители явишася». С тоской говорит князь о том, что нашлись даже такие архиереи, кото-



рые считают, что нельзя царя обличать... Он готов судиться с ними: «Бог судитель праведный и крепкий между вами и мною: и аще ко вратам смертным приближуся, и сие писание вложу себе в руку вложить, идушу с ним к неумытному Судии, к надежи христианской и к богоначальному моему Иисусу...» В первом послании царю Курбский теми же словами жалуется и угрожает: «Коего зла и гонения от тебя не претерпех! И коих бед и напастей на мя не подвигл еси!.. А писание сие, слезами измоченное, во гроб с собою повелю вложить, грядущи с тобою на суд Бога моего Иисуса».

Курбский обращается дальше к «воинскому чину», называя его «худейшим», потому что многие служилые люди не имеют не только коней, но даже и пищи. О купеческом чине и земледельцах даже говорить нечего: «Всех днесь зрим, како стражут, безмерными данми продаваемы и от немилостивых приставов влачима и без милосердия мучима».

Характер послания Курбского Вассиану Муромцеву поражает откровенностью инвектив. Такое себе можно позволить лишь при *особых обстоятельствах времени*. Курбский прямо заявляет: «Кто нас утешит и хто заступит от таковых нестерпимых бед и различных напастей, разве Господа Иисуса, заступающего и избавляющего правоверных всех от навет вражних, и претерпевших до конца почестми, нетленными венцы прославляюще. Да не смутимся, аще и сицевым всем злым бываемым, и воздвигнем главы своя к живущему в превыспренних, отнюду же [откуда же. — А.Ю.] ждем Его, Спасителя нашего, яко приближается уже избавление наше...» Само это время Курбский называет «временем отмщения».

Итак, 7070 год, как мы видим, обнажил зревшие в русском обществе противоречия — они особенно проявятся после бегства в апреле 1564 г. князя А.М.Курбского в Великое княжество Литовское и введения — через несколько месяцев после этого — опричнины...

## Царь

Иван Грозный находился в исключительном положении и просто не мог не думать о возможности скорого конца мира.

Исключительность этого положения определялась той ролью, которая в общественно-религиозном сознании эпохи отводилась великому князю, государю. Как уже упоминалось, главная черта наступления последних («злых») времен сводилась к тому, что «умножится беззаконие», насту-

пит последняя, решающая битва добра со злом; появятся «предотечи» антихристовы, люди станут отрекаться от Христа...

В послании Таубе и Крузе отмечается одна, на первый взгляд, неожиданная сторона в обосновании власти великого князя. Речь идет о том, что сам митрополит после того, как узнал о введении опричнины, обращался к царю и говорил при этом, что «в Москве и его стране так много святых отцов и чудотворцев, бесчисленное множество душ которых посланы к Богу, как верные просители за него и за святую Русскую землю; митрополит просил великого князя еще раз все обсудить и обдумать. При этом он указывал, что нет у великого князя недостатка ни в деньгах, ни в золоте, ни в богатстве. Он один и единственный, как глава Православной христианской церкви и избранный властелин истинной апостольской веры. И если он не знает, являются ли его обширная страна, города, неисчислимое множество людей, неописуемые сокровища золота и серебра — временным и преходящим или единственно важным, то все же должен же он подумать о святых чудесных подвигах, и о единой христианской религии, которая благодаря его отречению и передаче власти и благодаря семени еретиков будет загрязнена и даже в худшем случае уничтожена»<sup>47</sup>. Подобное известие можно отвергнуть на том основании, что иноземцу не понятна наша действительность, если бы не одно «но»: в Александро-Невской летописи тоже передается содержание тех бесед, которые шли в разных кругах после объявления опричнины. «Слышав же сия пресвященный Афонасии митрополит всеа Руси и архиепископы и епископы и весь освященный собор, что их для грехов сия склочишася, государь государство оставил, зело о сем оскорбеша и в велице недоумении быша. Бояре же и околничие и дети боярские и все приказные люди... перед Офонасием митрополитом всеа Руси и перед архиепископы и епископы и пред всем освященным собором с плачем глаголюще... И иная многая словеса подобная сих изрекоша ко Афонасию... чтобы Афонасии митрополит... умолил, чтобы государь царь и великий князь гнев свои отворотил, милость показал и опалу свою отдал, а государства своего не отставлял и своими государствами владел и правил, якоже годно ему государю; а хто будет государские лиходеи, которые изменные дела делали, и в тех ведает Бог да он, государь, и в животе, и в казни его государская воля: «...А мы все своими головами едем за тобою государем святителем...»<sup>48</sup>

Судя по всему, во время опричнины царь возложил на себя особые пастырские функции, что не явилось неожиданностью для многих, как вид-

но из приведенных текстов, и легко было принято «всенародным множеством» в силу традиционной сакральности царской власти в России. В русской элитарно-богословской среде положение великого князя, напомним, рассматривалось как вполне ясное, структурно оформленное. Христос — Правда Истинная — будет вершить свой последний Суд; каждый христианин обязан для спасения собственной души исполнять «всякую правду»; великий князь в этой структуре был правдой «мира сего». Таким образом, превращение великого князя в государя-святителя объяснимо наступлением времени Страшного Суда. Правда «мира сего» должна уступить место Правде Истинной.

В «Наказании князьям...» особо подчеркивалась ответственность князя за содержание «истины в неправде», за попустительство беззаконию, словом, «царю неправедну — все слуги под ним беззаконны суть».

### Замысел

Итак, уподобление власти царя власти Божьей, разумеется, не прошло мимо сознания Ивана Грозного и стало едва ли не главным мотивом его деятельности. РГСкрынников справедливо отмечал, что первое послание А.М.Курбскому — это «программный документ» опричнины<sup>49</sup>. Обратимся же к нему, дабы понять личное отношение царя к этой проблеме и опричный замысел.

Главные этические понятия, о которых спорили Грозный и Курбский, не только соотносились с грядущим Страшным Судом, но и прямо вытекали из представлений о нем<sup>50</sup>. «Почто, о княже, аще мнишися благочестие имети, едиnorodную свою душу отверг еси? Что же даси на ней измену [взамен. — А.Ю.] в день Страшного Суда?» — вопрошал царь. Иван IV не сомневался в том, что Курбский «тела ради, душу погубил», потому что «презрел» слова апостола Павла: «Всяка душа владыкам превладеющим да повинуется». Царь определял словом «отступнику» состояние человека, не пожелавшего беспрекословно подчиниться монарху. Смысл этого отступничества очевиден: «Противаяйся власти Богу противится»<sup>51</sup>.

Отступничество (измена) и праведность (благочестие) — вот основные императивы-антиподы в сознании Грозного<sup>52</sup>. Праведен (благочестив) тот, кто никогда не выступает против воли Господа. Почему слуга Курбского Васья Шибанов сохранил благочестие? Потому что он «пред царем и пред всем народом, при смертных вратех стоя», не забыл своего крес-

тного целования, верно служа своему господину — Курбскому. Князь же и на «человека возъярився», и на «Бога возстал».

Итак, мир устроен благочестиво, если царь владеет своими «рабами», а они безоговорочно повинуются ему. Грозный обвинял Курбского и его единомышленников в том, что они «бесоподобно» попытались поколебать «благочестие», а державу, данную ему от Бога и прародителей, присвоить себе. Благочестие — идеальная основа мироустройства. Никому не дано менять иерархию, в которой государь — слуга Царя небесного.

Какой же предстает модель поведения царя, исходя из этой концепции? Грозный в первом послании Курбскому обосновывает религиозные права на власть. Он ссылается на соборное послание апостола Иуды (1. 22—23): «И овех убо милуйте, разсуждающе, овех же страхом спасайте, от огня [адского. — *А.Ю.*] восхишающе». Ссылка на апостольское послание симптоматична. В нем идет речь о Суде Божьем, о тех, кто оскверняет плоть, отвергает «начальства и злословит высокие власти» в последние времена (См.: Иуд. 1. 8). Из слов апостола Иуды Иван Грозный делает логический вывод: «Видиши ли, яко апостол страхом повелевает спасти? Тако же и во благочестивых царех и временех много обрящеши злейшее мучение»<sup>53</sup>.

Иван IV постоянно обращался к истории падения христианской Византии. Грозный не случайно сопрягал времена: царство спасается сильной властью, а губится «рабами». В византийской пророческой литературе возможное падение Царьграда связывалось с «кончиной мира». Главным свидетельством конца света — писалось в пророчествах — будет захват мусульманами православного царства. В 1453 г. худшие опасения оправдались, и русский составитель летописи с редкой уверенностью написал: до наступления Страшного Суда осталось 40 лет. Бремя ожиданий заставляло людей и по прошествии семитысячной даты вновь и вновь возвращаться к мысли о падении христианской державы и думать о коллективном спасении<sup>54</sup>. Царь писал: «Нигде же убо обрящеши, еже не разоритися царству, еже от попов владому. Ты же убо по что ревнуеши — иже во грецех царствие погубиша и турком повинующимся? Сию убо погибель и нам советуеши? И сия убо погибель на твою главу паче да будет! Сего ради сему подобен еси, яко же апостол пишет к Тимофею: «Чадо Тимофее, се же веждь, яко в последния дни настанут времена люта; будут человецы самолюбцы, сребролюбцы, облазиви, горди, хулници, противящиеся родителем своим, неблагодарни, непреподобни, нелюбиви, наветохрани-

ви, прелатаи, невоздержницы, некротцы, неблаголюбцы, предатели, продерзливи, вносиливи, сластолюбцы, паче нежели боголюбцы, имуща образ благочестия, силы же его отвергошася»<sup>55</sup>.

Царское благочестие может и должно порождать «злейшее мучение». «Како же не стыдишися злодеев мученики нарицати, не разсуждая, за что кто страждет?» Со ссылкой на Иоанна Златоуста и Афанасия Великого, царь пишет: «Мучими бо суть татие, и разбойницы, и злоден, и прелюбодеи: таковы убо не блажени, понеже грех ради своих мучими бысть, а не Бога ради».

Пролитие крови тех, кого царь считает грешниками, оправдано самой сутью царской власти. «Вспомяни же и в царех великого Константина: како царствия ради, сына своего, рожденного от себе убил есть!» — писал царь Курбскому, еще не зная, что ему в будущем тоже придется стать сыноубийцей. «И князь Федор Ростиславич прародитель ваш, в Смоленце на пасху колико крови пролиал есть! И во святых [и Федор Ростиславич, и император Константин. — А.Ю.] причитаются!»

Святость и благочестие сосуществуют в царе вместе со страстью к «пролитию крови» тех, кто «сопротивен» власти. «Как же убо и Давид, иже обретеся Богу по сердцу и хотению, како повеле Давид, да всяк убивает усейна и хромья и слепыя, ненавидящих душа Давидовы, егда не прияша его во Иерусалим? Како убо их причтеши в мученики, яко не хотевшим от Бога данного царя прияти? Как же разсудиши и се, еже тако во благочестии царь и на немощной чади силу свою и гнев показа? Или убо нынешнии изменники не равно ли сим злобу сотвориша? Но паче и злейше. Они убо точно возбраниша приход и не успеха ничтоже, сии же приятого от них, Богом им данного, и рождышагося у них на царства царя, преступив крестную клятву...»

Каким представлялся Грозному идеал царя? «Подобает быти» всегда «обозрительным», иногда — «кротчайшим», иногда — «ярим». К «благим» проявлять милость и кротость; ко злу — «ярость и мучение, аще ли сего не имея, несть царь».

Мы подошли к трудному для современного сознания вопросу о спасении. Согласно церковной традиции, Божье праведное наказание, приводящее к смерти, в конечном счете ведет к спасению души. В Каноне и Молитве ангелу Грозному воеводе, сочиненных, как считает Д.С.Лихачев, Иваном Грозным под псевдонимом Парфений Уродивый (даже если дальнейшие исследования авторства не подтвердят, значение памятников от

этого не уменьшится), нашли отражение общественные идеи о сути Божьего наказания<sup>56</sup>. Архангел Михаил в преддверии Божьего Суда наказывает грешников и содействует их спасению: «Смертью нас называет, и от суеты мира избавляет, и на Суд праведни ко Христу представляет, и от вечных мук избавляет...» О.А.Добиаш-Рождественская, изучавшая культ святого Михаила, писала: «Он [архангел Михаил. — А.Ю.] почти на границе добра и зла. Борясь за добро, он часто бывает я р о с т е н; иногда бесцельно жесток. Он карает, убивает, сечет розгами, уносит смерчем, ударяет молнией. Это гневный Бог и святой сатана»<sup>57</sup>. А.М.Панченко и Б.А.Успенский справедливо отмечали, что архангел Михаил был для самодержца «учителем», образцом монаршего поведения<sup>58</sup>. Являясь носителем Божественной воли, великий князь как бы обретал право на наказание именем Бога. В пылу спора с Курбским, не отказываясь от идеи, что именно он принуждает грешников испивать «чашу ярости Господня», царь не оставляет им даже надежды на спасение: «Аз же верую Страшну Спасову Судишу, хотящим прияти душам человеческим с телесы, с ним же содеяше, кождо противу делом его, вси вкупе в едином лице неразлучни надвое: и царие и худейшая чадь яко братия истязуеми будут, кождо противу делу своему... Яз же исповедаю и вем, яко не токмо тамо мучения, иже зле живущим и преступающим заповеди Божия, но и здесь праведного Божия гнева, по своим злым делом, чашу ярости Господня испивают и многообразными наказаниями мучатся, по отшествии же света сего, горчайшее осуждение приемлюше, ожидающе праведного Судиша Спасова, по осуждении же безконечная мучения приемлют...»<sup>59</sup>

Объясняя опричнину, дьяк Иван Тимофеев в своем «Временнике» так определил ее смысл, понятный современникам: «От умышления же зельныя ярости на своя рабы подвигся толик, яко возненавиде гради земли своя вся и во гневѣ своем разделением раздвоения един люди раздели и яко двоеверны сотвори, овы усвоия [избирая себе. — А.Ю.], овы же отметашася, яко чюжи отрину...»<sup>60</sup>

Дьяк Иван Тимофеев (ум. ок. 1629) — государственный деятель, автор сочинения о России. Дьяком он стал в 1598 г. Участвовал в походе против Лжедмитрия I. В 1606—1607 гг. находился в Москве, когда ее осаждал Болотников. Участник похода правительственных войск на Калугу и осады Тулы. С 1607 г. находился в Новгороде. Когда в город пришли шведы, подчинился новым властям. В 1618—1620 гг. был на государственной службе в Астрахани, в 1622—1626 гг. — в Ярославле, в 1626—1628 гг. — в Нижнем Новгороде.

«Временник» сохранился в единственном и позднем списке. Судя по всему, начал Иван Тимофеев писать это сочинение до своего отъезда в Новгород, а редактирование продолжал буквально вплоть до своей смерти. Памятник состоит из шести частей. Первые четыре — о событиях правления Ивана Грозного и Федора Ивановича. Заключительные — о царе Василии Шуйском; впрочем, последняя часть, «Летописец вкратце», не завершена. — См.: Полосин И.И. Иван Тимофеев — русский мыслитель и дьяк XVII в. // Полосин И.И. Социально-политическая история России XVI — начала XVII в. М., 1963.

Для Ивана Тимофеева главное опричное событие — новгородский погром. Своему описанию он дает большой заголовок, в котором находим такие слова: «...о пролитии крови острия меча во гнѣве ярости царева на град светлый». Дьяк не отстраненно описывает этот погром, а так, как будто он был там. Эта черта дает возможность приблизиться к восприятию опричнины ее, так сказать, младшим современником: «Яко всяко место телес наполнися падших ото убивающих рук, до толика бе, яко не мощи пожирати трупия мертвых всея твари животным, яже по земли рышущим, и яже в водах плавающим, и яже по воздуху парящим, яко довленым быти им и чрез потребу, множайшим же плотем небрегомым за страх и согнивающим, гроб им бяше место их... Подробну же бывшаго на мя всего царева гнева не бе возможно убозей сей хартийце вместити, ниже кому от земных количество погубления людий исчесть, их же число токмо Божия суда день объявит в пришествие его».

Иван Тимофеев особо отмечал время царева гнева, — шел 7078 год. И сравнивает число 78 с 78-м псалмом («Лето же время царска гнева на мя тогда течаше к седми тысячам 78-е, может же о сих исполнити всяко словесы непостижения моего скудость тождество числа самого всего Псалма сила и соседствующего ему 79-го крепость глаголом во исполнение даст...»<sup>61</sup>). Такая символическая трактовка новгородского погрома интересна: и в 77, и в 78-м псалмах речь идет о Божьем наказании, в 79-м — о спасении. «...И преложи в кровь реки их, и источники их, яко да не пият. Посла на ня песия мухи, и поядоша я: и жабы, и растли я. И даде рже плоды их, и труды их пругом. Оуби градом винограды их, и черничие ихъ сланою: И предаде граду скоты их, и имение их огню. Посла на ня гнев ярости своея, ярость и гнев и скорбь, послание аггелы лютыми» (Пс. 77. 44—49). 78-й псалом уже прямо перекликается с описанием погрома: «Боже, придоша языцы в достояние твое, оскверниша храмъ святыи твой, положиша Иерусалим яко овощное хранилище; положиша трупия раб тво-

их брашно птицам небесным, плоти преподобных твоих зверем земным. Пролияша кровь их яко воду окрест Иерусалима, и не бе погребаяй. Быхом поношение соседомъ нашимъ, подражание и поругание сущим окрест насъ. Доколе, Господи, прогневаешися до конца; разожется яко огонь рвение твое» (Пс. 78. 1—5). Говоря о смерти Ивана IV, дьяк пишет: «Меч бо десница его с воздуху долу не туне [не напрасно. — А.Ю.] свожашеся на противныя, ниже престоая ощути...» Меч в правой руке — символ Божьего (праведного) наказания, перекликающийся с текстом 77-го псалма («И затвори во оружии люди Своя и достояние Свое презре». — Пс. 77. 62).

Иван Грозный видел главную свою функцию в наказании зла «в последние дни» перед Страшным Судом. Мы никогда до конца не узнаем, в какой момент (хронологически) и почему царь решил начать опричнину. Одно можно сказать достаточно определенно: пассивно ждать он не мог в силу своей особой ответственности. «Яз же убо верую, о всех своих согрешениях вольных и невольных суд прияти ми, яко рабу, и не токмо о своих, но и о подовластных дати ми ответ, аще что моим несмотрением погрешится»<sup>62</sup>. Прошел 7070 год. Зло и беззаконие нарастают, каков же выход? Вся русская история, создавшая особый тип сакрализованной монархии, подвела его к мысли начать собственную борьбу со злом, как он его понимал. В промежуток времени между 1562 г. и известным нам по источникам началом опричнины укладывается около трех лет. В «Откровении» Иоанна Богослова несколько раз фиксируется, что перед Вторым Пришествием будет период ожесточенной борьбы сил добра и зла. Этот период хронологически был точно определен. Три с половиной года, или тысячу двести шестьдесят дней, будет, по словам Андрея Кесарийского, «владычествовать отступление». К цифре этой относились чрезвычайно серьезно. В завершающем Геннадиевскую Библию тексте находим «Раздрешение неизреченного откровение»: в последнее время «отрешится сатана по праведному суду Божию и прельстит мир до реченного ему времени, еже три и пол лета, и потом будет конец»<sup>63</sup>. Эту цифру протопоп Аввакум упомянул в «Письме Афанасию», написанном в 1669—1670 гг. Староверы ждали наступления Страшного Суда в 1666 г., но осознавалось это наступление не как одномоментный акт, а как процесс. Вот почему именно к 1669—1670 гг. относятся глобальное обращение Аввакума к «братии на всем лице земном» и комплекс других посланий с ярко выраженным эсхатологическим содержанием.

Иван Грозный не стал ждать истечения срока...



### Смерть в эсхатологии

В эсхатологических трудах отцов церкви смерть не считалась злом. Она — следствие первородного греха<sup>64</sup> и вместе с тем величайшее благодеяние для человека. Смерть для тела сравнивали с плавильной печью, в которой оно восстановится чистым и нетленным<sup>65</sup>.

По мнению Ипполита Римского, на труды которого часто ссылались на Руси, тела умерших людей разлагаются, но это не значит, что они уничтожаются. Принимая тела, земля их хранит. Тела смешиваются с землей и растворяются в ней, давая возможность расти цветам. Тела, по причине первородного греха, отдаются земле как бы в плавильную печь, чтобы восстановиться, но не такими, какими они были, а чистыми и нетленными. Каждому телу будет дарована его собственная душа. Если праведников ожидает гармония души и нового тела, то грешникам уготована иная судьба. Страдания будут их уделом...

Согласно учению Григория Нисского (отголосок которого чувствуется в представлениях Грозного), душу можно погубить человеческим грехом, но погибает она, оставаясь бессмертной, не физически, а нравственно. Потому смерть, учил Григорий Нисский, благодетельна и для человеческой души. Несмотря на различные (правда, в деталях) описания преисподней, в святоотеческой литературе было единодушие в отношении того, что даже адские мучения для грешников имеют вид **п о л о ж и т е л ь н о г о** наказания. Ярость наказания Божья служит врачевным средством для очищения души. Ориген даже признавал (но это мнение не стало всеобщим), что загробные мучения имеют временный характер; «вечные муки» — лишь педагогическое устрашение<sup>66</sup>. Григорий Нисский писал, что если во время земной жизни «душа остается неуврачеванной», то ей придется лечиться в будущей жизни; адские муки имеют «целительный характер»<sup>67</sup>.

В «Диоптре, или Душезрительном зеркале», напомним, произведении византийского монаха XI в. Филиппа Монотропа («Пустынника»), переведенного на славянский язык в XIV в. и весьма популярного на Руси, находим: «Смерть бо, прочее, **не мученье бывает, но врачеванье добрейшее и спасенье паче, и смотренье, державная, премудрости исполнено, удерживает бо яко намнозе греха устремление, умры бо, рече, оправдися от нея**»<sup>68</sup>. Отношение к смерти нашло своеобразное отражение в коротком завещании Нила Сорского: «...повергните тело мое в пустыне сей, да изыдять е зверие и птица, понеже согрешило есть к Богу много и не-

достойно есть погребения. Аще ли сице не сътворите, и вы ископавше ровъ на месте, иде же живем, с всяким безчестием погребите мя»<sup>69</sup>.

В Каноне ангелу Грозному воеводе Парфения Уродивого также нашли отражение эти традиционные эсхатологические представления: «Егда придет время твоего прихода, святой ангеле, по мене грешного имрек разлучити мою душу от убогого ми телеси, — вниди с тихостию да с радостию усряшу тя честно... Царя Небесного слуга и предстатель престолу Божию, святой ангеле, смерть принося нам, измени нас добротою здания твоего и приведи нас к свету светлейшему Судии...» Об очистительном характере наказаний читаем: «От Бога посланному, всех ангел пристрашен еси, святой ангеле, не устраши мою душу убогую, наполненну злосмрадия, и очисти, и престави ю престолу Божью непорочну»<sup>70</sup>.

Итак, эсхатологические представления причудливым образом совмещались со взглядами на сущность царской власти в средневековой России. Уподобляя свою власть власти Божьей, царь соответственно и действовал, «аки Бог»: он имел право на «ярость наказания». А.Шлихтинг описал случай, который трудно понять, не включаясь в систему ценностей людей того времени: «Однажды пришел к тирану некий старец, по имени Борис Титов, и застал тирана сидящим за столом... Тот вошел и приветствует тирана; он также дружески отвечает на приветствие, говоря: «Здравствуй, о премного верный раб. За твою верность я отплачу тебе неким даром. Ну, подойди поближе и сядь со мной». Упомянутый Титов подошел ближе к тирану, который велит ему наклонить голову вниз и, схватив ножик, который носил, взял несчастного старика за ухо и отрезал его. Тот, тяжело вздыхая и подавляя боль, воздает благодарность тирану: «Воздаю благодарность тебе, господин за то, что к а р а е ш ь м е н я, твоего верного подданного». Тиран ответил: «С благодарным настроением прими этот дар, каков бы он ни был. Впоследствии, я дам тебе больший»<sup>71</sup>. Этот будущий дар — смерть от руки государя.

## Воплощение

Эсхатологические взгляды царя на опричнину особенно ярко выразились в символике Опричного дворца Ивана Грозного.

Первоначально Опричный дворец намеревались строить в Кремле — между церковью Рождества Богородицы и Троицкими воротами. Но 1 февраля 1566 г. случился пожар, который уничтожил отчасти митрополичий двор и целиком двор Владимира Андреевича. Царь принял решение: двор

«за городом, за Неглиною, меж Арбацкие улицы и Никитские, от полого места, где церкви Великомученик Христов Дмитрей да храм святых апостол Петра и Павла, и ограду каменную вокруг добру повеле зделати»<sup>72</sup>. Дворец строился летом-осенью 1566 г.; 12 января 1567 г. царь переселился в него. Жил он там до 3 февраля, пока не отправился в объезд по монастырям. Вернувшись, царь чаще жил в Александровой слободе. Редко заезжая в столицу, он останавливался, видимо, не в Кремле, а во дворце<sup>73</sup>. Какова же была функция этого дворца?

Подробное и единственное описание Опричного дворца находим у Генриха Штадена...

Генрих Штаден родился около 1542 г. в вестфальском городке Ален в семье бюргера Вальтера Штадена. Отец хотел, чтобы сын стал священником, но мальчик вел себя так, что ему скоро пришлось скрываться от уголовного наказания за совершение дерзкого поступка. Он ранил в школе одного ученика в руку шилом, и родители пострадавшего подали иск в суд. Когда малолетнего хулигана буквально выпроваживали из города, ратман Франц Баурман сказал, по признанию самого Штадена: «Дай-ка я взбороню дорожку так, чтобы Генрих Штаден не мог ее опять отыскать»...

Он работал в Любске у своего кузена, затем перебрался в Ригу: в это время жители города были обеспокоены сведениями о том, что русский царь намерен захватить город. Штаден работал на городском валу, который спешно возводили, боясь прихода русских войск. Когда раздатчик денег заболел, Штаден с радостью взялся распределять марки среди работавших. Опять же по признанию самого Генриха, он «снабдил себя марками» так, «что... не пришлось уже больше работать на валу, и я мог спокойно прогуливаться по валу и осматривать его». Когда его двоюродный брат заметил ему, что он поступал плохо, Штаден испугался и бежал в Вольмар... Штаден скитался по Ливонии. Видя, что русскому царю удастся его поход, и скоро вся Ливония станет его владением, Штаден решил перейти на службу Ивану Грозному и в 1564 г. оказался в Москве, в Посольском приказе, взятым на службу в качестве переводчика; тогда же он получил поместье в Старицком уезде. Получив от царя право на Москве, в «земщине», курить вино, варить пиво и ставить мед, он стал заниматься также корчемством. В Москве у него появляются свои покровители. Когда Старицкий уезд был взят в опричину, Генрих Штаден стал опричником, и даже участвовал в Новгородском походе. Ничего не стеснясь, он сам рассказывает, как грабил и убивал, увозя в Москву десятки возов с награбленным. После новгородского погрома Штаден был пожалован «вичем» — отныне его стали именовать Андреем Володимировичем... В 1575—1576 гг. Штаден перебрался в Колу, чтобы

оттуда отправиться за товаром в Европу. В 1576 г. он покинул Россию на норвежском корабле, на котором, кстати, везли в Голландию, где происходила революция, около 200—300 пудов каменных ядер для стенобитных орудий повстанцев Вильгельма Оранского. Чуть не встретившись в испанскими галерами, корабль благополучно достиг берегов Голландии. Штаден отправился в Германию. Позже он объявился в Швеции, где хлопотал, но безуспешно, о визе для проезда в Москву. О беспринципности Генриха Штадена свидетельствует то, что, по поручению Карла, герцога Зюдерманландского, бывший опричник ездил в Голландию навести справки о русских купцах — времени их отплытия. Герцогу нужно было знать это для обычного в то время пиратского нападения на караван. Штаден выполнил поручение и вернулся в Ост-Фрисландию, где уже не застал герцога, который отбыл в Вогезы в Люцельштейн к своему шурину пфальцграфу Георгу Гансу. Штаден отправился туда же со своим донесением. Пфальцграф заинтересовался рассказами Штадена о Московии. Видимо, он попросил Штадена написать ему подробнее все, что тому было известно о «нехристях-москвитях».

В Люцельштейнском замке в конце 1577 — начале 1578 г. Генрих Штаден составил описание Московии и проект ее оккупации, желая угодить мечтательному хозяину, бредившему планами военной экспансии. Впрочем, в серьезность этого дела верили многие. Георг Ганс использовал Штадена как своего дипломатического агента; Штаден принимал даже участие в посольствах к гроссмейстеру Немецкого Ордена Генриху, к польскому королю Стефану Баторию и к императору Рудольфу II. Император пожелал, чтобы Штаден остался при дворе. Штаден направляет Рудольфу уже упомянутый проект, видимо, в связи с тем, что в 1579 г. ливонский вопрос и вопрос войны с Россией вновь обострились для европейских держав.

Итак, цикл сочинений Генриха Штадена составляют: «Прошение императору Рудольфу II», «План обращения Московии в имперскую провинцию», «Страна и правление московитов» и «Автобиография». — См.: *Штаден Г. О Москве Ивана Грозного. Записки немца опричника*. М., 1925.

«Великий князь, — писал Генрих Штаден, — приказал разломать двory многих князей, бояр и торговых людей на запад от Кремля на самом высоком месте в расстоянии ружейного выстрела; очистить четырехугольную площадь и обвести эту площадь стеной; на 1 сажень от земли положить ее из тесаного камня, а еще на 2 сажени вверх — из обожженных кирпичей; наверху стены были сведены остроконечно, без крыши и бойниц»<sup>74</sup>. Почему дворец царя не был снабжен хотя бы элементарной фортификационной защитой?

В описании Опричного дворца можно выделить некоторые основные особенности, помогающие понять замысел царя.

1. Дворец, представлявший собой в плане четырехугольник с равными сторонами (по 130 саженей каждая), имел при этом не четверо, а только трое ворот, выходивших на север, на юг и на восток. Западных ворот не было вообще. При этом «через восточные ворота князя и бояре не могли следовать за великим князем — ни во двор, ни из двора: эти ворота были исключительно для великого князя, его лошадей и саней». Г.Штаден ошибся в определении северных, а соответственно, и южных ворот. Он написал, что северные ворота дворца располагались «против Кремля». Но северной стороной была кремлевская стена<sup>75</sup>. Между тем «против» Кремля могли быть только южные ворота Опричного дворца, потому что стена дворца соотносилась с северной стороной Кремля. На чертеже Москвы начала XVII в. обозначены стороны света, по которым и можно судить о расположении дворца. Следует иметь в виду, что южная стена не могла быть буквально «напротив» Кремлевской стены, — надо учитывать ориентировку ворот, определявшуюся направлениями частей света и особенностями русской архитектуры.

Древнерусские церкви, как известно, своими апсидами повернуты на восток. Но на самом деле этот поворот лишь приблизителен, ибо отклонения достигают настолько значительной величины, что их легко обнаружить даже невооруженным глазом. Такие существенные изменения ориентации церквей нельзя объяснить одной только неточностью разбивки плана, — явно имеют место какие-то сознательные мотивы. Исследователи пришли к выводу, что церкви обращены апсидами на восток — на место восхода солнца в день закладки церкви. То, что ось церкви направлена на ту точку горизонта, где в день закладки был видимый восход солнца, видно на таком примере. Успенский собор во Владимире был заложен, судя по летописям, 8 апреля или 8 мая 1158 г. Расчет показывает, что ось Успенского собора направлена на то место горизонта, где солнце в XII в. восходило именно 7 мая, что свидетельствует о полном совпадении азимута церкви с днем закладки. Выяснено, что в подавляющем большинстве церкви ориентированы апсидами на северо-восток («летний восток»). Наименьший азимут — 46—47°, отвечающий середине лета. Ориентация на юго-восток («на зимний восток»), т.е. азимут более 90°, встречается уже реже, и совсем редкое явление — ориентация оси церкви по азимуту более 100°, — это означает, что церковь закладывали в зимнее время. — См.: *Раппопорт П.А.* Ориентация древнерусских церквей // Краткие сообщения Института археологии АН СССР. М., 1974. Вып. 139.

Итак, на юге были ворота, «обитые железными полосами, покрытыми оловом. Здесь находились все поварни, погреба, хлебни и мыльни». Северные ворота были малы: «только один и мог въехать и выехать». Западная сторона не имела никаких построек: здесь была площадь.

Не исключено, что подобное расположение ворот дворца было символическим. Поиск типологически родственной структуры привел нас к описанию града Божьего, которое дается в 40-й и последующих главах пророческой книги Иезекииля, имеющей, как известно, особое, прообразовательное, значение для христиан. В описании видения обнаруживается одна поразительная деталь: в граде Божьем, имевшем форму квадрата, тоже было только трое ворот: на север, на юг и на восток; западные ворота отсутствовали! Восточные ворота – главные, выполнявшие особую функцию: «Слава же Господня вниде во храм по пути врат, зрящих на восток» (Иез. 43. 4). «И обрати мя на путь врат святых внешних, зрящих на востоки: и сия бяху затворенна. И рече Господь ко мне: сия врата заключенна будут и не отверзутся, и никтоже пройдет ими: яко Господь Бог Израилев внидет ими, и будут заключенна» (Иез. 44. 1—2).

В видении Иезекииля описываются «последние времена», когда после многих испытаний, выпавших на долю Израиля, Господь, наконец, соединится со своим народом, войдя через восточные ворота в Град Божий («И рече ко мне: сыне человек, видель ли еси место престола моего и место стопы ног моих, идеже вселится имя мое среде дому Израилева во век». — Иез. 43. 7). Только «старейшина» («князь» в синодальном переводе) имел особое право войти в эти восточные ворота, но и то лишь «путем притвора» («И егда входить старейшина, по пути елама [притвора. — А.Ю.] врат да вниидет и по пути врат да изыдет». — Иез. 46. 8). В Опричном дворце восточные ворота не имели притвора, ибо царь себе позволил входить в священные ворота, приготовленные для Господа Бога. Отсутствие западных ворот символично: поскольку речь идет о «последних временах», то с приходом Судии не будет ночи, не будет захода солнца. Точнее говоря, Христос во Втором Пришествии сам Солнце незаходящее: этот образ типичен для всей средневековой литературы. Истоки этих представлений — в пророческой книге Исайи: «Не зайдет бо солнце тебе, и луна не оскудеет тебе: будет бо Господь тебе свет вечный» (Ис. 60. 19). Итак, в восточные ворота Опричного дворца мог войти только великий князь, но ясно, что подобная привилегия была символична: в эти ворота войдет Спаситель.

2. В описании Г.Штадена обращает на себя **внимание совершенно необычная церковь**, которая «стояла вне огады перед двором на востоке. Церковь эта была выстроена **крестообразно**, и фундамент ее шел вглубь на 8 дубовых сваях; три года [! – А.Ю.] она стояла **непокрытой**. У этой церкви висели колокола, которые великий князь наградил и отобрал в Великом Новгороде». Нет сомнений, что в стране, умевшей возводить храмы за один день, подобного долгостроя быть не могло. Иначе говоря, покрывать эту церковь и не собирались. Таким был замысел царя, в котором угадывается символическое толкование Горнего Иерусалима, с которым как прообраз сопоставим Град Божий, описанный Иезекиилем. В нем не будет храма — «Господь бо Бог Вседержитель храм ему есть и Агнец». И.К.Языкова пишет: «Храмовая декорация начинает развиваться сверху, от купола. В древних храмах в куполе помещали композицию «Вознесение», что свидетельствует о том, что купольное пространство воспринимали как реальное небо, куда удалился Христос во время Вознесения Своего и откуда он придет в день Второго Пришествия»<sup>76</sup>. В лицевых апокалипсисах XVI в. именно как крестообразная церковь без крыши<sup>77</sup> изображался Сион — город святых, спасение верных. В нем — праведники и сам Судья-Христос (см. цветные илл.). Воплощение подобной идеи нельзя считать явлением исключительным. Стремление создавать архитектурные ансамбли во образ Нового Иерусалима типично для русского средневековья<sup>78</sup>.

В «Хождении» игумена Даниила во Святую землю описана церковь Воскресения Господня как величайшая святыня христиан. Она была круглая, в ней — двенадцать круглых цельных столпов и шесть квадратных сложенных. Вымощенная мраморными плитами, церковь имела шесть дверей, а на хорах — шестнадцать столпов. Над хорами было мозаичное изображение святых пророков, а над алтарем — мозаичный Христос. В самом алтаре — изображения Адама и Вознесения Христа. Верх же церкви, сообщал игумен Даниил, не до конца был сведен камнем, но расперт каркасом из тесанного дерева, да так — **что в церкви этой не было никакого верха!** «И тако есть безъ верха, не покрыта ничим же. Под тым самым врѣхом непокрытым Гробъ Господень»<sup>79</sup>.

Даниил, игумен одного из черниговских монастырей, в начале XII в. посетил Палестину и описал важнейшие для христиан святыни Иерусалима в своем «Хождении», являющимся древнейшим из известных памятников этого жанра.

На своем пути в Иерусалим Даниил останавливался в Константинополе, Эфесе, на Кипре. В Палестине провел около 16 месяцев, был в Иерихоне, на Тивериадском озере, в Галилее и Вифлееме. Встречался с иерусалимским королем Балдуином, описал свои рискованные поездки по Палестине, постоянно сравнивая здешнюю природу и ландшафт с тем, к чему привык на своей родине. Задача Даниила заключалась в том, чтобы своей поездкой освятить православие Русской земли. «Хождение» игумена Даниила получило широчайшее распространение в древнерусской письменности. — См.: *Словарь книжников и книжности Древней Руси* (XI — первая половина XIV в.). Л., 1987. Вып. 1.

2. На южных воротах, обитых жостью, «было два резных разрисованных льва — вместо глаз у них были пристроены зеркала; и еще — резной из дерева черный двуглавый орел с распростертыми крыльями. Один лев стоял с раскрытой пастью и смотрел к земшине, другой такой же смотрел во двор. Между этими двумя львами стоял двуглавый черный орел с распростертыми крыльями и грудью в сторону земщины. На этом дворе были выстроены три мощные постройки и над каждой наверху на шпиче стоял двуглавый черного цвета орел из дерева, с грудью, обращенной к земшине». Традиционно считается, что изображения льва и орла в Опричном дворце имели геральдическое значение. Однако невольно возникают вопросы, ответить на которые затруднительно в рамках такого подхода. Почему двуглавый орел был поставлен над тремя воротами (скорее всего, именно их имел в виду Г.Штаден, когда писал о «мощных» постройках)? Чем можно объяснить то, что львы обращены были и вовне и внутрь дворца, а вместо глаз имели зеркала? Почему орел в отличие от льва был обращен только в одну сторону — земскую? Чем, наконец, объяснить, что орел обладал «распростертыми крыльями», хотя известно, что до конца XVI в. (в отечественной традиции) геральдический двуглавый орел изображался с опущенными крыльями?..

Еще А.Б.Лактиер подчеркивал, что геральдические образы нельзя рассматривать только как явления светские: «Что касается до изображений, окружавших орла, то на многих памятниках ваяния XVI и XVII вв. он является не один; напротив, почти всегда он обставлен фигурами: льва, единорога, дракона и грифа... Если и трудно найти положительное объяснение этих фигур, тем не менее можно с некоторого рода достоверностью утверждать, что их значение апокалипсическое»<sup>80</sup>. А.Л.Хорошкевич также обращала внимание на полисемантичность геральдических знаков и эмблем, находя в них религиозную основу: «В Европе двуглавый орел слу-



жил не только символом светской власти. Выступал он и в качестве символа Бога Отца. Орел с распростертыми крыльями, но обращенный главой вниз, украшал созданные в 1225—1230 гг. алтарь кирхи Оддер близ Орхуса. На средневековой границе Европы и Азии — в Византийской империи, раскинувшейся на территории современной Турции и Греции, двуглавый орел также выступал символом религиозной и светской власти. Это изображение было на знамени вселенского патриарха<sup>81</sup>.

Таким образом, чтобы объяснить значения льва и двуглавого орла в системе уже показанных нами символов Опричного дворца, следует обратиться к религиозной основе этих образов.

В Откровении Иоанна Богослова читаем: «...и посреде престола и окрест престола [Божия. — А.Ю.] четыре животна исполнена очес спреди и созади» (Откр. 4. 6). Этими животными были лев, телец, человек («третье животное имущее лице яко человек») и орел. Зеркала в глазницах льва, смотрящих вовнутрь дворца и в сторону земщины, как бы подчеркивали, что первое апокалиптическое животное «исполнено очесь». Первую печать «книги жизни» снял именно лев. Снятие второй печати тельцом символизировало, согласно толкованию Андрея Кесарийского, «священные жертвы святых мучеников»; третьим животным, снявшим третью печать, был человек. «И видех, и се конь ворон, и седяй на нем имяше мерило в руке своей» (Откр. 6. 5); «черным конем... — писалось в толковании, — означает плач об отпавших от веры во Христа по причине тяжести мучений». Любопытнее всего, как определяется в Откровении четвертое животное, открывающее четвертую печать: «И четвертое животное подобно орлу летящу»<sup>82</sup>. Андрей Кесарийский объяснял: «Высокий полет и стремительное падение на добычу четвертого животного — орла указывает на то, что язвы приходят свыше от гнева Божия в отмщение благочестивых и в наказание нечестивых...»<sup>83</sup>. В лицевых апокалипсисах XVI в. орел изображался с распростертыми крыльями<sup>84</sup> (см. иллюстрации). Именно вслед за открытием четвертой печати появляется новая фигура, что само по себе симптоматично, если иметь в виду царский замысел: «И видех, и се конь блед, и сидящий на нем, имя ему смерть: и ад идяше в след его: и дана ему область на четвертой части земли...» (Откр. 6. 8).

Итак, двуглавый черный орел с «распростертыми крыльями» (т.е. орел летящий), обращенный в сторону земщины, имеет помимо геральдической также символику эсхатологическую: это образ адского наказания, которое последует в последние времена.

В «Беседе трех святителей», апокрифическом сочинении, известном в переводе на славянский язык уже в XI в. (через Изборник 1073 г.), Соломон спросил: «Что суть 4 рози [образа. — А.Ю.] на земли? — Иоанн рече: «Четыре евангелисты, на востоце Матфей, человеческим; на западе Марко, телчим; на севере Иоанн, орлим; на юзе Лука, лвовым образми, вси бо крылати»<sup>85</sup>. Подобные представления были традиционными, а потому можно предполагать их осуществление в Опричном дворце Ивана Грозного. Восточная сторона — «человеческая»; западная олицетворяла собой тельца, а следовательно, Второе Пришествие Христово; северная связана с образом орла. Южная сторона не случайно представлена образом льва. Кроме того, орлы на всех трех башнях дворца, видимо, были также связаны с символическим значением имени Иоанна Богослова.

4. Обращает на себя внимание описанное Иезекиилем соотношение Града Божьего и удела князя: «И старейшине от того: и от сего в начатки святых, во одержание града по лицу начатков святынь и по лицу одержания града, яже к морю, и от сущих к морю, яже на восток: долготя же яко едина часть от предел иже к морю, и долготя ко пределомъ иже на восток земли» (Иез. 45. 7). Доля князя подле священного места — к западу с западной стороны и к востоку с восточной стороны. Опричная Москва состояла из двух районов, находившихся в разных частях Москвы. Арбат, Чертолье, половина Никитской улицы вошли в государев удел, который по отношению к Опричному дворцу (месту священному, построенному во образ Града Божьего) находился на западной стороне. Другая часть опричных территорий в Москве располагалась в районе Воронцова поля — это слободы Воронцовская, Лыщиковская, Ильинская, под Сосенками<sup>86</sup>. По отношению к Опричному дворцу это были земли на восточной стороне. Град Божий и сопредельные территории, описанные Иезекиилем, стали моделью для воплощения; расположение опричных территорий в Москве имело символическое значение.

5. Рассказывая, чем питался в Опричном дворце царь, Г.Штаден заметил вскользь: «Хлеб, который он ест сам, — несоленый». В тексте подлинника читаем: «Das Brot, so er eiginner person isset, ist ungesalzen»<sup>87</sup>. И.И.Полосин выполнил максимально точный перевод, но осталось все же неясным, что значит «несоленый хлеб»? В немецком языке различаются хлеб несоленый и хлеб пресный и обозначаются соответственно двумя словами: «ungesalzen» и «ungesauert», тогда как в русском языке такого разделения не было. В тексте немецкой Библии для определения пресного хлеба употребляется сочетание «ungesauert Brot»<sup>88</sup>. Речь в любом случае

шла о какой-то явно ритуальной трапезе, суть которой Генрих Штаден просто не понял. В пророческой книге Иезекииля дается новый ритуальный кодекс (по сравнению с Моисеевым), который предписывает «старейшине» осуществлять всежжение и хлебное приношение: «Тако глаголетъ Господь Бог: в первый месяц, во един день месяца, да возьмете телца от говяд непорочна, еже очистити святое. И да возмет жрец от крове очищения и да возлиет на праги храма и на четыре оуглы святилища, и на жертвенник и на праги врат двора внутренняго. И сице да сотвориши в седмый месяц: во един день месяца возмешь от коегождо неведущаго и от младенца, и очистите храм. В первый месяц, четвертагонадесять дне месяца, да будет вамъ Пасха праздник: семь дний да ясте опресноки» (Иез. 45. 18—21). Таким образом, мы можем вполне определенно говорить об изначально неправильном переводе с древнерусского на немецкий язык.

6. Г.Штаден обратил внимание на то, что во дворце царя охраняли 500 стрелков: они несли «все ночные караулы в покоях и палате, где великий князь обычно ел»<sup>89</sup>. В послании Таубе и Крузе сообщается: «Он, великий князь, образовал из них [опричников. — *А.Ю.*] над всеми храбрыми, справедливыми, непорочными полками свою, особую опричнину, особое братство, которое он составил из п я т и с о т молодых людей. Все братья... должны носить длинные черные монастырские посохи с острыми наконечниками»<sup>90</sup>. В двух независимых источниках, таким образом, называется одна и та же цифра. В видении Града Божьего Иезекииля содержится рассказ (имеющий символический и не до конца понятный характер) об измерении храма Божьего внутри града: он был измерен со всех четырех сторон: «И ста создади врат зрящих на восток, и размеры пять сот тростию мерною. И обратися на север, и размеры на лице севера лактей пять сот тростию мерною. И обратися к морю, и размеры на лице моря пять сот лактей тростию мерною. И обратися на юг, и размеры противу югу пять сот тростию мерною. Четыри страны тоужде тростию: и расположи его, и ограду окрест ему, пять сот лактей (долготу) на восток, и пять сот лактей широту, еже разлучати между святыми и между предстением сущим в чиноположении храма», т.е. чтобы отделить святое место от не-святого (Иез. 42. 16—20). А в Откровении Иоанна Богослова сказано: «И дана ми бысть трость подобна жезлу, глаголя: востани и измери церковь Божию и алтарь, и кланяющыся в ней...» (Откр. 11. 1). И в опричном монастыре, и в Опричном дворце было не только 500 братьев, но и 500

посохов-«тростей». Едва ли такая деталь случайна, хотя обнаруженная связь, по всей видимости, сугубо символическая.

7. Г.Штаден дважды упомянул о резьбе по дереву в строениях Опричного дворца. Он отметил, что в южной стороне дворца «находились все поварни, погреба, хлебни и мыльни. Над погребами, где хранился разных сортов мед, а в некоторых лежал лед, были сверху надстроены большие сараи с каменными подпорами из досок, прозрачно прорезанных в виде *л и с т в ы*»<sup>91</sup>. Недалеко от восточных ворот находился, по наблюдению немца-опричника, маленький помост, подобный четырехугольному столу: на него всходит великий князь, чтобы сесть на коня или слезть с него. Эти лестницы поддерживались двумя столбами, на них покоилась крыша и стропила. Столбы и свод были украшены *резьбой под листву*. Можно было бы счесть эту «листву» несущественной, если бы не одно обстоятельство: в видении Иезекииля находим указание, что «от помоста даже до свода херувими и финики изваяни» (Иез. 41. 20). А на столбах ворот были исключительно «пальмовые украшения» (Иез. 40. 26). Причем в Книге пророка Иезекииля упоминается каменный четырехугольный помост перед восточными воротами (40. 17). Можно предположить, что и во внутреннем оформлении дворца были использованы художественно-символические элементы Града Божьего. Впрочем, эти элементы еще нужно внимательно изучать, чтобы понять их семантическую нагрузку. Мы пока лишь фиксируем большую вероятность символической общности.

Итак, выявленные особенности (в разной, конечно, степени) свидетельствуют, что царь строил Опричный дворец с религиозной целью: это был дворец, воплотивший в себе эсхатологические представления Ивана Грозного и его эпохи.

Меж тем судьба Опричного дворца помогла царю осознать необходимость отмены опричнины. Г.Штаден, описывая пожар во время нашествия татарских полчищ Девлет-Гирея, отмечал психологические основания решения царя: «Так осуществились пожелания земских и угроза великого князя. Земские желали, чтобы этот двор сгорел, а великий князь грозился земским, что он устроит им такой пожар, что они не сумеют его и потушить. Великий князь рассчитывал, что и дальше он будет играть с земскими так же, как начал. Он хотел искоренить неправду правителей и приказных страны, а у тех, кто не служил его предкам верой и правдой, не должно было оставаться в стране ни роду, ни племени. Он хотел устроить так, чтобы правители, которых он посадит, судили бы по судебникам без подарков, дач и приносов. Земские господа вздумали этому противиться и

препятствовать и желали, чтобы двор сгорел, чтобы опричнине пришел конец, а великий князь управлял бы по их воле и пожеланиям. Тогда всемогущий Бог послал эту кару, которая приключилась через посредство крымского царя, Девлет Гирея. С этим пришел опричнине конец, и никто не смел поминать опричнину под следующей угрозой: виновного обнажали по пояс и били кнутом на торгу. Опричники должны были возвратить земским их вотчины...»<sup>92</sup>

Штаден прямо пишет об отмене опричнины в связи с сожжением Москвы и Опричного дворца. Люди средневековья в нашествиях врагов, эпидемиях усматривали проявления Божьего гнева. Уничтожение Опричного дворца, построенного во образ Града Божьего, — сильнейшее потрясение для царя, ибо в этом он увидел знак того, что Бог не благословляет опричнину. А.М.Курбский в третьем послании писал царю: «О горе нам! Что Христу нашему отвечаем на Суде? И чем оправдимся? Аки по лете едином или дву писания первого моего к тебе, видех збывшееся от Бога, по делом твоим и по начинанию рук твоих... И мало того, яко не постыдился еси и не усрамился от Господа наказания и обличения, яко и во перших епистолиях воспомянухом ти, сиречь казней неправедных различных беззакония ради твоего, еже в Руси никогда же бывали, и отечества твоего преславного града Москвы сожжения от безбожных измаильтян...»<sup>93</sup> Суд Божий и наказание царя за грехи сожжением Москвы, в представлении А.М.Курбского, неразрывно связаны.

## Избранные

Современники-иностранцы не случайно переводили слово «опричники» как «избранные».

Историки искали и ищут объяснение термину «Избранная рада» в таком словесном ряду: Боярская дума, ближняя дума и т.д.<sup>94</sup> Слово «рада» было, видимо, взято Курбским на вооружение из польского языка. По крайней мере, оно упоминается в сильно полонизированных текстах и означает, если судить по лексикографируемым значениям: совет, рекомендацию; группу высших сановников, постоянно находившихся при короле и являвшихся его советниками; само совещание; коллегиальное решение; сановников короля<sup>95</sup>. Если слово «рада» в самом деле не было слишком популярно в Московском государстве, то нет ничего странного и чужеродного в слове «избранные». Курбский мог просто соединить эти два слова, чтобы сохранить некий важный смысл и сделать понятным возникшее

словосочетание для западнорусского читателя. Семантическую основу слова «избранные» естественно искать в Священном Писании. В синодальном переводе Библии слово «избранные» упоминается 75 раз. Термином этим определялись: народ избранный «из всех племен» (Исх. 23. 22); «избранные из сынов Израилевых» (Исх. 24. 11); «избранные мужи общества» (Чис. 1. 16); «семя Израилево... избранные Его» (1 Пар. 16. 13). Именно в «последние дни» спасенными будут избранные, но им также придется пройти через испытания: «Восстанут бо лжехристи и лжепророцы, и дадут знамения веля и чудеса, якоже прельстити, аще возможно, и избранныя» (Мф. 24. 24). Именно избранным придется вести борьбу со злом — в том их особая функция: «Сии [силы зла — А.Ю.] со Агнем брань сотворят, и Агнец победит я, яко Господь господем есть и Царь царем: и сущии с ним, званнии и избранныи и вернии» (Откр. 17. 14). Считалось, что Бог помогает избранным — защищает их.

Какой же смысл вкладывал Курбский в словосочетание «Избранная рада»? В третьем послании царю он писал о царе как о «граде Бога Живаго, или церкви... телесной»: «В ней же некогда Дух святой пребывал, яже по прехвальному покаянию была вычищена и чистыми слезами измыта... Се такова твоя прежде бывала церковь телесная! А за тем того ради все добрые последовали хоругвям крестоносным христианским. Языцы различные варварские не токмо со грады, но и со целыми царствы их покоряхуся тебе, и пред полками христианскими архангел хранитель хождаше со ополчением его, осеняюще и заступающе окрест боящихся Бога, по положению пределов языка нашего, яко рекл святой пророк Моисей, врагов же устрашающе и низлагающе супостатов. Тогда было, тогда глаголю, егда со **избранными мужи избранен** бывал еси и со **преподобными** преподобен, и со **неповинными** неповинен, яко рече блаженный Давид, и животворящаго креста сила помогающе ти и воинству твоему»<sup>96</sup>.

«Избранная рада» — термин, которым Курбский определял «избранных» мужей при православном государе. Пребывая в «чистоте», они обретали Божью помощь. Потому и великий князь был подобен Граду Божьему. Но, пишет дальше Курбский, «церковь твою телесную осквернили различными нечистотами», когда «**вместо избранных и преподобных мужей**, правду ти глаголющих не стыдяся, прескверных паразитов и маменьков поднес тебе [дьявол. — А.Ю.], вместо крепких стратигов и стратилатов — прегнусодейных и богомерзких Бельских с товарищи [речь идет о Малюте Скуратове и Б.Я.Бельском. — А.Ю.], и вместо храброго воинства — кромешников, или опиришников кровадных...»<sup>97</sup>. А.М.Курб-

ский делает различие между теми, кто был избран Богом и царем в первые годы его правления, и теми, кого Грозный, по наущению дьявола, избрал в годы опричнины. «Избранной раде» противостоит «совет и дума» ласкателей царя, избранных по наущению дьявола, а не Бога. Именно потому князь, как бы споря с царем, утверждал, что опричники-кромешники, сила ада. Тема «избранных» — большая, ведь речь идет о спасении: «Вспомяни дни свои первые, в них же блаженне царствовал еси! Не губи к тому себя и дому твоего!» — восклицал князь. Вот почему Курбский в конце послания, говоря о грехах царя, писал, что ждет «Суда Христова» и плачет «сего ради»<sup>98</sup>.

Проблема «избранных» в особой остроте в русской культуре возникала тогда, когда ожидалась какая-нибудь сакраментальная дата. В преддверии 1666 г. у старообрядцев пробудилось ощущение, что «российский народ — последнее, оставшее на земли семя Авраамле, то есть Новый Израиль, людие обновления» (по словам протопопа Аввакума). Тут обнаруживается типологическое сходство двух веков — XVI и XVII. «Надеющиеся на Христа разумеют истину и вернии любовью пребудут в нем: яко благодать и милость на преподобных его и посещение во избранных его», — писал Аввакум. Протопоп так же, как и Курбский, мог сказать, что у царя сначала была своя «избранная рада» — кружок ревнителей благочестия. Но дьявол не дремлет: «...ныне, аще бодрственне и со опасением не трезвятся, то и избранныи будут прельщатися многокозненной вселукавою **последнею прелестию**, по числу приходящего зверя 666»<sup>99</sup>. Таким образом, понятие «избранные» употребляется не для обозначения политической близости к государю — центральной фигуре богоспасаемого царства, а говорит о стремлении окружения царя к нравственной чистоте и соблюдению верности Богу.

### Атрибутика опричного воина

Коснемся атрибутики кромешного воинства, — в ней можно увидеть проявление специфики средневекового сознания.

Таубе и Крузе писали: «Опричники (или избранные) должны во время езды иметь известное и заметное отличие, именно следующее: собачьи головы на шее у лошади и метлу на кнутовище. Это обозначает, что они сперва кусают, как собаки, а затем выметают все лишнее из страны». Такое объяснение символики внешнего вида конного опричника устраивает большинство историков. Не отрицая в принципе традиционного прочте-

ния этой атрибутики, попробуем все же несколько иначе объяснить символ собачей головы.

В Откровении Иоанна Богослова сказано, что «егда скончается тысяща лет, разрешен будет сатана от темницы своея, и изыдет прелстити языки сущия на четырех оуглех земли, Гог и Магог, собрати их на брань, ихже число яко песок морской» (Откр. 20. 7). О народах Гог и Магог, которые придут в «последние времена» говорит Иезекииль непосредственно перед описанием Града Божьего (Иез. 38—39), что чрезвычайно симптоматично, если учесть практическую реализацию идей Иезекииля в Опричном дворце.

В эсхатологических мифах иудаизма и христианства, а также в мусульманстве представлены народы — антагонисты «народа Божьего», которые придут в «последние времена» с севера или востока для того, чтобы осуществить Божье наказание людям за их грехи. Именем «Гог» обычно определяли предводителя; «Магог» — вся страна и народ. Магог упоминается в Священном Писании как сын Иафета (Быт. 10. 2). В пророческой книге Иезекииля Гог — князь Роша, Мешеха и Фувала; он поведет свои полчища от севера, и это произойдет именно в «последние дни». Сам Яхве выступит против Гога; произойдет землетрясение, Бог пошлет на землю Магог огонь. — См.: *Мифы народов мира*. М., 1980. Т. 1 (А—К).

Перед соединением Бога со своим народом во Граде Божьем описываются Божьи наказания. Приход народов Гог и Магог — это высший Промысл: «И приидеши от места своего от конца севера, и языцы мнози с тобою: конницы на конех вси, собор велик и сила многа, и възидеши на люди моя Израиля, яко облак покрыти землю: в последния дни будет, и возведу тя на землю мою, да мя оуведят вси языцы, егда освящуся в тебе пред ними, о Гог!.. И будет в той день, в оньже приидет Гог на землю Израилеву, глаголет Адонаи Господь, въздет ярость моя во гневе Моем» (Иез. 38. 15—16, 18). В Откровении не уточняется, кто эти народы: «И въздоша на широту земли, и обыдоша святых стан и град возлюбленный. И сниде огонь от Бога с небесе, и пояде я: и диявол льстай их ввержен будет в езеро огненно...» (Откр. 20. 8—10). В толковании Андрея Кесарийского на это место Откровения говорится: «Как дикие звери из ущелий... предводительствуемые диаволом и его бесами разойдутся из своих мест по всей земле, чтобы пленить и разрушить стан Святых, т.е. Христову Церковь»<sup>100</sup> В русских лицевых апокалипсисах XVI в. упомянутые



места в Откровении специально иллюстрируются. Изображаются Гог и Магог отдельно от Антихриста и лживого пророка. Гог и Магог осаждают «стан святых», предводительствуя песьими головами.

На миниатюрах нередко изображаются именно головы; от Гога и Магога их отличает только то, что на головах их нет корон. Песьи головы изображаются также в качестве тех, кто принимает участие в наказании грешников (в одной из миниатюр песьи головы копьями толкают в адский огонь грешницу). Они изображены под стенами города, где восседает Вавилонская блудница; песьи головы побивают народ, пожирают падших<sup>101</sup>.

Поиски истоков этого художественного образа вновь привели нас эсхатологическому апокрифу, который приписывается Мефодию Патарскому<sup>102</sup>. В седьмую тысячу лет (напомним суть этого пророчества) «семя Измаила», загнанное Гедеоном в пустыню, выйдет из нее, и падет Греческое царство; Бог отдаст христиан в руки безбожных за их беззаконие. Но внезапно восстанет на измаильтян царь греческий, которого все считали мертвым, придет он от «моря Ефиопского», попленил измаильтян, их жен и детей. Во вселенной наступит последняя тишина. Настанет на земле веселие перед концом века. После этого 33-летнего благополучного царствования греческого царя придет к власти «царь от сынов Рахилиных на три лета» и сотворит такое беззаконие, какого не было от Сотворения мира. В промежутке между этими царствиями (по прошествии семи тысяч лет) в «последняя же дни на скончание миру, яко Езекиль пророк рече, за беззаконие людей о т в е р з е т Господь Бог горы тии сиверские, и выйдут из тех гор 24 нечистых тех царей, что загнал и заключил Александр, царь македонский... Гог бе крылат держат его 29 человек, четырьми чепьми распелен на четыре страны, дабы не заел вси человекоядцы. А иным ско-тия ноги, песня главы, а ины о семи руках»<sup>103</sup>.

### Церковь Троицы в Александрове

Шатровая, на погребках и подклетах церковь Троицы на Государевом дворе, дошедшая до нас в составе Успенского девичьего монастыря в г. Александрове, была специально достроена в 1570—1571 г.<sup>104</sup>, судя по всему, сразу после опричного похода на Новгород и Псков. В.В.Кавельмахер считает, что церковь совершенно уникальна. Это была домовая церковь-капелла русского государя. К алтарной части ее было пристроено

специальное помещение для хранения личных сокровищ царя. Именно в трапезной, примыкавшей к церкви, как предполагает В.В.Кавельмахер, происходили опричные монастырские оргии, описанные иностранцами. Для нас, конечно, особый интерес представляет то, что шатровая церковь в 1570—1571 гг. была расписана сюжетными изображениями, хотя для шатровых храмов XVI в. это не было характерно. О тематике росписей В.Д.Сарабянов пишет: «Идея богоизбранности Московского царства, освоенного небесным покровительством, продемонстрирована здесь достаточно определенно... В росписях... шатра нашли отражение эсхатологические настроения, чрезвычайно характерные для русского мировоззрения XVI столетия»<sup>105</sup>. Одна из фресок — изображение большой художественной силы, в котором обращают на себя внимание такие детали: в полыхающем адском огне (геенне огненной) дьявол, оскалывающий рот, держит в своей правой руке цепь, а по обе стороны от него — двуглавый зверь (видимо, червь ада): изображены, судя по всему, оскаленные песьи головы, пожирающие грешников<sup>106</sup>.

Итак, символический смысл опричной атрибутики не сводим к наказанию вообще; суть в ином — Божье наказание осуществляется избранными людьми царя в «последнее время».

## Грозный

А.М.Панченко и Б.А.Успенский считают, что «доктрина наказания, как она сложилась в «политическом богословии» Грозного, в сущности проста. Ее можно выразить с помощью параллелизма: на том свете наказание определяет Бог, а осуществляют сатана и бесы; на этом свете опалу полагает царь, а карательной практикой занимаются опричники-кромешники во главе с Малютой...»<sup>107</sup> Словом, опричники — сила ада.

Как ни привлекателен подобный структурный анализ, но источники свидетельствуют об ином. В концепции историков уделено большое внимание именованию царя как «Грозного», которое сопрягается с переносными значениями «грозы» (как ада, адской силы). На этом утверждении строится отчасти и сама концепция. Как это ни покажется удивительным, но в научной литературе не обращалось внимание на то, что ни один из современников царя так его не называет. И даже в фольклоре XVI — XVII вв., допускающем вольные переосмысления, четко выдерживается определенное, очень продуманное отношение к этому слову. «Грозный» в фольклоре — это прилагательное, не превращенное в имя собственное.

«Отвечает Кастрюк-Мастрюк: «Говорит Грозный царь, Иван Васильевич»; «Во матушке было в каменной Москве, / При Грозном царе Иване Васильевиче»; «Другой борец идет Иванушка маленький. / «Уж ты здравствуй, Грозный царь Иван Васильевич!» и т.д. и т.п.<sup>108</sup> И ни разу — Иван Васильевич Грозный: это значит, что современники и ближайшие потомки твердо знали, что царя нельзя подобным образом именовать. Судя по всему, причина запрета заключается в том, что слово «Грозный» как предикат уже употреблялось, и достаточно широко, но применительно к небесным силам вообще и архангелу Михаилу в частности. Как бы ни уподоблялся царь Богу, но небесная иерархия была выше любой земной. В великорусских заклинаниях, например, так определяется роль Михаила архангела: «И пошли, всемогущий Боже, Царю небесный, Иисусе Христе, на помощь рабу Твоему (имя рек) пастуху, архангела Михаила, грозного небесного воеводу...» Вместе с тем в заклинании во время грозы и грома говорится уже о Боге: «...о Владыко страшный и грозный, сам суди окаянному дияволу с бесы, а нас грешных спаси, всегда и ныне и присно, и во веки веков»<sup>109</sup>. По всей видимости, именно из фольклора слово это, при посредничестве В.Н.Татищева, переключивается в науку, но уже с иным смыслом и как имя собственное русского царя. Таким образом, то, на чем строят свои соображения А.М.Панченко и Б.А.Успенский, не имеет прямого отношения к самой исторической эпохе и является скорее фактом истории исторической науки. Но вернемся все же к исходной позиции двух историков. Позволим себе не согласиться также и с предлагаемой ими структурой осмысления роли царя и его опричников.

Грозный, думается, относился к опричникам как к **праведной силе**, исполняющей волю царя и Божью. Г.Штаден сообщает, что во время Ливонской войны, царь, осаждая Ригу, «приказал послать за Вильгельмом Фюрстенбергом, и поставить его перед собой. Великий князь в своем одеянии сидел со своим старшим сыном. Опричники стояли в палате — по правую руку великого князя, а земские — по левую»<sup>110</sup>. Подобная символическая расстановка столь существенна, что нет никаких сомнений в ее неслучайности. В эсхатологии правая сторона — для праведных, которые будут стоять по правую руку от Христа-Судьи, левая — для грешников. Согласно евангельской притче о Страшном Суде (см.: Мф. 25. 31—33), Сын Человеческий, когда сядет «на престоле славы своей», поставит овец по правую свою сторону, а козлищ, т.е. грешников, — по левую. Таубе и Крузе свидетельствуют: «пехотинцы [опричники. — А.Ю.] все должны ходить в грубых нищенских или монашеских верхних одеяни-

ях на овечьем меху, но нижнюю одежду они должны носить из шитого золотого сукна на собольем или куньем меху. Он, великий князь, образовал из них над всеми храбрыми, справедливыми, непорочными полками свою особую опричнину, *о с о б о е* братство»<sup>111</sup>.

Если не модернизировать средневекового сознания, то нет никаких оснований считать некоторые действия царя циничными. Г.Штаден сообщает, что Грозный «послал в земщину приказ: «Судите праведно, наши виноваты не были бы»<sup>112</sup>. Этот приказ, переданный Штаденом, может быть и не очень точно, означал, что опричники, как избранные царем для выполнения особой миссии, *н е м о г у т* быть обвинены кем-либо, кроме царя: это противоречило бы царскому замыслу по наказанию зла. («Кто поемлет на избранныя Божия; Бог оправдаяй», — Рим. 8. 33.) Точно так же обстоит дело с образом жизни монастырской братии в опричнине и поведением царя-игумена. «Живя в упомянутом Александровском дворце, словно в каком-нибудь застенке, он обычно надевает куколь, черное и мрачное монашеское одеяние... И так великий князь, — писал А.Шлихтинг, — каждый день встает к утренним молитвам и в куколе отправляется в церковь, держа в руке фонарь, ложку и блюдо. Это же самое делают все остальные... Всех их он называет братией, также и они называют великого князя не иным именем, как брат. Между тем он соблюдает образ жизни вполне одинаковый с монахами. Заняв место игумена, он ест один кушанье на блюде, которое постоянно носит с собою; то же самое делают все...»<sup>113</sup> Таубе и Крузе подробно описали едва ли не каждый час жизни «монастырской» братии. Обратим внимание на одну интересную особенность психологии опричного братства. «После того как он [царь. — *А.Ю.*] кончает еду, редко пропускает он день, чтобы не пойти в застенок, в котором постоянно находятся много сот людей; их заставляет он в своем присутствии пытаться или даже мучить до смерти безо всякой причины, вид чего вызывает в нем, согласно его природе, особенную радость и веселость. И есть свидетельство, что никогда не выглядит он более веселым и не беседует более весело, чем тогда, когда он присутствует при мучениях в пытках до восьми часов. И после этого каждый из братьев должен явиться в столовую или трапезную, как они называют, на вечернюю молитву, продолжающуюся до 9... Что касается до светских дел, смертоубийств и других тиранств и вообще всего его управления, то отдает он приказания в ц е р к в и... этому приказанию никто не противится, но все, наоборот, считают за счастье и милость, святое и благое дело выполнить его»<sup>114</sup>.

В одном из древнейших изображений Страшного Суда, в мозаике церкви св. Ангела (близ Капуи, XI в.) избранные (т.е. праведные) — исключительно монахи и лица духовные. Монашеская близость к Богу не противоречила осуществляемым опричным наказаниям.

## Покаяние

До недавнего времени считалось, что дошедшее до нас в списке XVIII в. завещание Ивана Грозного было написано им в 1572 г. Эта дата, однако, не точна. Как уже упоминалось, новейшее исследование этого вопроса показывает, что царь обратился к завещанию, когда опасно заболел в марте 1579 г. Такой перенос даты весьма существенен, ибо в завещании царь признавался в тяжких грехах, притом известно, что с 1578 г. он вообще перестал казнить. Передатировка документа таким образом открывает весьма существенный момент в биографии Ивана Грозного: царь каялся... Весьма непросто определить, в чем именно, но, безусловно, это было покаяние. Люди того времени обычно выражали свои мысли и чувства, используя уже готовые художественные образы, но даже сквозь литературный этикет видна скорбная душа верующего в Бога человека, готовящего себя к вечности. Вопрос только — к какой? Ведь признаться в грехах надо перед Всевышним, который и так все знает, значит, это нужно не Богу, а самому грешнику. И царь открывается: виновен не только в «объядении и пьянстве», но и в «убийстве»! А того хуже: «Каиново убийство прешед». Не забыл царь напомнить себе, что в 1569 г. казнил ни в чем неповинного двоюродного брата Владимира Андреевича Старицкого... «Тело изнеможе, болезнует дух... и не сушу врачу, исцеляющему мя». Одиночество — удел тиранов: «утешающих не обретох». «Изгнан есмь...»: по мнению царя, он изгнан боярами, лишившими его достоинства; царю тяжело, и в таком настроении он видит себя даже отрешенным от царского «достоинства»...

В концовке завещания Ивана Грозного марта 1579 г. мы встречаем прямое упоминание опричнины, имеющее большое значение для понимания того, как царь воспринимал свое детище: «А что есьми учинил опришнину, и то на воле детей моих, Ивана и Федора, как им прибыльнее и чинят, а образец им учинен готов»<sup>115</sup>.

Следует особо отметить, что документ этот систематически не изучался, и такая важная часть его, как преамбула, в которой царь кается и поучает своих детей, вообще выпала из поля зрения историков. Между тем

именно преамбула позволяет понять, почему царь нарушил традицию оформления подобных документов, предпослав распорядительной части завещания столь большой по объему текст. Именно в преамбуле царь выразил нечто, имеющее прямое отношение к опричнине.

Текст царского поучения изобилует цитатами из евангелий. К нему историки отнеслись психологически как к чему-то формальному, несущественному. Еще Н.И.Костомаров писал: «Духовное завещание, писанное царем Иваном, по всем вероятностям, около 1572 года, страдает чрезвычайным пустословием, лицемерством, нескладностью сочинения. Оно загромождено отрывками из Евангелия; приводятся притчи и речи Спасителя... Все это не более как формалистика»<sup>116</sup>. На самом деле для понимания опричнины эта часть завещания имеет первостепенное значение. Обратим внимание на то, какие именно цитаты присутствуют в документе. Призвав сыновей, Ивана и Федора, жить в любви и согласии, любить от всего сердца Бога и соблюдать его заповеди, царь переходит к пересказу притчи о десяти девах, которая непосредственным образом символизирует Второе Пришествие. Н.В.Покровский специально отмечал, что для выражения мысли о Втором Пришествии Христа европейские и древнерусские художники пользовались притчей о мудрых и неразумных девах: мудрые девы — избранные, неразумные — осужденные грешники. В живописи римских катакомб Кириаки, относящихся ко временам первых христианских императоров, Христос стоит среди дев в полуобороте к мудрым девам, которых приглашает к себе жестом правой руки. В искусстве Ренессанса мудрые девы изображались в раю среди деревьев при четырех реках, текущих из горы и символизирующих четыре Евангелия, между тем как неразумных дев, стоящих за дверьми, Христос отвергает жестом правой руки<sup>117</sup>.

Дальнейшее развитие темы Второго Пришествия и Страшного Суда в тексте преамбулы завещания шло по такому «сценарию»: притча о талантах; увещание к бодрствованию перед кончиной мира; притча о званых и избранных; притча о мытаре и фарисее; о суде Христа; первосвященническая молитва. Заметим попутно, что текст царского поучения в преамбуле контаминирован; разные цитаты нередко сведены в одну, и трудно сказать, по чьей воле так произошло — царя ли, переписчиков ли...

Преамбула завещания Ивана Грозного пронизана эсхатологическим настроением. Как тогда объяснить смысл слов царя об «опричнине»? Едва ли верно в «прибыльности» видеть «финансовую политику». Слово «прибыльнее» — ключевое в контексте<sup>118</sup> — связано с притчей о талантах, а сама она следует сразу за притчей о десяти девах и непосредствен-

но предшествует описанию Страшного Суда (см.: Мф. 25. 14—31). Грозный привел текст притчи не полностью<sup>119</sup>, зато в конце завещания как бы вернулся к притче, косвенно напомнив о ней. Тому, кто закопал свой талант в землю, согласно евангельскому рассказу, господин сказал: «Отвещав же Господь его, рече ему: лукавый рабе и ленивый, ведел еси, яко жну, идеже не сеях, и собираю, идеже не расточих; подобаше убо тебе вдати серебро мое торжником: и пришед аз взял бых свое с лихвою. Возмите убо от него талант, и дадите имущему десять талант» (Мф. 25. 26—28). Одно из значений слова «прибыль» — польза, выгода. Семантически очень близкое к нему слово «прибыток» упоминается в пересказе автором XIV в. притчи о талантах: «Ведыи раба оного ленивого, скрывшаго талант и прибытки им не створша»<sup>120</sup>. О близости же слов «лихва» и «прибыток» свидетельствуют переводные древнерусские сочинения: «Лихвами и прибытькѣмъ землю оскверни»; «сребра своего не даси въ лихву и въ прибытькѣ»<sup>121</sup>. На Руси разночтения (в том числе лексические) в текстах богослужебных и «четьих» книг для X—XV вв. были «велики, многочисленны и разнообразны»<sup>122</sup>. Вполне естественно, что царь использовал близкое по смыслу самой притчи слово «прибыльнее». Оно вообще было какое-то особенное грозненское. И.И.Срезневский в «Материалах для древнерусского словаря» фиксирует этого слово, определяя его значения только через сочинения царя. Так, в послании в Кирилло-Белозерский монастырь, находим: «А и украшение церковное у вас вместе бы было, ино бы вам то **прибыльнее** было»<sup>123</sup>. Как видим, и в этом послании идет речь об особой пользе, выгоде.

Притча о талантах в сознании средневекового человека связывалась еще и с идеей богоустановленности власти, и талант великого князя, царя — это дар Божий. В «Мериле Праведном», рукописном сборнике XIV в., находим: «Кому поручил Бог сан и суд свои земли, царем и князем, разумеите, яко се талант Божии прияли есте...»<sup>124</sup>

Итак, «прибыльность» в завещании — это совершение богоугодного дела. Учиненный «образец» — опричина; и сыновьям самим решать, как они будут сохранять свое «благочестие» и спасать души.

Анализ смысловых структур средневекового сознания показывает, что опричина в восприятии Иваном Грозным была синкретическим явлением: не столько политического, сколько религиозного характера. Люди XVI в. не различали эти две сферы: «политика» для них — осуществление христианских задач и целей. Не случайно слова «политика», «политический» появляются в русском языке только в самом конце XVII в. Христиане

воспринимают апокалиптические образы в символическом смысле. «Буквальная картина — плоскостна, не имеет мифического рельефа, не овеяна пророческим трепетом, не уходит своими корнями в непознаваемую бездну и мглу судеб Божиих»<sup>124</sup>. А потому — звезды будут падать на землю и саранча будет величиною с коня и т.д. и т.п.: этот символический смысл не был для людей средневековья голым знанием. Опричнина — своеобразная мистерия веры, образ будущего на земной тверди. Опричные казни превращались в своеобразное русское чистилище перед Страшным Судом. Царь добивался полновластия как исполнитель воли Божьей по наказанию человеческого греха и утверждению истинного «благочестия» не только во спасение собственной души, но и тех грешников, которых он обрекал на смерть. И только в последние годы жизни царь стал каяться, возможно, осознавая, что прельстился. Завещание 1579 г. отразило духовный кризис. Идеи, которая бы вдохновила его, не было, оставалось одно: ждать Суда Христова.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Кобрин В.Б. Иван Грозный. М., 1989. С. 113.

<sup>2</sup> Исключение — работа С.Б. Веселовского (*Отзывы о Грозном его современников* // Исследования по истории опричнины. М., 1963. С. 38—53).

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 150.

<sup>4</sup> Каштанов С.М. К изучению опричнины Ивана Грозного // ИС. 1963. № 2. С. 116—117.; Зимин А.А. Опричнина Ивана Грозного. М., 1964; Скрынников Р.Г. Опричнина и последние удельные княжества на Руси // ИЗ. 1965. Т. 76. С. 153; Он же. Опричный террор. Л., 1969. С. 192.

<sup>5</sup> Кобрин В.Б. Власть и собственность в средневековой России (XV—XVI вв.). М., 1985.

<sup>6</sup> Юрганов А.Л. Удельно-вотчинная система и традиция наследования власти и собственности в средневековой России // ОИ. 1996. № 3. С. 93—114.

<sup>7</sup> Юрганов А.Л. О дате написания завещания Ивана Грозного // ОИ. 1993. № 6. С. 125—141.

<sup>8</sup> Шлихтинг А. Новое известие... С. 26.

<sup>9</sup> Послание Таубе И., Крузе Э. С. 43—44; Граля И. Иван Михайлов Висковатый. М., 1994. С. 366.

<sup>10</sup> Послание... С. 47.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Кильдышев А. Фрески церкви Воскресения на Дебре в Костроме. Кострома, 1996. С. 54, 64, 70.



- <sup>13</sup> ПЛДР. 1984. С. 452.
- <sup>14</sup> *Покровский Н.В.* Страшный Суд в памятниках византийского и русского искусства // Труды VI Археологического съезда в Одессе (1884 г.). Одесса, 1887. Т. 3. С. 363.
- <sup>15</sup> *Шлихтинг А.* Новое известие... С. 30.
- <sup>16</sup> *Тихонравов Н.С.* Отреченные книги. С. 191.
- <sup>17</sup> *Путешествие... Я. Ульфельда...* С. 14.
- <sup>18</sup> *Новгородские летописи.* Спб., 1879. С. 341—342; *Путешествие... Я. Ульфельда...* С. 14; *Скрынников Р.Г.* Трагедия Новгорода. М., 1994.
- <sup>19</sup> *Цодикович В.К.* Семантика иконографии «Страшного Суда» в русском искусстве XV—XVI веков. Ульяновск, 1995. С. 21—22; *Тихонравов Н.С.* Отреченные книги. С. 183; *Голубиная книга.* Русские народные духовные стихи XI—XIX веков. М., 1991. С. 246—247.
- <sup>20</sup> *Покровский Н. В.* Указ. соч. С. 362.
- <sup>21</sup> Там же. С. 363.
- <sup>22</sup> Там же. С. 374, 379.
- <sup>23</sup> *Шлихтинг А.* Новое известие... С. 46; *Граля И.* Указ. соч. С. 363—395.
- <sup>24</sup> Ввиду того, что в Острожской Библии 1581 г. нет разбивки текста на стихи, цитаты даются по Елизаветинской Библии. Разночтения в этих двух изданиях несущественны в рамках нашей темы.
- <sup>25</sup> *Аверинцев С.С.* Ад // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980. С. 37.
- <sup>26</sup> *Буслаев Ф.* Свод изображений из лицевых апокалипсисов. Спб., 1884. Ч. 1. № 101.
- <sup>27</sup> *Цодикович В.К.* Указ. соч. С. 49—50.
- <sup>28</sup> *Покровский Н.В.* Указ. соч. С. 372—373.
- <sup>29</sup> *Шлихтинг А.* Новое известие... С. 30.
- <sup>30</sup> *Горсей Дж.* Записки о России... С. 66—67; *Псковские летописи.* М., 1955. Вып. 2. С. 262.
- <sup>31</sup> *Перетиска* Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1981. С. 107.
- <sup>32</sup> *Древние русские пасхалии* на осьмую тысячу лет от Сотворения мира // Православный собеседник. Казань, 1860. Ч. 3. С. 347; *Хавский П.В.* Взгляд на хронологию еврейскую, христианскую вообще и русскую в частности. Спб., 1849; *Климишин Н.А.* Календарь и хронология. М., 1985. С. 233—238.
- <sup>33</sup> Срок ожиданий «светопреставления», как считают А.И.Плигузов и И.А.Тихонюк, был ограничен: между 12 июля 1492 г. и 27 января 1493 г., когда «с недели мытаря и фарисея начинался очередной пасхальный цикл 7001 лета» (*Плигузов А.И., Тихонюк И.А.* Послание Дмитрия Траханиота Новгородскому архиепископу Геннадию Гонзову о седмиричности счисления лет // Естественнаучные представления Древней Руси. М., 1988. С. 51—75). Впрочем, А.И.Плигузов и И.А.Тихонюк не учитывают, что само «последнее время», в течение которого произойдет окончательная схватка между добром и злом, ограничено другим сроком, который — согласно Откровению Иоанна Богослова — укладывается в три с половиной года.

<sup>34</sup> Лурье Я.С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV—начала XVI в. М.; Л., 1960. С. 142—143, 181—183; Зимин А.А. Россия на рубеже XV—XVI столетий: (Очерки социально-политической истории). М., 1982. С. 218—219.

<sup>35</sup> РГБ ОР. Ф. 310. № 435. Л. 60—114 об. О настроениях эпохи см.: Алташов М.В. Памятник древнерусской живописи конца XV века — икона «Апокалипсис» Успенского собора Московского Кремля. М., 1964; Казакова Н.А. и Лурье Я.С. Указ. соч. С. 135.

<sup>36</sup> Древние русские пасхалии на осьмую тысячу лет от Сотворения мира. С. 349.

<sup>37</sup> Там же. С. 350—353.

<sup>38</sup> Плигузов А.И., Тихонюк И.А. Указ. соч. С. 57; Флоря Б.Н. Греки-эмигранты в Русском государстве второй половины XV — начала XVI в. Политическая и культурная деятельность // Руско-Балкански културни връзки през средновековието. София, 1982. С. 123—143.

<sup>39</sup> Плигузов А.И., Тихонюк И.А. Указ. соч. С. 74.

<sup>40</sup> Гольдбергер А.Л. Идея «Москва — Третий Рим» в цикле сочинений первой половины XVI в. // ТОДРЛ. Т. 37. С. 139—149; Он же. Три «послания Филофея» // Там же. Т. 29. С. 68—97.

<sup>41</sup> Зимин А.А. Опричнина... С. 85—88.

<sup>42</sup> Письма князя А.М. Курбского к разным лицам. СПб., 1913. Стб. 33.

<sup>43</sup> Там же. Стб. 34.

<sup>44</sup> Там же. Стб. 36.

<sup>45</sup> Там же. Стб. 37—38.

<sup>46</sup> Устрялов Н. Сказания князя Курбского. СПб., 1842. С. 90—91.

<sup>47</sup> Послание... С. 33.

<sup>48</sup> ПСРЛ. М., 1965. Т. 29. С. 342.

<sup>49</sup> Скрынников Р.Г. О заготовке первого послания Ивана IV Курбскому и о характере их переписки // ТОДРЛ. Т. 33. С. 226.

<sup>50</sup> Сергеев В.М. Структура текста и анализ аргументации первого послания Курбского // Методика изучения источников по истории русской общественной мысли периода феодализма. М., 1989. С. 118—130. Подъем интереса к этой тематике отмечен специальной диссертационной работой (Якеменко Б.Г. Эсхатологическая идея в культуре средневековой России: Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1996).

<sup>51</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 13—14.

<sup>52</sup> Ср.: Каравашкин А.В. Нравственный аспект полемики Ивана Грозного с Андреем Курбским // Макариевские чтения: Апокалипсис в русской культуре. Материалы III Российской научной конференции, посвященной памяти Святителя Макария (6—8 июня 1995 года). Вып. 3. Ч. 2. Можайск, 1995. С. 70—77.

<sup>53</sup> Там же. С. 18.

<sup>54</sup> Юрганов А.Л. Идеи И.С.Пересветова в контексте мировой истории и культуры // ВИ. 1996. № 2. С. 15—27.

<sup>55</sup> Там же. С. 19.

<sup>56</sup> Лихачев Д.С. Канон и молитва ангелу Грозному воеводе Парфения Уродивого (Ивана Грозного) // Рукописное наследие Древней Руси. Л., 1972. С. 10—28.

<sup>57</sup> Добиаш-Рождественская О.А. Култ святого Михаила. Пгд., 1917. С. 46.

<sup>58</sup> Панченко А.М., Успенский Б.А. Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха // ТОДРЛ. Т. 37. С. 54—78; см. также: Успенский Б.А. Царь и Бог // Избранные труды. Т. 1. М., 1994. С. 110—218.

<sup>59</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 39.

<sup>60</sup> Временник Ивана Тимофеева. М.; Л., 1951. С. 11.

<sup>61</sup> Там же. С. 13.

<sup>62</sup> Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 39.

<sup>63</sup> Библия 1499 года и Библия в синодальном переводе с иллюстрациями. Т. 8. М., 1993. Л. 901 об.

<sup>64</sup> Троицкий И.Г. Талмудическое учение о посмертном состоянии и конечной участи людей. Его происхождение и значение в истории эсхатологических представлений. СПб., 1904. С. 105; Сантала Р. Мессия в Ветхом Завете в свете раввинистических писаний. СПб., 1995.

<sup>65</sup> Проблема смерти, добра и зла в культуре привлекает все большее внимание исследователей: Гуревич А.Я. «Большая» и «малая» эсхатология в культуре западноевропейского средневековья // *Finitis duodecim Lustris*. Сборник статей к 60-летию проф. Ю.М. Лотмана. Таллин, 1982. С. 79—82; *Смерть* как феномен культуры. Сыктывкар, 1994; Демин А.С. Путешествие души по загробному миру (В древнерусской литературе) // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 7. Ч. 1; Алексеев С.В. Проблема добра и зла и эсхатологическая идея в религиозных системах Евразии. М., 1995; *Средневековое православие от прихода до патриархата*. Волгоград, 1997.

<sup>66</sup> В.Шекспир озвучил эту оригеновскую трактовку в монологе тени отца Гамлета: «Я дух родного твоего отца, / На некий срок скитаться осужденный / Ночной порой, а днем гореть в огне, / Пока мои земные окаянства / Не выгорят дотла» (Пер. Б.Л. Пастернака).

<sup>67</sup> Окснюк М.Ф. Эсхатология св. Григория Нисского. Историко-догматическое богословие. Киев, 1914.

<sup>68</sup> ПЛДР. 1984. С. 92.

<sup>69</sup> Там же. С. 322.

<sup>70</sup> Лихачев Д.С. Указ. соч. С. 22, 25.

<sup>71</sup> Шлихтинг А. Новое известие... С. 38; Россовецкий С.К. Устная проза XVI—XVII вв. об Иване Грозном — правителе // Русский фольклор. Л., 1981. Т. 20. С. 71—95.

<sup>72</sup> ПСРЛ. Т. 29. С. 350.

<sup>73</sup> Забелин И.Е. Отричный дворец царя Ивана Васильевича. М., 1893. С. 4—6.

<sup>74</sup> Штаден Г. О Москве. С. 107.

<sup>75</sup> Румянцев В.Е. Вид Московского Кремля в самом начале XVII века. М., 1886; Гольденберг П.И. Петров чертеж Москвы как источник изучения ее планировки конца XVI — начала XVII в. // АЕ за 1966 год. М., 1968. С. 53—64; Александрович С. Несвижский план Москвы 1611 г. // Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в. М., 1976. С. 208—227.

<sup>76</sup> Языкова И.К. Богословие иконы. М., 1995. С. 34, 36.

<sup>77</sup> Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции. М., 1995. С. 50.

<sup>78</sup> Лебедев Л. Москва патриаршая. М., 1995. С. 287—332; Иерусалим в русской культуре. М., 1994.

<sup>79</sup> «Хождение» игумена Даниила // ПЛДР, 1980. С. 34.

<sup>80</sup> Лакиер А.Б. Русская геральдика. М., 1990. С. 143; см. также: Stökl G. Testament und Siegel Ivans IV. Opladen, 1972.

<sup>81</sup> Хорошкевич А.Л. Символы русской государственности. М., 1993. С. 22.

<sup>82</sup> Толкование на Апокалипсис святого Андрея, архиепископа Кесарийского. Иосифо-Волоколамский монастырь. 1992. С. 38.

<sup>83</sup> Там же. С. 49.

<sup>84</sup> Буслаев Ф. Указ соч. № 63; и др.

<sup>85</sup> Беседа трех святителей // ПЛДР. 1980. С. 137. Примечательно, что в росписях церквей евангелисты традиционно занимают паруса под центральным барабаном и располагаются не на основных осях, а на вспомогательных с некоторым углом по отношению к частям света: Иоанн изображается на северо-восточной грани, Лука — на юго-восточной, Марк — на юго-западной и Матфей — на северо-западной.

<sup>86</sup> Фехнер М.В. Москва и ее ближайшие окрестности в XV и начале XVI в. // Материалы и исследования по археологии СССР. 1949. № 12. С. 106—124.

<sup>87</sup> Staden H. von. Aufzeichnungen über den Moskauer Staat. Hamburg, 1964. S. 75.

<sup>88</sup> Русско-немецкий словарь. М., 1978. С. 555; Bibel-Lexikon. Leipzig, 1968. S. 1798—1799; Die Bibel mit Erklärungen. Berlin, 1989. S. 133.

<sup>89</sup> Штаден Г. О Москве. С. 109.

<sup>90</sup> Послание... С. 39.

<sup>91</sup> Штаден Г. О Москве. С. 109.

<sup>92</sup> Там же. С. 109—110. Д.Н.Альшиц усомнился вообще в достоверности записок Г.Штадена и, в частности, в отношении сообщения о конце опричнины в 1572 г. (см.: Записки Генриха Штадена о Москве Ивана Грозного как исторический источник // Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1984. Сб. 16. С. 134—148). В.Б.Кобрин убедительно доказал несостоятельность источниковедческих аргументов Д.Н.Альшица (см.: Еще раз о «Записках Генриха Штадена» // Проблемы отечественной истории периода феодализма: Реализм исторического мышления / Чтения, посвященные памяти А.Л.Станиславского. М., 1991. С. 127—128). В 1989 г. в Москве при земляных работах в районе Конной площади (между ул. Мытной и Шаболовкой) были обнаружены остатки белокаменных надгробий с фрагментами над-

писей на немецком языке. Среди этих находок была и надгробная плита Каспара фон Эльферфельда. Надпись на плите гласила: «Каспар. фон Эльферфельд. права. лицензиат. бывший. ланддрост. Питерсхагена...» Сведения о том, что Эльферфельд был «доктором права» можно, с некоторой оговоркой (Штаден преувеличил ученую степень своего врага) признать достоверными, как и те, которые относились к описанию других событий. В труде, посвященном московским надгробиям, Л.А.Беляев пишет: «Редкая возможность сопоставить информацию двух источников — мемуарного и эпиграфического — дает нам ключ к окончательному решению вопроса о местонахождении древнейшего некрополя иноземцев в Москве — он там, где Эльферфельд и где впоследствии найдено его надгробие и плиты других иноземцев. Кажется своевременным указать здесь на удивительную точность сведений, приводимых Штаденом, во всем, что касается дел немецкой колонии. Эта достоверность, возможно, распространяется и на многие другие информации, касающиеся непосредственно личности Штадена, в том числе на его пребывание в опричнине, неоднократно ставившееся под сомнение» (Беляев Л.А. Русское средневековое надгробие. М., 1996. С. 242—243). Наши наблюдения также свидетельствуют о высокой ценности произведений Штадена как источника по истории опричнины.

<sup>93</sup> *Переписка* Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 113.

<sup>94</sup> Смирнов И.И. Очерки политической истории Русского государства 30—50-х годов XVI века. М.; Л., 1958; Зимин А.А. Реформы Ивана Грозного: Очерки социально-экономической и политической истории России XVI в. М., 1960; Шмидт С.О. Становление российского самодержавства: Исследование социально-политической истории времени Ивана Грозного. М., 1973; и др. В последнее время ставится под сомнение реальность «Избранной рады» как правительства (см.: Филюшкин А.И. «Избранная рада» — миф или реальность? // Сословия и государственная власть в России. XV — середина XIX в. М., 1994. Ч. 2. С. 147—157; Он же. Избранная рада — исторический миф? // Родина. 1995. № 7. С. 50—53).

<sup>95</sup> СлРЯ XI—XVII вв. Вып. 21. С. 120—121.

<sup>96</sup> *Переписка* Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 116.

<sup>97</sup> Там же.

<sup>98</sup> Там же. С. 117.

<sup>99</sup> *Памятники истории старообрядчества XVII в.* Л., 1927. Вып. 1. Кн. 1. Стб. 328.

<sup>100</sup> *Толкование* на Апокалипсис святого Андрея, архиепископа Кесарийского. С. 176.

<sup>101</sup> Буслаев Ф. Указ. соч. № 50. Ч. 2. С. 311, 462, 456; *Откровение* св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции. М., 1995. С. 55; и др.

<sup>102</sup> *Истрин В.М.* Откровение. Исследования и тексты; *Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной литературы. СПб., 1863. Т. 2. С. 248—268; *Литвинова Е.В.* Списки «Откровения» Мефодия Патарского в Древлехранилище ИРЛИ // ТОДРЛ. Т. 37. С. 382—390. *Alexander P.J.* The Bizantine Apocalyptic Tradition / Ed. by Dorothy de F. Abrahams. Berkeley, Los Angeles, L.: University of California Press, 1985. P. 13—60.

<sup>103</sup> *Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной литературы. Т. 2. С. 259.

<sup>104</sup> Кавельмахер В.В. Церковь Троицы на Государевом Дворе древней Александровской слободы // Александровская слобода. Владимир, 1995. С. 18—38.

<sup>105</sup> Сарабьянов В.Д. Программа росписи Покровского шатра Александровской слободы // Александровская слобода. С. 49—50. См. также: Сорокатый В.М. О стиле росписи Покровской (первоначально Троицкой) церкви Александровской слободы // Там же. С. 54—69.

<sup>106</sup> Rogov A. Alexandrov. Л., 1979. С. 48. Не исключено, что подобным образом контаминировался образ червя, обладавшего, как видно по иконам XV—XVII вв., единым телом. Впрочем, символику этого образа следует изучать специально.

<sup>107</sup> Панченко А.М., Успенский Б.А. Указ. соч. С. 74. См. также: Полосин И.И. Социально-политическая история России XVI — начала XVII в. М., 1963. С. 150—155; Зимин А.А. Опричнина... С. 342—343; Боцаров Г.Н., Выголов В.П. Александровская слобода. М., 1970. С. 33.

<sup>108</sup> Исторические песни XIII — XVI веков. М.; Л., 1960. С. 123—555.

<sup>109</sup> Великорусские заклинания. Сборник Л.Н. Майкова. СПб., 1994. С. 116, 157.

<sup>110</sup> Штаден Г. О Москве. С. 88.

<sup>111</sup> Послание... С. 38—39.

<sup>112</sup> Штаден Г. О Москве. С. 86.

<sup>113</sup> Шлихтинг А. Новое известие... С. 27.

<sup>114</sup> Послание... С. 38—39.

<sup>115</sup> ДДГ. С. 444.

<sup>116</sup> Костомаров Н.И. Личность царя Ивана Васильевича Грозного // Исторические монографии и исследования. М., 1989. Кн. I. С. 38.

<sup>117</sup> Покровский Н.В. Указ. соч. С. 292.

<sup>118</sup> Слово «прибыльнее» упоминается также в начале духовной царя: «А докуча вас Бог помилует, свободит от бед, и вы ничем не разделяйтесь, и люди бы у вас заодин и казна бы у вас заодин была, ино то вам прибыльнее». «Прибыльность», как видно, прочно связана с Божьей волей.

<sup>119</sup> «...Человек некий, отходя, призва своя рабы и предаст им имение свое, овому даст пять талант, овому жь два, и сотвори другия пять талант. Такжеже же иже два име, приобрете им другая два. Приемый же един, вкопа его в землю и скры сребро господина своего. По мнозе же времени прииде господь раб тех, стезався с ними словесы. И приступл пять талант приемы, принесе другую пять талант, глаголя: господи, пять талант ми еси предал, и се другая пять приобретох ими. Рече же ему господь его: добрый рабе, благий и верный, в мале бысть верен, над многими ты поставлю, вниди в радость господя своего. Приступл же два таланта приемый, рече: господи, два таланта ми прия. Закопавы же в землю прият наказание. Размыслите в сердце своем и веру имейте, яко иже глаголет, бывает, яко речет: «Глаголю вам, вся, елика аще молящеся просите, веруйте, яко приемлете, и будет вам. И егда стоите молящеся, отпускайте, и Отец ваш, иже есть на небесех, отпустит вам согрешения ваша. Небо и земля преидет, словеса же моя не преидут. О дни

том и о часе никто же весть, ни ангели, иже суть на небесех, ни Сын, токмо Отец» (ДДГ. С. 430).

<sup>120</sup> Срезневский И.И. Материалы... Т. 2. Стб. 1380.

<sup>121</sup> Там же. Стб. 1380—1381; СС X—XI вв. С. 499.

<sup>122</sup> Жуковская Л.П. Текстология и язык древнейших славянских памятников IX—XV вв. Л., 1976. С. 222.

<sup>123</sup> Срезневский И.И. Материалы... Т. 2. Стб. 1379.

<sup>124</sup> Мерило Праведное по рукописи XIV века. М., 1961. Л. 12 об; концепция «власть — это талант (дар) Божий» звучит и в XVII в. во времена Алексея Михайловича (Каттерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. М., 1996. Т. 1. С. 53).

<sup>125</sup> Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 204.

### 3

## «ДЕНЬ ГОСПОДЕНЬ» ИЛИ СМЕРТЬ?

*В Тобольске граде прииде ко мне в дом искуситель, чернец пьяной, и кричит: «Учителю, учителю, дай мне скоро Царство Небесное!» — часу в пятом или в шестом ноци. Кричит чернец неотступно. Подумаю: «Беда моя, что сотворю?» Покинул правило говорить, взял ево в ызбу и рекох ему: Чесо просиши?» Он же отвечае: хощу Царства Небеснаго скоро-скоро!..*

Аввакум

## Эсхатологические модели

Если в XV—XVI вв. русских людей волновало время прихода Христа, то в следующем веке их внимание переключилось на символическое число, смысл которого недвусмысленно указывал на антихриста. Его приход стал тревожить не меньше, чем само Второе Пришествие Христа...

Новая династия Романовых не рискует в это время прямо обнажать вопрос о том, насколько воля государя есть воля Господа. Страшный Суд поэтому теряет свой угрожающий вид. Эсхатологическая идея превращается в идею своеобразного протеста: земное неустройство тяготит, и на Суде, как считали тогда, будет восстановлена справедливость — правда. Ее суть с особой страстью выразил мятежный Аввакум, считавший, что настало время исповедовать Христа, Правду истинную: «Иного времени долго такова ждать: само Царство Небесное валится в рот». Образ

этот поражает своей простотой и художественностью: остается только «проглотить», сущий пустяк, но самый трудный. «А ты откладываешь, говоря: дети малы, жена молода, разориться не хочется... А ты — мужик, да безумнее баб, не имеешь цела ума: ну, дети переженишь и жену ту утетишь. А за тем что? не гроб ли? Та же смерть, да не такова, по-неже не Христа ради, но **общий всемирной конец...**»<sup>1</sup>

В XVII в., как ни в какое другое время, явлено доказательств прихода в мир антихриста и скорого пришествия Христа. И вместе с тем этот век своим воспалившимся, протестующим сознанием завершает многовековую историю эсхатологических ожиданий; сама Русская церковь в конце концов приходит к мысли, что не будет Дня Господня в ближайшее время. Прозаическая вера в смерть — единственную реальность инобытия — как ни странно, жизнеутверждает само бытие человека и свидетельствует о начале конца русского средневековья... Но не будем забегать вперед.

В «Книге о вере» 1648 г. официально утверждалось, что 1666 г., возможно, откроет последнюю страницу человеческой истории. Во всяком случае, прямо утверждалось, что «приидет... День Христов, яко тать в нощи»<sup>2</sup>.

А главное поучение сводилось к тому, что надо «бояться Бога и бдети и ожидати Страшнаго прихода Его». «Оубоитесь от лица Господа Бога, яко близ День Господень великий, близ и скор зело. Глас Дне Господня горек и жесток, оучинися силен, День Гнева, День тои; День скорбен и беден, День безгодню и исчезению; День тмы и мрака, День облаку и мгле, День труб и клича», — писал Нафанаил. Согласно Новому Завету, отмечал составитель «Книги о вере», «явится знамение Сына Человеческого на небеси, и тогда восплачутся вся колена земная, и оузрят Сына Человеческого грядущаго на облацех небесных с силою и славою многою. И послет ангелы своя с тробным гласом велием, и соберут избранныя Его от четырех ветр, от конец небес до конец их...»

Картина рисовалась жуткая — 1666 год осмысливался вполне определенно как год начала конца всего сущего.

До наступления этой сакраментальной даты невозможны были открытые рассуждения о том, что Страшного Суда не будет в ближайшее время. Но подспудно Русская церковь, конечно, готовилась — не могла не готовиться — к тому, что и эту дату переживет православное христианство. Во всяком случае, не случайно, что с конца XVI в. на государственных печатях уже изображается, что змей не угрожает больше пятке коня; схватка обретае, может быть, еще не вполне ясный, но



уже явно другой смысл. Центр тяжести в композиции перемещается на поединок «самого царя» со змеем.

Принципиально разными эсхатологические модели становятся после 1666 г. Можно выделить два основных подхода: официальный, исходящий от самой Русской церкви, и неофициальный, староверческий. Взаимодействие их создает особое поле напряжения в культуре — в смыслоположении людей.

### «Чувственный антихрист»

Если в первую очередь обратиться к старообрядческой эсхатологической модели, то можно вполне определенно сказать, что вожди старообрядчества не создали стройной системы обоснования знамений конца света. Первые расколоучители придерживались теории «чувственного антихриста»<sup>3</sup>. Наряду с тем, что антихриста видели в Никоне и Алексее Михайловиче, существовали также идеи об антихристе как о злом духе, господствующем в церкви и государстве. Теория «духовного антихриста», как считает Н.С.Гурьянова, впервые была в ясной форме отражена в староверческом трактате «О антихристе и о тайном царстве его», относящемся к 70-м годам XVII в. Автор этого произведения называл царя Алексея Михайловича не антихристом, а его «послушником». Судя по всему, причина появления такой теории проста — через три с половиной года после 1666 г. обнаружилось, что ожидаемое Событие не произошло, и тогда, чтобы «увековечить» ожидания Мессии, создается обоснование «духовного антихриста». Его приход в мир как бы снимает вопрос о трех с половиной годах, предшествующих главному Событию...

Итак, рассмотрим в динамике наиболее важные черты эсхатологической модели первых расколоучителей.

Подробно пишет об антихристе инок Авраамий («Послание отца Авраамия и страдальца за веру к некоему боголюбцу сице»). Он приводит наиболее распространенные суждения староверов о том, что случилось в середине XVII в. с богоизбранным царством. Обратимся к этому знаменательному тексту. Авраамий в нем оспаривает традиционный тезис, что антихрист будет «во Иеросалиме». Посмотрим, с какой логикой автору удастся повернуть известный церковно-исторический материал в «свою» сторону. Со ссылкой на Афанасия Великого, Авраамий утверждал, что антихрист придет в северную страну: а «Скифополь же северная страна, наша Русская земля». Придет антихрист в Рим. Русская же земля и есть Третий

Рим. Опять со ссылкой на святоотеческую литературу, Авраамий допускал, что антихрист будет «не от царей», т.е. не царского рода. Вспомнил Петра Дамаскина: писал же он, что антихрист «яко чернец» восстанет. Авраамий задает риторический вопрос: что же это такое — «отступление»? И отвечает, поминая Иоанна Златоуста: «Открыется во благочестии, и благочестию он сам учинит отступление». А потому и будет антихрист назван — «погибельный сын». Как обойти почти невозможную «преграду» святоотеческих текстов, утверждавших, что антихрист «во Иеросалиме станом уставится... и храм каменен сотворит, еже во Иеросалиме»? Но оказывается просто решается эта задача: «Зело подобится Никон пагубник, яко построил Иеросалим в северной стране, и реку Истру Иорданом проименовал, и церковь такову, какову во Иеросалиме, построил, и в том лыстивом Иеросалиме станом уставися, и около своего лыстиваго Иеросалима селам и деревням новыя имена подавал, противу сущаго Иеросалима: Назарет и Вифлиом, и прочая; а иная у него есть Галилейская пустыня; а горам такоже новыя имена подавал, — иная у него гора Голгофа, и прочее преименовал»<sup>4</sup>. Число противника Христа — 666; Авраамий не сомневался — это число «являет вся лета от Адама и до погибели зверя», а значит, исполнилось пророчество: Никон, «пагубнику», «свои еретическия Служебники выдал, а святыя прежняя Служебники, по которым отцы наши служили и Богу угодили, повелел изнести из церкви вон». Словом, «егда исполнится от воплощения Божия Слова 1666 лет, тогда подобает и нам опасение имети»<sup>5</sup>. В 20-й главе Откровения Иоанна Богослова, пишет Авраамий, сказано, что сатана будет связан на 1000 лет, а Ипполит, папа римский, свидетельствует, что «после той тысящи лет, егда исполнится число 666... кончина будет»<sup>6</sup>.

Однако после самоотставки Никона стало очевидным, что самый *последний* антихрист, — не он. Постепенно формируется идея о «духовном антихристе», воплощающем в себе неперсонифицированное мировое зло.

В восьмой беседе «О Мелхиседеке» (из «Книги бесед», написанной Аввакумом в Пустозерске в 1669—1675 гг.) протопоп признается, что видел антихриста.

## Видение

Видение — одна из тех психологических возможностей, при помощи которой средневековый человек мог выразить свое отношение к чему-то или кому-то, выйдя за пределы конфессиональных запретов.

«Я, братия моя, видал антихриста тово, собаку бешаную, — право, видал, да и сказать не знаю как». Такая доверительность понятна: Аввакуму поверят, и он это знает.

«Некогда мне печальну бывшу и помышляюще, как приидет антихрист, враг последней, и коим образом, да сидя молитвы говоря, и забывшися, понеже не могу стоять на ногах, — сидя молюся, окаянный. А се на поле на чистом много множество вижу. И подле меня некто стоит. Я ему говорю: «чего людей много в собрании?» Он же отвеща: «антихрист грядет; стой, не ужасайся». Я подперся посохом двоерогим своим, протопоповским, стал бодро: ано ведут ко мне два в ризах белых нагова человека, плоть та у него вся смрад и зело дурна, огнем дышит, изо рта, из ноздрей и из ушей пламя смрадное исходит». Заметим прямую связь антихриста с запахом, внешним видом: нечистота — образ противника Христа, хотя святоотеческая литература того никогда не утверждала; напротив, подобие Христу включало в себя некий «обман зрения»: многим антихрист будет казаться именно подобным образу Христа.

Но Аввакум продолжает: за антихристом идут люди, он возглавляет процессию, и заметим, эта процессия, волей этого видения, движется прямо на Аввакума...

«За ним [антихристом. — А.Ю.] царь наш последует и власти со множеством народа. Егда ко мне привели его, я на него закричал и посохом хочу его бить». Сила протопопы была хорошо известна: его удар был бы смертельным. Но убить антихриста посохом Аввакум не может. Даже в видении (а может быть тем более!), потому что Христос сам вступит в схватку с этим порождением мирового зла. Видение подводит Аввакума к опасной черте<sup>7</sup>.

Антихрист, обращаясь к Аввакуму, говорит: «Что ты, протопоп, на меня кричишь? Я нехотящих не могу обладать...»<sup>8</sup> Сказав это, пал перед Аввакумом, «поклонился на землю». Желание убить, или даже бить антихриста, пропало!

«Я плюнул на него, да и очутился [очнулся. — А.Ю.], а сам вздрогнул и поклонился Господеви».

Видение это поставило вопрос об онтологической природе зла: оно — в самих людях, в их воле... Антихрист — олицетворение этого зла, и потому он особого рода персонификация, отличная от той, какую мы встречаем, скажем, у Авраамия. Аввакум считал, что Никон лишь последний предтеча антихриста, но по тому, каким явился в мир этот предтеча, считал Аввакум, можно судить и о самом антихристе<sup>9</sup>. В

«Книге толкований» он, рисуя портрет Никона, дает характеристики будущего антихриста. «Исперва будет казаться людям кроток, и смирен, и милостив, и человеколюбив: слово в слово как Никон, ближней предтеча его». И добавляет такой любопытный штрих: «Плакать горазд». «Великий обманщик», Никон, при Стефане Вониватьеве «вздыхает, как-то плачет». Сам же — «овчеобразный волк». Он совершает действия, которые затем повторит и антихрист: «В окно из палаты нищим деньги бросает, едучи по пути нищим деньги мечет!» А мир ничего не замечает! Не видит! Но Никон, как предтеча, — это блуд. «А бабы молодые, — простите Бога ради, — и черницы, в палатах тех у него верemenницы, тешат его, великого государя пресквернейшаго. А он их холостит, блядей. У меня жила Максимова попадья, молодая жонка, и не выходила от него: когда-сегда дома побывает воруха, всегда весела с воток да с меду; пришед песни поет: у святителя государя в ложнице была, вотку пила. А иные речи блазнено и говорить. Мочно вам знать и самим, что прилично блуду. Простите же меня за сие. И больши тоя безделицы я ведаю, да плюнуть на все. Слово в слово таков-то и антихрист будет»<sup>10</sup>.

В Послании «отцу» Ионе, написанном, уже в царствование Федора Алексеевича, Аввакум сознательно снижает образ Никона, представляя его не как предтечу антихриста, а как «шиша антихристово»<sup>11</sup>. «Плутышко» он — даже не плут. Аввакум фактически оспаривал мнение тех староверов, которые прежде считали его самым антихристом, — «то все плутня». Появится антихрист там, где ступала нога Спасителя, «а не от нашей Руси». Аввакум и Никон были земляками. Протопоп и этот факт использовал для снижения образа Никона: «Недалеко от моей родины родился, между Мурашкина и Лыскова, в деревне; отец у него черемисин, а мати русалка, Минка да Манька; а он, Никитка, колдун учинился, да баб блудить научился, да в Желтоводие с книгою поводился, да выше, да выше, да и к чертям попал в атаманы»<sup>12</sup>.

С удалением от дат, считавшихся особо сакраментальными, прежние страхи проходили, прежние злодеи превращались в деревенских оборотней. Аввакум излагает в этом послании в целом каноническую историю тех событий, которые предшествуют Второму Пришествию Христа. Вольно или невольно, но Аввакум удаляется от непосредственного переживания этого События. Он вынужден сообщать то, что известно церковной традиции: но эта правильная версия воспринималась отчужденно сознанием тех русских людей, которые полагали, что главные события произойдут не где-то, а в Третьем Риме, в России. Аввакум утверждал, что анти-

христ родится от «жидовки», от колена Данова. Воцарится в Риме, а придет в Иерусалим, не подмосковный, а подлинный, «истневая и сокрушая человеческий род». Он погубит Илию и Еноха... Аввакум даже тяготится рассказом этим, видимо, понимая, что в нем нет того заряда «бодрости», который был раньше, и признается, что «спорят между собою, заблудя от Писания, и тому дивитися не подобает». Аввакум устал: «А как бы не спрашивали, я бы и молчал больше»<sup>13</sup>. Итак, даже в сознании огненного протопопы наступает угасание прежнего настроения: антихрист, несомненно, будет, как и Второе Пришествие, но он будет не «у нас». Произойдет всемирная гибель. Так невольно возникает абстрактное восприятие этого События; воспаленный рассудок «приходит в себя»...

### «Духовный антихрист»

Итак, теория «духовного антихриста» была создана для того, чтобы навсегда утвердить апокалиптическое восприятие мира. Дьякон московского Благовещенского собора, Федор Иванов, дал свое обоснование безличному мировому злу...

Федор Иванов (ум. 14 апреля 1682 г.) был союзником Аввакума в пустозерской ссылке. Его арестовали в декабре 1655 г., после того как он подал царскому духовнику Лукиану Кириллову челобитную «об Аввакуме, о свободе». Дьякон выступал на соборе 1666 г., был расстрижен. Написал покаянное письмо, находясь в темнице Николо-Угрешского монастыря, но, одумавшись, бежал и был схвачен. Дьякона Федора приговорили к урезанию языка и ссылке в Пустозерск. Через 15 лет сидения в земляной тюрьме его, вместе с товарищами, сожгли.

В «Послании ко всем православным о антихристе» он открыто предупреждал опасаться «ложных мудрований»<sup>14</sup>. «А еще глаголите о Нико-не, бывшем патриарсе, еже святую церковь разодра и разврати, и сим расколом всю святорусскую землю возмути, рождающаяся его от нечестные девки татарки, и сего ради мните его самого антихриста быти, ни, братие, ни!.. Татарове не Данове племени суть, но от Агари суть пошли, и от сына ее Измаила...» А между тем, писал он в сочинении «О познании антихристовой прелести», «невидимый змей», он же дьявол, «входит во изобретенные своя сосуды, во двоицу окаянных человек, царя и патриарха». Но Богу противостоит «нечистая троица», которую видел Иоанн Богослов в трех нечистых духах — в змее, звере и лживом пророке. Итак,

Пресвятой Троице противостоит Троица «пребеззаконная». «Антихрист, — писал Федор, — бо есть он диавол, ангел и бес, свет и тма, денница и прелестная звезда, лев и агнец, царь и мучитель, лжепророк и святитель, благ и гонитель, чиститель и сквернитель, пристанище и потопление, безбожным Бог, христианом же враг, миролюбом святитель, боголюбом же мучитель, нечестующим прибежище, благочестивым же пужалище, велик злобою и высок гордостью, **страшен мучительством...**»<sup>15</sup>

Идея «духовного антихриста» отрицала Русскую церковь и вместе с тем стала фундаментом для новых эсхатологических построений позднего старообрядчества. Новой датой, которую исчислили староверы, был 1691 год. Считалось, что дата эта состоит из нескольких компонентов: тысячи лет и 666 — числа зверя. Если прибавить 33 года жизни Христа, то получится 1699 год. Однако староверы считали, что Спаситель родился не в 5508 г., а в 5500-м, потому следовало вычесть 8 лет. Выходило, что кончина мира наступит в 1691 г.<sup>16</sup>

Дмитрий Ростовский в своем труде «Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, о делах их и изъяснение, яко вера их неправа, учение их душевредно и дела их не богоугодна» (1709) специально возражал теории «духовного антихриста». Он при этом весьма точно передавал настроение староверов, веривших в то, что антихрист воцарился «мысленно», когда началось на Москве исправление книг: «Москва есть Вавилон, антихристова царства престол, и аки бы оуже настоеит время Второго Страшнаго Христова пришествия и Дне Суднаго, и по вся нощи чают того, и ждут нещын от них, возжегше свещу, и не спяще даже до петелева глашения»<sup>17</sup>.

## Жизнь и смерть

В момент острейших переживаний и ожиданий Второго Пришествия Христа проблема жизни рассматривалась через призму эсхатологии. К телесному относились почти с неприятием. Ради духовного возвышения готовы были истязать плоть вплоть до смерти. Это было общее настроение.

Н.Ф.Каптерев обратил внимание на весьма любопытную рукопись, которую он нашел среди материалов Вифанской духовной семинарии. Архиепископ сибирский Нектарий в одном из своих писем описал то, что он вытерпел от старца Ниловой пустыни, когда был у него на послушании: «До смерти мне надобно помнить, какова милость Божия надо мною грешным была в пустыне и что мы кушали: вместо хлеба

сие брашно: траву папороть и кислицу, ужевник и дягиль, дубовые жолуди и дявленину, и с древес сосновых кору отыскали и сушили и, с рыбкою смешав, вместе толкли; то нам брашно было, а голодом не уморил нас Бог. И како терпел от начальника с первых моих дней: два года по дважды на всякий день был бит в два времени, а не по едино время на день бои были. Но и в светлое Воскресение Христово дважды бит был. И того сочтено у меня в два года по два времени на всякий день боев: тысяча четыреста и тридесят. Сколько ран и ударов на всякий день было от рук его честных, тех не считаю — Бог весть — и не помню: от ран великих едва дыхание во мне бысть. Пастырь мой плоть мою сокрушал, а душу мою спасал. Что ему в руках прилучилось, тем и жаловал меня, свою сиротку и малаго птенца. Учил клюкою, и остном прободал, и поленом, коим в жернове мелют муку, и пестом, что в ступе толкут, и кочергою, что в печи уголье гребут, и поварнями, что яствы варят, и рогатками, что раствор на хлебы и просфоры и на пироги в сосудех бьют, чтоб хлебы, или просфоры и пироги были белы, чтоб душа моя темная светла была, а не темна... И не токмо древом всяким, но и железом, и камением, и за власы дранием, и кирпичем, и что прилучилось в руках его, чем раны дать, и что тогда глаза его узрят, тем душу мою спасал, а тело мое смирал. И в то время персты мои из составов выбиты, и ребра мои и кости переломаны, и ныне немощен и скорбен, чаю себе скоро смерти»<sup>18</sup>. Нектарий умер в Москве в 1667 г.

Наш эпиграф к этой части главы имеет сюжетное продолжение. Пьяный чернец, пришедший ночью к Аввакуму с жаждой получить Царство Небесное, заставил протопопа проявить свое истинное, хотя и несколько преувеличенное, отношение к этой возможности обрести Царство Небесное «скоро-скоро». «Аз же глаголю ему: «Можеш ли пити чашу, ея же ти поднесу?» Он же рече: «Могу, давай в сий час, не закосня». Аз же приказал пономарю стул посреде избы поставить и топор мясной на стул положить: вершить черныца хошу»<sup>19</sup>... Конечно, все обошлось; чернец, увидя эти приготовления, отрезвел и убежал, но смысл аввакумовской репризы очевиден: Царство Небесное получают праведники, заслужившие его муками и страданиями в земной жизни.

К смерти — в минуты острейших переживаний конца света и прихода антихриста — относились как к величайшему моменту духовного освобождения. Аввакум писал о плоти как о «темнице». Ее надо сжечь огнем земным ради очищения: «А в огне том здесь небольшое время потерпеть, аки оком мгнуть, так душа и выступит!» Мысль эта нисколько не

изуверская. В ней — пафос свободы духа: «До печи той страха-от, а егда в нея вошел, тогда и забыл вся. Егда же загорится, а ты и увидишь Христа и ангелския силы с ним: емлют души те от телес, да и приносят ко Христу... Темница горит в печи, а душа, яко бисер и яко золото чисто, взимается со ангелы выспрь... А темницу никонияня бердышами секут во огне», — писал Аввакум во втором письме к Симеону<sup>20</sup>. Такая смерть — «сладкая», потому что «сладок веть Исус-от».

Смерть «горшая» — для еретиков. Притом Аввакум ясно определял, что соучастие в них не осквернит, а освятит руки. Он писал царю Федору Алексеевичу: «А что, государь-царь, как бы ты мне дал волю, я бы их, что Илия пророк, всех перепластал во един. Не осквернил бы рук своих, но и освятил, чаю. Да воевода бы мне крепкий, умной — князь Юрий Алексеевич Долгорукой! Перво бы Никона — того собаку, разсекли бы *начетверо*, а потом бы никониян — тех. Князь Юрий Алексеевич! Не согрешим, не бойся, но и венцы небесные примем!» Как мученическая смерть ведет к спасению души, так и убийства еретиков, богоотступников даруют убийцам «венцы небесные», а убитым — адские муки: такова двойственная природа смерти в сознании Аввакума.

Земная церковь осквернена. Какая же существует? Аввакум решает этот мучительный вопрос: «Церковь бо есть небо, церковь — Духу Святому жилище». Тула — на небо, в небесную церковь и летит душа...

К середине 60-х годов около Владимира, в вязниковских лесах, возникла община «лесных старцев», которых возглавлял некий Капитон. Число староверов исчислялось, по крайней мере, сотнями, если не тысячами. Наиболее активные из них запирались в избы или норы и морили себя голодом до смерти, укрощая плоть. Когда их обнаруживали власти, многие, запираясь в кельях, сжигали себя. Но иногда и без особой внешней причины предавались спасительному, как они считали, огню<sup>21</sup>.

### Третий Рим

Если в 1648 г., когда опубликована была известная «Книга о вере», относительно времени Второго Пришествия было в целом единодушие, то со второй половины XVII в. обнаружились различные подходы к вопросу о времени наступления Страшного Суда. Официальная церковь делала упор на то, что никому не может быть известен срок, кроме Бога Отца. И не стоит о том думать, гадать...



Церковь постепенно отказывается от концепции «Москва — Третий Рим», поскольку, согласно ей, последней богоспасаемой территорией признается именно Россия, а не весь православный мир. Теория Третьего Рима уже не удовлетворяет потребности церкви в обосновании новых реалий. Зато эта конструкция вполне соответствует идейным установкам старообрядчества, которому близка мысль о последнем царстве, «духовном антихристе», и скором приходе Судьи.

Знак времени — судьба чина действия Страшного Суда, неизвестно когда возникшего на Руси, но уже существовавшего с начала XVII в. Действо совершалось в неделю мясопустную, в которую, как известно, Русская церковь в своей службе напоминала христианам о будущем Страшном Суде. В Москве действо происходило на площади за алтарем Успенского собора (впрочем, в некоторые годы оно было внутри храма). За алтарем приготовлялось патриаршее место, поблизости находилось место для государя, обитое бархатом. По традиции, за два дня посылали сторожей на плотничий двор, чтобы сделать специальный рундук, который ставился против патриаршего места. На приготовленное место ключари Архангельского собора приносили образ Страшного Суда и поставляли перед ним подсвечник. Затем ключари ставили стол, покрытый пеленой, а на нее серебряную чашу для водоосвящения и четыре шандала со свечами витыми... Служба завершалась в церкви. Она состояла из пения стихир, чтения паремий, отрывков из Деяний апостолов, евангелий, погружения в воду креста патриархом и омытия освященной водой иконы Страшного Суда. Царь должен был присутствовать на этой церемонии, но мог и отказаться. Царь Михаил Федорович редко пропускал это действо и почти всегда присутствовал (1633, 1634, 1638, 1640, 1642, 1644). Царь Алексей Михайлович, за исключением немногих лет (1662, 1668, 1670, 1673, 1675) своего царствования, обычно участвовал. А вот царь Федор Алексеевич уже не выходил к действу... Патриарх Адриан совершил его в последний раз в 1697 г.<sup>22</sup> Никто это действо не запрещал — просто оно перестало быть актуальным...

Одним из первых, кто дал критическую оценку заключительной главе «Книги о вере» 1648 г., был Юрий Крижанич...

Его влияние на Русскую церковь в никонианский период еще не оценено по достоинству. А меж тем идеями Крижанича явно пользовались те духовные иерархи, которые боролись со староверами. Так, Дмитрий Ростовский, разоблачавший «веру» сторонников протопопа Аввакума (см. подробнее гл. 1), приводил аргументы, к которым гораз-

до раньше обращался Юрий Крижанич. В «Обличении Соловецкой челобитной» Крижанич писал: «Древле восточная церковь держаше Иакова апостола литургию, а потом святой Василий составил свою литургию всю инакову и водвое или вчетверо долгшу апостольския. По нем и святой Златоуст произнес свою литургию и церковь держит те обе две литургии, а апостола отставлена...»<sup>23</sup>

В 1674 г. Крижанич написал «Обличение на Соловецкую челобитную». Сама челобитная была создана монахами в 1667 г. Обращаясь к русскому царю Алексею Михайловичу, старцы просили не нарушать основ христианской веры, «понеже в новых книгах выходу Никона патриарха, по которым нас учит новому преданию, вместо Иисуса написано с приложением излишней буквы Иисус, чего страшно нам, грешным, не точно приложить «и», но и помыслити». Ответом явилась осада Соловецкого монастыря, продолжавшаяся семь лет, начиная с 1668 г. Списки Соловецкой челобитной широко распространялись по всей Руси, — так один из них дошел до Юрия Крижанича. Любопытен сам факт: католик пишет опровержение «старому» православию, посвящая, помимо того, свой труд митрополиту Корнилию, который помогал ссыльному в этом деле, заботясь о его здоровье. — См.: *Пушкарев Л.Н. Юрий Крижанич. Очерк жизни и творчества.* М., 1984.

Дмитрий Ростовский, напомним, обличал староверов тем же аргументом, что заставляет нас видеть в этом взаимосвязь: «...таже святыи Василий Великий, столп церковный и оучитель вселенныя, отстав Иаковлю литургию, а свою написав, предаде церквам. Да вопрошаю суемудрецов брынских: пременил ли Василий Великий старую веру?»<sup>24</sup>

6 июня 1890 г. в Императорской Публичной библиотеке М. Соколовым была открыта рукопись по названию «Пророчества на осмый век от различных писателей и о Антихристе». Начало в ней было утрачено, зато выяснилось, что автором ее был сам Юрий Крижанич, составивший около 1674 г. скрупулезнейший труд по эзегетике пророчеств.

В рукописи недостает четырех глав. По составленному Крижаничем оглавлению видно, что именно утеряно. Например, вторая глава обозначена так: «Болярину Морозову и околничему Ртищеву похвала». Произведение построено как довольно сложный диалог двух вымышленных персонажей — Богдана и Милоша. Богдан — это обычный православный человек, а Милош — сам Крижанич. Богдан спрашивает, Милош отвечает. В этой композиции — смысл памятника: вопросов накопилось много, православный человек смущен тем обстоятельством, что все пророчества, которые он вос-

принимал серьезно, утратили свой смысл из-за несостоявшегося конца света; кто в состоянии объяснить это? Крижанич смело вторгается в сферу самых сокровенных тайн пророческой литературы с явной и нескрываемой целью, — к подобному сочинению будет проявлен особый интерес. Слишком много вопросов...

Со всей страстью Крижанич обрушивается на автора «Книги о вере», называя его уничижительно «веренкою»<sup>25</sup>. Через двенадцать лет после сакраментальной даты, означавшей время Антихриста и Второго Пришествия Христа, Крижанич смог уже спокойно написать, что автор «Книги о вере» — просто лжец...

В «Политике», написанной в промежутке времени с 1663 по 1666 г., Крижанич, критически оценивая главный тезис русской эсхатологии, что Московское государство — это Третий Рим, еще не сомневается в том, что наступили «последние времена», — не утверждает, что автор «Книги о вере» лжец, а напротив даже — подчеркивает всю серьезность предстоящего События. Потому-то я и выступил против тезиса о Московском государстве как Третьем Риме: «1. Во-первых, царство Римское не имеет никакого отношения к нашему Русскому королевству, равно как и наше королевство — к Римскому. Римляне никогда не имели никакой власти над Русью. А наши предшественники, правители русские, завладели было Крымом, но снова вернули грекам эту страну. 2. Во-вторых, 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, окажнными и сулящими неудачу). Не может исполниться пророчество Даниила, пока Римское царство не будет до конца разрушено Иисусом Христом. Ибо камень ударил в ноги, разбил глиняные персты. И тот, кто пытается возродить, восстановить и поставить на ноги это разрушенное Богом царство, открыто воспротивится Богу. Потому что Бог велит, чтобы камень, сам собою отвалившийся от горы, то есть Иисус Христос — король всех королей, ударил в ноги, и разрушил это Римское царство, и обратил в прах его глиняные ноги. Кто же может восстановить то, что Христос разрушает? 3. В-третьих, мы твердо верим и, не колеблясь, объявляем, что не последней и немаловажной причиной разорения Московского и иных несчастий, пережитых нашим народом со времен царя Ивана, была та пресуетная гордыня царя Ивана, из-за которой он силой захватил этот злосчастный несчастливый титул и герб и начал строить то, что Бог разрушил и (чему он) назначил оставаться раз-

рушенным... 6. По этим причинам совершенно не следует и не годится, чтоб какой-нибудь правитель гнался теперь за пустым и злосчастным титулом этого глиняного, погибшего, антихристового царства. Те, что в сии последние времена присваивают себе это несчастное название, сами навлекают на себя погибель, предсказанную пророками. Тот, кто думает возобновить это царство, разрушенное Иисусом Христом, идет против Бога...» — См.: Крижанич Ю. Политика. М., 1997.

«Понеже бо той писатель, — писал Крижанич, — нит јеше крещен и имена неимјет (а об вере пишет), мы јего зовем веренкою: и обличајем то његово от сатаны вдохњево прореченје», и вместо «числа 666 подмишет нам число 1666... дерзајет сам по своем разуму то тако тајно пророчество прекривљати»<sup>26</sup>.

### Знамения

В 1703 г. увидела свет книга Стефана Яворского «Знамения пришествия антихристового»...

Стефан Яворский (до своего пострижения Симеон), родился в 1658 г. в местечке Яворов Львовской губернии, умер в 1722 г. в Москве, будучи местоблюстителем патриаршего престола.

В 1673 г. он начинаст учебу в Киево-Могилянском коллегиуме, который с 1701 г. преобразуется в академию. По окончании этого заведения, специально готовившего богословов для России, Украины и Белоруссии, Стефан Яворский отправляется в Польшу. Там он учится в разных школах, в том числе и иезуитских. В 1689 г. Стефан Яворский возвращается в Киев и публично отрекается от униатства, выдерживает экзамен и, приняв монашеский чин, становится преподавателем Киево-Могилянского коллегиума. В качестве магистра философии, ученого-богослова он создает свой собственный курс по философии, имевший, по традиции того времени, длинное название: «Философское состязание, открытое на арене Киево-Могилянского гимнасиума российским атлетам для вящей славы Того, который, будучи свободным от греха путником, единокровным Сыном Отца, вступил на путь умножения славы наиполюбимейшей его матери, прошедшей быстро путь по иудейским взгорьям». Курс это читался на латинском языке.

Стефан Яворский стал известен Петру I после произнесения надгробной речи в 1700 г. на похоронах фельдмаршала Алексея Шеина. Царь, как только узнал, что рязанская кафедра освободилась, рекомендовал патриарху Адриану рукоположить Яворского в сан митрополита Рязанского и Муромского. После долгих колеба-

ний Яворский согласился. В том же 1700 г. он стал также проректором Славяно-греко-латинской академии.

Особый этап жизни Стефана Яворского начался после того, как 6 декабря 1700 г. умер патриарх Адриан. Волею русского царя он был назначен местоблюстителем патриаршего престола. Это было сложное время для Русской церкви: она одновременно боролась против цезарепапизма светской власти и против раскольников. С последними Яворский был жесток...

По материалам ереси Талицкого и других раскольников С. Яворский написал книгу... — См.: *Тихонравов Н.С.* Московские вольнодумцы нач. XVIII века и Стефан Яворский // *Тихонравов Н.С.* Сочинения. Т. 2. М., 1889; *Маслов С.И.* Библиотека Стефана Яворского. Киев, 1914; *Захара И.С.* Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII—XVIII вв.: (Стефан Яворский). Киев, 1982; *Русское православие. Вехи истории.* М., 1989.

В книге Яворского нашли отражение все основные идеи никонианской церкви конца XVII в. Уже в «Предисловии к читателю благочестивому» было сказано, что помышлять следует о сроке своей жизни, а не о кончине всего мира. Более того, само помышление это о конце света объявлялось греховным: «Но аще кто кончину помышляя неведомая и от века сокровенная тайны при кончине хотящая быти любопытне взыскует и суетумудрствием своим истязует, и не имея ключа разумения, отверзает, и входит в скинию сокровенных таин завесою покрыту, и никомуже точию единому Архирею грядущих благ проходну. Сицево мудрствование о кончине мира весма человеку не полезно, реку же истинну и грешно есть...»<sup>27</sup> Иными словами, «книгу жизни» откроет Бог. В его Промысле — судьба человечества. Но находятся все же люди, которые хотят «изследовати пучину, различная блядословия отрыгают, о пришествии истиннаго антихриста, мяшае и научае его оуже в мир пришедша. Имя же его и число зверино — 666»<sup>28</sup>.

Итак, книга посвящена знамениям пришествия антихриста, чтобы доказать, что его... не будет в ближайшем будущем.

Как всякого противника Христа можно назвать антихристом, так и всякого помазанника Божия христом. Соответственно в первом ряду оказываются Симон-волхв, Нерон, Диоклетиан, Юлиан, Несторий, Магомет, а во второй впишется любой царь, начиная от первого царя в Израиле — Саула. Если же уйти от аналогий, то по «свойству» истинный антихрист или изначальный супостат и враг Христа придет в последнее время, все же прочие — его предтечи. Стефан Яворский должен был обойти все самые трудные вопросы апокалиптики. Он нашел идеальный для этого путь:

стал эти вопросы задавать себе сам. В самом деле: почему апостол Иоанн говорит, что антихрист уже есть в этом мире? А апостол Павел возвещает, что тайна беззакония уже совершается? Эти суждения не противоречат утверждениям Стефана Яворского. Тайна беззакония совершается, и пришествие антихриста начинается сразу после вознесения Христа на небо, но не в лице самого антихриста, а его в предтечах — в еретиках, гонителях церкви. Антихрист еще не пришел, но его дух ощутим. От начала мира и до сего дня, заявляет Стефан Яворский, нельзя узнать время пришествия антихриста.

Но знамения возвещают...

Первое из них гласит: наступит разорение и конец Римского монаршества.

Солуняне видели лютые времена, когда жили еще в мире апостольском, но возомнили, что уже близко антихристово время. Павел увещевал их: не наступит тот День, пока не придет в мир сын погибели, пока не будет всенародного отступления от власти римской и кончины римского владычества.

Знамение второе: проповедь Евангелия во всем мире.

На вопрос учеников: «Что есть знамение Твоего пришествия и кончина века?» — Христос отвечает: «Берегитесь, чтобы никто не прельстил вас». В последние времена начнутся войны, глады и моры, люди начнут убивать друг друга. Появятся лжепророки и прельстят многих. Умножится беззаконие — охладает любовь. Претерпевший это — спасется. И будет проповедано Евангелие по всей вселенной, и тогда будет конец. Приводя слова Христа, Стефан Яворский замечает, что без этой проповеди нет и не будет явления истинного антихриста. Он считал, что все народы подчинятся Христу. Но, замечает Яворский, не всем народам ныне проповедуется Евангелие. А каждый народ не должен иметь вины неверия из-за неведения. Пока же — и на востоке, и на западе — существуют обширные царства, где нельзя найти и следа евангельской проповеди.

Знамение первое — совокупное: пришествие Илии и Еноха, их смерть от антихриста.

Приведя свидетельство Иоанна Богослова, Стефан Яворский выделил главные элементы пророчества: Илия и Енох будут одеты во вретиче; будут пророчествовать тысячу двести шестьдесят дней; им дана будет власть «закрыть» небо — во время их пророчества не будет ни капли дождя; по окончании их пророчества антихрист пойдет на них и победит, и убьет их; тела пророков будут лежать непогребенными в Иерусалиме три

с половиной дня; после этого они воскреснут и взойдут на небо; наконец произойдет землетрясение и десятая часть города погибнет. Всего этого, считал Стефан Яворский, достаточно, чтобы усомниться в пришествии антихриста...

Знамение второе — совокупное: антихрист будет воспринят иудеями как Мессия.

Иудеи со всяким вожделением ожидают своего Мессию, каким будет антихрист. Стефан Яворский вспоминает о пророчестве Иакова, что антихрист будет из колена Данова («И да будет Дан змеем на дороге»), и заявляет: видишь ли, читатель, что это знамение также не свидетельствует об антихристе, пришедшем в мир, потому что иудеи и доселе ждут своего Мессию.

Знамение третье: ложные антихристовы чудеса.

Стефан Яворский перечисляет их. Антихрист создаст исхождение огня с небес; устроит так, что заговорит звериное изображение; будет воскрешать из мертвых и сам притворится мертвым, а потом воскреснет. Этими знаменами он удивит весь мир. Яворский вопрошает: кто же сейчас низводит огонь с небес, кто заставляет звериные изображения говорить, кто умершвленного воскрешает сатанинским действием?..

Знамение четвертое: как антихрист не будет исповедовать Христа и будет исповедающих Его мучить люто, а себя объявит истинным Христом.

Противник Христа, отвергнув Бога, будет сам стремиться стать им, преследуя тех, кто не захочет с этим смириться. И снова, хотя и неявно, предлагается Стефаном Яворским объяснение, что нет еще антихриста в мире: ведь в момент его господства прекратится богослужение и церкви будут разорены, угаснет всякое благолепие...

Знамение пятое: о престоле антихристовом.

Престол будет в Иерусалиме: это видно по Священному Писанию, заявляет Стефан Яворский. Но в 11-й главе Апокалипсиса говорится, что убитые Илия и Енох будут лежать на площадях города великого, который называется духовным Содомом и Египтом. Почему же святой Иерусалим назван Содомом? — спрашивает себя Яворский и отвечает: земной Иерусалим можно назвать Содомом из-за беззакония, которое поработило иудеев. Они примут антихриста как Мессию, сделают его царем. Престол антихриста будет находиться в храме Соломоновом. Наступит мерзость запустения во всем мире: и символически, и буквально.

Знамения шестое и седьмое: об имени антихриста и его написании.

Имя антихриста — в числе зверя. Стефан Яворский разбирает число 666, выявляя все основные значения, о которых говорят «иные». Делая упор на разногласицу в определении и понимании этого имени, Стефан Яворский заключает, обращаясь к благочестивому читателю: как же можно познать истину, если никто не может вычислить это звериное число?! Неисследимы пути Господни и не испытаны судьбы его. Стефан Яворский, не называя прямо тех, с кем спорит, обрушивается на староверов: как могут безмозглые мужики высокоумничать?..

Завершив таким образом рассмотрение основных знамений, Стефан Яворский переходит к характеристике короткого царствования антихриста. Оно продлится всего три с половиной года. Напоминание об этом важно для Яворского: видишь ли, обращается он к читателю, как мало это время и коротко это царствование антихриста. Судя по всему, святитель явно не случайно выделил эту деталь, ибо в дальнейшем он специально отмечает: антихрист будет не наследственным владельцем царства, получившим его от отца или деда или наследников, а лживым и лукавым похитителем! Речь идет о том, что, видимо, многие стали называть царя Петра Алексеевича антихристом. Подтекст же такой: он царствует уже больше, чем три с половиной года и получил свою власть от отца...

Итак, проблема антихриста, Второго Пришествия и Страшного Суда становится для Русской церкви теоретической: конец мира неизбежен, но произойдет он не сейчас и не скоро. Такое объяснение как нельзя лучше характеризует начало петровских реформ, сломавших «становой хребет» средневековой жизни.

Иначе развивалось старообрядчество. Идея о духовном антихристе закрепляла особое отношение к проблеме будущего: Третий Рим — последний, иного не будет, следует ждать Второе Пришествие Христа... На книгу Стефана Яворского ответил Андрей Денисов, руководитель Выговской пустыни. В своем трактате «Об антихристе» он утверждал, что падение Рима уже свершилось и последние времена наступили. Денисов пишет о царстве духовного антихриста, но эти его взгляды переплетаются с представлениями о папе римском как об антихристе, ибо он похитил власть человеческую и Божью: папа римский — последний самый страшный антихрист. Говоря о папе римском, Денисов явно имел в виду не только его. Он пошел на то, чтобы «времена и закон пременить. Размысли...»<sup>29</sup> Иначе говоря, читателю предлагалось догадаться, кто еще изменил летоисчисление. Денисов утверждал, что наступление последних времен началось с 1666 г.



Выговская община постепенно сближалась с официальной позицией. Даже наиболее радикальные старообрядческие общины в конце концов идут на сближение с Русской православной церковью. Объяснить это можно многими обстоятельствами и тем также, что главные ее деятели нередко сами включались в борьбу с народно-эсхатологическими воззрениями.

В 1707 г. в Москве была опубликована книга новгородского митрополита Иова<sup>30</sup>. История этой книги примечательна. Автор известил читателей, что некто, «ожидовин или раскольник, сии наипаче ждут антихриста», возмущил простой народ подметным письмом, в котором говорилось, что антихрист уже родился, близ Вавилонa. Заметим сразу: ни одной дополнительной подробности о происхождении письма Иов не привел. В сдержанно-официальном тоне митрополит разоблачает содержание этого документа.

Последуем за ним. В письме написано, что антихрист родился от некоей прекрасной жены, об отце же его ничего не известно<sup>31</sup>.

Иов отвечает: это явственна ложь. Согласно Дамаскину, антихрист родится от блуда и блудницы<sup>32</sup>. Якобы родившийся антихрист, сообщает Иов далее, ходить и говорить начал в восемь дней после рождения. Однако тот же Дамаскин утверждает, что антихрист будет воспитываться тайно. А значит, до совершеннолетия не будет явлен миру.

Сообщается также, что отрок этот стал воскрешать из мертвых и творить чудеса («невидающим свет дал, глухим слышание, хромым поступ прямой, и всякия немощи изгони») <sup>33</sup>. Да, говорит Иов, антихрист станет творить чудеса, но только тогда, когда воцарится в Иерусалиме, а не в детстве, о котором ничего не известно. Антихрист будет повторять все то, что делал Христос, — потому-то и называют его в святоотеческой литературе «обезьяною: якоже бо зверь обезьяна рекомый, еже видит человека творяща, и он такожде тщится творити, тако и антихрист восхощет по образу Христову творити, аки обезьяна, Христови в делех чудесных подобяща» <sup>34</sup>.

В письме сказано, что отрок родился скорее «черн нежели бел», шею имеет короткую, голову «востристую, лоб с рябинами, очи светлые, оуши превеликие, рот крив, зубы острые, нос плоский» <sup>35</sup>. Иов, надо сказать, остроумно возражает: как же можно подобное «страшилище царем над собою имети и ему кланяться» — того, конечно, не захотят иудеи! На самом деле, сообщает новгородский митрополит, антихрист явлен будет в ином виде — подобным Христу, а дьявол «преобразуется в аггела светла» <sup>36</sup>, чтобы совращать людей.

Иов снова возвращается к теме чудес, которые, согласно письму, творит появившийся антихрист, и недоумевает: других он исцеляет, а у самого — кривой рот! Всякий скажет такому врачу: исцели себя сам!

В письме написано: «за триста миль кругом слышали и видели аггелов поющих сия слова: готовитесь принять сына вам обещанного».

Иов: «И кто сему юродству не посмеется, диавол родися, а аггели поют, общенным его сыном именуют, а он чернотию ефиоп, оушима великими осел, острыми зубами собака, плоским носом кошка, рябинами рысь, кривым ротом и всем своим противноестественным образом страшило диаволское...»<sup>37</sup>

Рассуждая о невозможности прихода антихриста, Иов старается не делать резких высказываний: его задача — убедить читателей, что святоотеческая литература не подтверждает мнение о скором пришествии антихриста.

Считается, что опубликованная книжка Иова составлена была на основе его сочинения<sup>38</sup>, которое в рукописном виде распространялось по по всей Новгородской епархии в 1707 г. Однако обнаружение этой рукописи в архиве<sup>39</sup> показывает, что ее текст *значительно отличается* от содержания книжки. Обратимся же к рукописи. О чем же умолчал Иов?

Если в книге митрополит вопрошал: «оудивляюся тебе правоверный народе российский, нкакo на малое ветра демонскаго духновение, толикий шум и волны воздвигаеши», то в рукописи Иов с пониманием отнесся к тому, что «ныне людие, взирающе на лютая **нынешния** времена, и на различная приключения, и на тесноты, и скорби», думают о близости кончины мира. Между тем нельзя знать последние «времена и лета», о наступлении которых ведомо только Богу-Отцу...

В рукописи, названной «О пришествии Антихриста и о кончине мира сего...», Иов сообщает подробности того, откуда пришло подметное письмо. Оно появилось в Польше «во граде Остроге в полках царского величества»; в нем сообщалось, что «близ Вавилона в веси Остроле» родился антихрист. Письмо дошло до новгородских пределов и произвело «велеие смущение».

В рукописи дается краткий очерк «чарований» в разные времена, начиная с апостольских. В 135-е лето «по вознесении Христове» «явился един жидовин именем Баркохаб, поведая себе рожденна быти от колена Давидова и нарицая себе Мессиею, и называшеся отроча звездное». Другим таким «мессией» был египтянин в 1157 г. в граде Кордубе («нарицаея мессиею, иже многих прелести»). Третьим «лживым пророком» явился

некий волхв в Амарии в 1194-м, «иже прелсти жида многия, обещая их от всех царств свободити и в Иерусалим привести: и той волхв пойман был от христиан, и посажен в темницу. Он же ис темницы волхованием невидимо изыде, посем уже неявился». Четвертый пророк, Сабефа, объявился в 1666 г.: «и той чудеса ложная многая сотвори — и мертвыя воскрешал. По сем его лесь открыся, и казнен бысть от царя турского». Дальше Иов не продолжает, заявляя — «и инии многия...». Знаменательно, что митрополит ни слова не говорит о том, что творилось на Руси в момент наступления 1666 г.! Зато кем-то на полях была сделана в этом месте рукописи такая помета на полях: «В то лето в России бысть о сем смятение велие в людех чающе истинному тогда быти антихристу исчисляюще к тому 1666 году имя антихристово».

В отличие от книги в рукописном варианте Иов четко и ясно говорит о знамениях, которые предвеляют пришествие антихриста.

Первое знамение. Проповедь Евангелия по всей вселенной. Как и Стефан Яворский, Иов заключает: «...не можем еще кончины мира чаяти, зане в нынешнее время наша зело многия народы и далния царства и острова» не слышали Божественного слова.

Второе знамение. Разорение царства римского. Рассуждения Иова во многом совпадают с тем, о чем писал Стефан Яворский.

Третье знамение. Возникновение ересей, которые «веру Христову разоряти будут».

Четвертое знамение. Пришествие Илии и Еноха.

Пятое знамение. Антихрист будет принят в качестве Мессии, «абие первое от жидов в место Мессии будет прият. И царя его поставят на престоле Давидове, радуясь, яко их жидовскаго племени, иже обрезан будет, и субботы будет чтити и весь чин жидовский хранити».

Пожалуй, самое неожиданное и даже шокирующее — шестое, последнее, знамение. Оно настолько необычно, что заставляет думать об умысле: если новгородцы в него поверят, они навсегда разуверятся в том, что пришествие антихриста вообще возможно. Итак, шестое знамение: «Еже есть обращение всех жидов ко Господу нашему Иисусу Христу. Яко егда жидове уведят о Антихристе, тогда они от всех стран изыдут к нему и совокупятся в Жидовскую землю. И прелстятся антихристову учению, и поклонятся ему. Тогда Илия и Енох исправят их [! — А.Ю.]. И к вере святой их Мессии истинному приведут [! — А.Ю.]»<sup>40</sup>.

В конце рукописи — «Увещение к народу», которое также не вошло в опубликованную книгу: «...яко избранная чада церкви Христовы при-

имите от меня недостойна пастыря вашего сие увещание и веруйте, яко не прииде еще время пришествия антихристову и кончине мира. Сего покажем вам от священных писаний и от свидетельства отец святых...»

Главное — ответить на вопрос: во что же верить, если нет признаков (знамений) скорого пришествия Христова? Иов отвечает: «Смерть коемуждо от нас сотворит кончину века. Почто убо имамы смущение все о пришествии антихристовом по кончине мира?.. Но полезнее есть да кийждо... памятует на последняя вещи сия, еже есть Смерть, Суд, геена, Царство Небесное. И взирает на всяк час имание в совесть свою взыскаю покаяние истинное о гресех и готов быти всегда на Смерть [в рукописи слово «смерть» написано с большой буквы. — А.Ю.] Не вемы бо когда нас Смерть похитит. Придет, яко тать внезапно и поимет от жизни сея на он век»<sup>41</sup>.

В течение последних десятилетий XVII столетия произошли кардинальные изменения в общественном сознании. Еще в 1648 г. считалось (с отсылкой на текст Нового Завета), что День Господень придет, «как тать ночью»: «... и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят» (2 Пет. 3. 10); то теперь явление Дня Господня, к которому христиане обязаны быть всегда готовы, сводилось к индивидуальной смерти.

Вселенский масштаб события сменился личностным.

В 1718 г. Феофан Прокопович произнес «Слово» в память о князе Александре Невском. Главный аспект этой речи сводился к вопросу, ответ на который ждали многие: «Как мне спастись?»

Прокопович повторил, что «без веры невозможно угодити Богу», — в том, по его же словам, никто, конечно, не сомневается. *Как угодить?* — вот о чем приходилось думать. К получению спасения нет никаких преград — ни в различиях пола или происхождения, ни в «неравенстве фортуны».

Спасение возможно для каждого, в его положении, каким бы оно ни было. «Если ты, господин, велишь своему невольному рабу или волному служителю подать воды, а он шапку принесет, если его пошлешь коня седлать, а он пойдет в жерновах молоть»<sup>42</sup>, — не достоин ли такой раб жестокого наказания? Такое наказание, убеждал Прокопович, «воистину праведное есть».

Отсюда Прокопович делал важный для него переход к другой мысли: «Помысли же от сего и о Бозе, Вемы, яко все наше поведение его

премудрым смотрением определяется: кому служить, кому господствовать, кому воевать, кому священствовать и прочая. Егда убо на каковой чина степень восходиши или и в рабском гноищи обретаешися, **Божие то определение есть, и Бог сие или оное дело тебе вручает...**»

Итак, вопрос о спасении порождает дополнительные вопросы: «Что тебе вручил Бог? То ли путь богоугодный?» «Разве помыслим, яко точию гневается, когда слуга его не по его воли делает, а Бог любит, аще противное воли Его творим?...» Любопытен пример, который приводит Прокопович в качестве подтверждения высказанной мысли: «Судия, например, когда суда его ждут обидимые, он в церкви на пени. Да доброе дело, но аще само собою и доброе, обаче понеже **не во время** и с презрением воли Божия, какое доброе, какое богоугодное быти может? Ищут суда обидимии и не обретают; влечется дело, а оным бедным самое продолжение прибавляет обиды; странствуют, тоскуют, иждивают много, далеке от дому, и там не строятся, и зде разбродятся. А для чего? Судия богомольствует. О, аще кая ина есть, яко сия молитва во грех!» Никогда бы средневековый человек так не сказал о молитве — для Прокоповича идея спасения связана со службой в государстве, как с делом спасительным и богоугодным, стоящим на первом месте в жизни христианина. Он подчеркивал, что Бог «не благоволит от нас примати службу, яковую бы мы выдумали и нам бы показалась добрая»; Бог «велит испытывати, что воли его Величества приятно есть»<sup>43</sup>. Служба царю — на любом месте — путь спасения христианской личности. Ибо нет власти не от Бога! «Всякий чин от Бога суть». Это главное — в спасении. «И то дело спасенное, то дело богоугодное и всякому по чину звания своего первейшее, главнейшее и нужнейшее...» Этот «бюрократический» путь спасения весьма естественен был для Петровской эпохи.

Третий Рим в сознании современников уступал место новому Риму. Если признать в Русском средневековом государстве смыслополагательную самость, выраженную самосознанием современников, то можно утверждать, что государство это было эсхатолого-мессианским. Современникам была близка мысль о наступлении инобытия царства во главе с Христом. Идея Нового Иерусалима вмещала в себя эти многовековые чаяния людей, веривших во Второе Пришествие Бога. Без учета этих массовых настроений легко приписать людям средневековья те мысли и чувства, которых они не испытывали.

Москва — центр средневекового православия и богоспасаемой территории не случайно превращается в начале XVIII в. во «вторую сто-

лицу». Первой становится Петербург, олицетворяющий собой новую идею. А ригиоі утверждает, что государство вечно, а значит, оно — высшая ценность. На смену эсхатологической идее приходит идея жизненного оптимизма, уверенности в вечности земного существования. Б.А.Успенский отмечал: «Подлинность Петербурга как нового Рима состоит в том, что святость в нем не главенствует, а подчинена государственности. Государственная служба превращается в служение Отечеству и одновременно ведущее к спасению души поклонение Богу. Молитва сама по себе, в отрыве от «службы», представляется Петру ханжеством, а государственная служба — единственной подлинной молитвой... Святость Петербурга — в его государственности»<sup>44</sup>.

### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *Житие* Аввакума, 1991. С. 247.

<sup>2</sup> *Книга о вере*. М., 1648.

<sup>3</sup> *Гурьянова Н.С.* Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С. 19; *Андреев В.В.* Раскол и его значение в народной русской истории. Пгд., 1870; *Пругавин А.С.* Раскол и сектантство в русской народной жизни. М., 1905; *Белоликов В.В.* Историко-критический обзор существующих мнений о происхождении, сущности и значении старообрядчества. Киев, 1913; *Чистов К.В.* Русские народные социально-утопические легенды. М., 1967; *Робинсон А.Н.* Борьба идей в русской литературе XVII в. М., 1974.

<sup>4</sup> *Материалы для истории раскола*. Т 7. С. 421.

<sup>5</sup> Там же. С. 422—423.

<sup>6</sup> Там же. С. 424.

<sup>7</sup> Видения — форма осмысления действительности и художественного воплощения идей. Видения не могут возникнуть у каждого, они — знак особой близости человека к Богу. Такому человеку открывается тайна, сокрытая от глаз обычных людей. Явление в видениях этой тайны — аргумент серьезный. Это даже больше, чем факт. Обычно видение знаменует собой действительность. Аввакум в одном из писем «возлюбленной о Христе» описал, как однажды один священник принес ему из церкви просвиру, а Аввакум знал, что пел этот священник в церкви «по новому». Но просвира — «со крестом Христовым». «Взял просвиру, поцеловал, положил в углу, покадил, хотел по причастию потребить». И тут началось... Ночью, когда «умолкоша уста моя от молитвы, прискочиша беси ко мне лежащу, и един завернул мне голову, — рек мне: «сем-ко ты сюды». Толоко и дыхания стало, едва умом молитву Иисову сотворил: и отскочил бес от меня. Аз же охаю и стону: кости разломал, встат не могу. И кое-как встал, молитву довольно, опять взвалился и мало замкнул. Вижу у церкви образ и крест Христов: на нем распят по латыне, не подобно,

и латинники молятся тут, проклякивают по польски. И мне некто велел той крест поцеловать. Егда аз поцеловал, паки нападоша на меня беси...» Как видно, Аввакум несколько не стесняется признаться в том, что в видении целовал латинский крест. Подобная возможность допустима в этом жанре, ибо помогает высветить драматические коллизии духовного подвига. «Аз же ночь-ту проводих плачучи. Уразумех, яко просвиры ради стражду, выложил ея за окошко. Не знаю, что над нею делать: *крест на ней сущий*. И лежала день. В другую ноч не смею спать, лежа молитвы говорю. Прискочиша множество бесов, и един бес з домрою сел в углу на месте, где де тово просвира лежала, и прочии начаша играт в домры и в гутки. А я слушаю у них, зело мне груско. Да уж не замали меня, исчезли. Аз же, востав, плакався пред Владыкою, обещаюся сожещ просвиру. И бысть в той час здрав, и кости перестали болеть, и во очию моею, яко искры огненны от Святаго Духа являхуся. И в день жжег просвиру, и пепел за окошко кинул, рекше: «вот, бес жертва твоя, мне ненадобе». А в другую ноч, лежа, по четкам молитвуя. Вошел бес в келию мою, ходил около меня, — ничево мне не зделал, лишь из рук чотки вышиб. И я, подняв, опять стал молитвы говорить... И паки в ыную ноч, не вею как, вне ума, о просвири опечалился, и уснул. И бес зело мя утрудил. З доски сваялся на пол, пред образом, немощен, плачучи. Никона проклял и ерес ево. И паки в той час здрав бысть». Поучительный итог этого видения подвел сам Аввакум: от «малой святыни беда, а от большия-то и давно нечево спрашивать». А началось все с того, что «зело Богу гнусно нынешнее пение» (*Житие* Аввакума. 1991. С. 230—231).

<sup>8</sup> *Житие* Аввакума. 1991. С. 260.

<sup>9</sup> Весьма неоднозначное суждение высказал Аввакум на эту проблему сразу после известия о смерти Алексея Михайловича. 29 января 1676 г., «в ноши 4-го часа» недели Страшного Суда скончался русский царь. Смерть его была загадочна и символична. Некий «сын духовный» послал из Москвы в Пустозерск Аввакуму сообщение о смерти государя. В нем говорилось: «Да как преставился, тот же час из него и пошло: и ртом, и носом, и ужьми всякая смрадная скверна, не могли хлопчатой бумаги напасти, затыкая. Да тот же час и погребению предали, скоро-скоро, в воскресенье то поутру, с обеднею вместе...» То, что царь умер в день, когда Русская церковь напоминала верующим о Страшном Суде, было знаменательно для Аввакума и его сторонников. И даже логично: незадолго до болезни царя был взят Соловецкий монастырь, державший оборону больше семи лет; князь Мещерский устроил страшную резню и расправу над иноками, о чем было сообщено: «Счастием, де, твоим пособил Бог: монастырь взяли и всех под меч подклонили человек за пять сот порубили, а десятков с шесть повесили, все иноков». Аввакум отвечал своему сыну духовному, что у антихриста — два рога, символически это две власти: «един победитель, а другой пособитель; Никита, по Алфавиту, или Никон, а другой пособитель — Алексей...» Двоерогий зверь пришел уже в мир, как некое всеобщее злое начало, он стал «казнить» веру христианскую (*Бубнов Н.Ю., Демкова Н.С.* Вновь найденное послание из Москвы в Пустозерск «Возвешение от сына духовнаго ко отцу духовному» и ответ Аввакума (1676 г.) // *ТОДРЛ. Т. 36. С. 127—151.*).

<sup>10</sup> *Житие* Аввакума. 1991. С. 268.

<sup>11</sup> Там же. С. 212.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Там же. С. 213.

<sup>14</sup> *Материалы для истории раскола*. Т. 6. С. 267.

<sup>15</sup> Там же. С. 85.

<sup>16</sup> *Смирнов П.С.* История русского раскола старообрядчества. Спб., 1895. С. 91.

<sup>17</sup> *Дмитрий Ростовский*. Розыск. М., 1755.

<sup>18</sup> Цит. по: *Кантерев Н.Ф.* Патриарх Никон царь Алексей Михайлович. Т. 1. М., 1996. С. 122.

<sup>19</sup> *Житие Аввакума*. 1991. С. 151.

<sup>20</sup> Там же. С. 148.

<sup>21</sup> *Зеньковский С.* Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. М., 1995. С. 272—273; *Сапожников Д.И.* Самосожжение в русском расколе. М., 1891; *Сырцов И.* Самосожжение сибирских старообрядцев в XVII и XVIII столетии. Тобольск, 1888.

<sup>22</sup> *Древняя Российская Вивлиофика*. М., 1789. Ч. 11. С. 1—12; *Никольский К.* О службах Русской церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. Спб., 1885. С. 214—217.

<sup>23</sup> *Крижанич Ю.* Обличение Соловецкой челобитной. Казань, 1878. С. 73.

<sup>24</sup> *Дмитрий Ростовский*. Розыск. М., 1755.

<sup>25</sup> *Крижанич Ю.* Толкование исторических пророчеств // *Собрание сочинений Юрия Крижанича*. Вып. 2. М., 1891.

<sup>26</sup> Там же. С. 23, 25.

<sup>27</sup> *Знамена* пришествия антихристова и кончины века. 1703. Л. 4—4 об.

<sup>28</sup> Там же. Л. 8.

<sup>29</sup> *Гурьянова Н.С.* Указ. соч. С. 23; *Смирнов П.С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII в.: Исследование из начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. Спб., 1898.

<sup>30</sup> *Иов, митрополит новгородский*. Ответ краткий на подметное письмо о рождении сими времени антихриста. М., 1707.

<sup>31</sup> Там же. Л. 2.

<sup>32</sup> «Ведомо же есть, яко всяк родящийся от блуда, имет отца блудника. Христос Спаситель наш истинный Мессия, аще и поистине Отца по плоти не имеяше, обаче благоизволи избрати себе мнимаго Отца си ест Иосифа, мужа Мариина, и нея же родися от Духа Свята» (Там же. Л. 2).

<sup>33</sup> Там же. Л. 3 об.

<sup>34</sup> Там же. Л. 4.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Там же. Л. 5.



<sup>37</sup> Там же. Л. 6.

<sup>38</sup> Митрополит Евгений (Болховитинов). Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-русской церкви. М., 1995. С. 165.

<sup>39</sup> ОР ГБЛ. Ф. 310. № 658. Л. 645—654 об.

<sup>40</sup> Там же. Л. 652 об.

<sup>41</sup> Там же. Л. 654.

<sup>42</sup> Прокопович Ф. Сочинения. М.; Л., 1961. С. 97.

<sup>43</sup> Там же. С. 98.

<sup>44</sup> Успенский Б.А. Отзвуки концепции «Москва — Третий Рим» в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // Избранные труды. Т.1: Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 66.

## ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Историко-феноменологическое исследование русской средневековой культуры завершено. Разумеется, автор не претендует на окончательность выводов. Об этом можно было бы и не говорить, так как и без подобных оговорок любому здравомыслящему ученому ясно, что сам процесс познания бесконечен, и задача исследования не сводится к тому, чтобы что-то стало навсегда истинным. Научный процесс — это всегда движение. Но в данном контексте, когда речь идет о «категориях», может возникнуть ощущение, что выявленными в этой работе самоосновами самосознания исчерпывается вся проблематика изучения культуры русского средневековья. Заметим сразу — это не так. Задача автора данной работы состояла в том, чтобы показать, что историко-феноменологическое описание культуры путем ее категориального анализа *начато*, сделан *первый шаг* в реконструкции целостной «картины мира» русского средневекового человека. В настоящем исследовании представлены те символические самоосновы смыслополагания, без которых в принципе вообще трудно себе представить мыслительные конструкции изучаемой эпохи. Можно сказать, что автором изучены лексико-семантические первоосновы некоего «фундамента» средневекового миропонимания.

Категориальное описание культуры дает возможность герменевтически *понять средневекового человека*, исходя из того, как он сам себя осознавал. Таким образом мы получаем возможность посмотреть на него его же собственными «глазами».

В этой плоскости и следует рассматривать те выводы, к которым пришел автор, проводя свое исследование. Выявлены сущностные проявления самооснов смыслополагания, феноменологически присущие средневековой культуре. Между ними нет абстрактной иерархии, потому что каждая взятая в отдельности категория культуры самодостаточна и как бы «отвечает» за свою — явленную нам — сферу мыслительной деятельности человека. Соединяются эти самоосновы в единый и неделимый «поток» только в самой жизни: они органично самодополняются, создавая смысловые и нравственные ориентиры в поведении индивида.

Путь к «другому» — самый тяжкий из всех, какие существуют только в гуманитарном познании: ведь следует принимать человека не

таким, каким бы хотелось его видеть, а таким, каков он явлен сам для себя и в себе. А это значит, что современная «картина мира», с ее собственными ценностными ориентирами, может заключать в себе нечто, что противится самому акту понимания «другого». В нас самих заложены некие «ограничители», которые предохраняют от слишком уж прямого, лобового столкновения с «иным» в человеке. Кто из современных людей, не будучи подготовленным заранее, легко примет мысль, что смерть — не только наказание за первородный грех, но и исключительное благо, а тело — главный враг души, которое необходимо истязать нещадно, вплоть до самой этой смерти?.. Акт понимания «другого» — тяжелейшая работа собственной психики, которой необходимо уметь «выходить» за пределы привычных состояний в некий «космос», в ту «территорию», где и совершается контакт различных осознаний себя.

Как бы мы ни хотели, чтобы средневековый человек мыслил «как мы» и говорил «как мы», *следует признать за ним право на свое собственное мифическое пространство смыслополагания*. В этой связи и стоит обратить внимание на то, что такие фундаментальные понятия, как «вера христианская» и «правда», представляют особый мир мыслительной деятельности, нравственных переживаний человека. Выявление семантических основ этих понятий позволяет говорить об осознании себя средневековым человеком и в «вере христианской», и в «правде». Вопреки пристрастию историков к проблеме «централизации» государства, современники XV—XVII вв. понимали само это государство совершенно иначе — в таком мифологическом ключе, который чужд современному мышлению, потому что мышление средневековых людей было по преимуществу эсхатологическим. Идея Страшного Суда буквально пронизывала все сферы бытия человека, создавая совершенно необычное состояние духовной жизни русского общества. Государство в этом контексте — контрапункт эсхатологической идеи, главное средство коллективного спасения. В отношении средневековых людей к государю (государству) видно, как скрещиваются семантические первоосновы самосознания общества: верой и правдой надо служить тому, кто «прирожден» быть государем, потому что государь исполняет волю Бога на земле и отвечает пред Судьей за неисполнение его «подовластными» заповедей Божьих, что в свою очередь не отменяет, конечно, и «самовластие» каждого в отдельности взятого человека... Если перевести на иной, научный, код этот алгоритм отношения

средневековых людей к государству, то можно сказать, что оно было не феодальным, а потестарным — военно-административным, без явно выраженных политических функций, которые могут иметь место только в случае *иных умонстроений*. Идея о сильной государственной власти, столь популярная в средневековой публицистике, отвечала нормам мифологического представления об особой роли великого князя, царя в жизни каждого православного человека...

Подобное моделирование структурных состояний средневекового сознания можно было бы и продолжить. Одна из задач этой работы состояла в том, чтобы тому, кто сталкивается с трудными фрагментами источниковой реальности, данное исследование помогло разобраться в *исходных* мотивах поведения средневекового человека: тексты сами могут смоделировать любое скрещение смысловых линий самосознания. Проблема синтеза решается не только на уровне абстрактных построений, но и в практической деятельности исследователя.

Категориальное описание средневековой культуры — это не исследовательская концепция, в которой существует своя иерархия теоретических положений, а исследовательская модель реконструкции самооснов самосознания субъекта исторического процесса, при помощи которых можно объяснить единичное неким выявленным «множеством».

Автор этих строк намерен в ближайшем будущем продолжить историко-феноменологическое исследование русской культуры на новом материале, обратив уже первейшее внимание на самые существенные стороны средневекового образа жизни.

# ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Абелар П. 93.  
Абдуллах. 164.  
Абрамов Н. 304.  
Аваллани С.П. 43.  
Аввакум, протопоп. 12, 86, 88, 92, 93, 94, 99, 100, 101, 102, 103, 116, 277, 278, 380, 395, 411, 415, 416, 417, 419, 420, 421, 434, 435, 436.  
Август. 287.  
Август, герцог саксонский. 120.  
Августин Блаженный. 266, 310, 311, 349.  
Авель. 84.  
Аверинцев С.С. 300, 364, 405.  
Авраам. 84.  
Авраамий, инок. 93, 94, 413, 414.  
Агафон, священник. 368.  
Агриппа. 254.  
Адам. 239, 251, 271, 274—278, 315, 329, 387, 414.  
Адашев А.Ф. 372.  
Адриан, патриарх. 421, 424, 425.  
Амвросий, епископ. 310.  
Александр, вел. кн. Литовский. 119.  
Александр Македонский. 315, 323.  
Александр Михайлович, кн. Тверской. 150.  
Александр Пересвет. 10.  
Александр Федорович, кн. Ярославский. 137.  
Александр Ярославич, вел. кн. 231, 432.  
Александрова-Дольник Т.Н. 142.  
Александрович С. 408.  
Алексеев С.В. 407.  
Алексеев Ю.Г. 209.  
Алексей, протопоп. 260.  
Алексей Михайлович, царь. 89, 94, 100, 101, 107, 183, 184, 194, 213, 279, 280, 283, 333, 346, 347, 348, 411, 413, 421, 422, 435, 436.  
Альбрехт, гроссмейстер Ордена. 340.  
Алтан. 158, 159.  
Алпатов М.В. 352, 406.  
Алун-гоа. 156.  
Альшин Д.Н. 43, 408.  
Анания, чернец. 249, 322.  
Анастасий, патриарх. 78.  
Анастасия Петровна, дочь казанского царевича Петра. 132.  
Андралех. 327, 328.  
Андреев В.В. 434.  
Андреев И.Л. 194, 215, 303.  
Андреев Н. 369.  
Андрей Александрович, кн. 231.  
Андрей Васильевич (Большой), кн. 149.  
Андрей Васильевич (Меньшой), кн. 149, 150.  
Андрей Васильевич, кн. Угличский. 121.  
Андрей Дмитриевич, кн. 168.  
Андрей Иванович, кн. 151.  
Андрей Иванович, кн. Старичий. 10, 109, 142, 145, 147, 170, 223.  
Андрей Кесарийский. 98, 116, 359, 380, 389, 396, 409.  
Андрей Осябя. 10.  
Андрей Юродивый. 321, 325, 328.  
Андрей Юрьевич, кн. Боголюбский. 11, 12, 229, 230.  
Анна, дочь короля Владислава. 340.  
Анна, сестра польского короля Сигизмунда. 125.  
Анна Васильевна, кн. Рязанская. 148.  
Ансельм Кентерберийский. 266, 267, 302.  
Антоний, игумен. 179.  
Ариэл. 325.  
Аристотель. 239, 283, 310.  
Асад-хан. 218.  
Афанасий, игумен. 320.  
Афанасий, маг. 330, 331.  
Афанасий Великий. 377, 413.  
Афанасий Никитин. 58—65, 111, 218.  
Ахмат. 149, 150.  
Балаклева И.А. 352.  
Баткин Л.М. 22—24, 32.  
Баранович Л. 107, 346—348, 355.  
Бароний Ц. 282.  
Барсуков А.П. 200, 203.  
Барт Р. 7.  
Бату (Батый). 166, 232.  
Баурман Ф. 383.  
Башкин Ф.С. 70.  
Башков М.С. 70—72.  
Безсонов П.А. 282, 283.  
Беликов В.Ю. 201, 202.  
Белова О.В. 338, 339, 353, 354.  
Белокуров С.А. 95—96, 116, 283, 304.  
Белоликов В.В. 434.  
Бельский Б.Я. 394.  
Бельский Д.Ф. 148.  
Бельский И.Д. 187, 210.  
Бельский Ф.И. 148.  
Беляев И.В. 47—48.  
Беляев И.Д. 199.  
Беляев Л.А. 409.  
Бер М. 177.  
Берке. 166.  
Бессмертный Ю.Л. 31.  
Бобринский Н.А. 353.  
Богдан Александрович, алашский воевода. 120.  
Бодонкар. 156.  
Бойцов М.А. 296.  
Болотников И.С. 378.  
Болховитинов (митрополит Евгений). 97, 437.  
Бондаренко И.А. 354.  
Боракчин. 166.  
Борис, св. 9—10.  
Борис Васильевич, кн. Волоцкий. 121, 149.  
Борис Владимирович, кн. 152.  
Борис-Михаил Болгарский. 46.  
Бороздин А.К. 116.  
Борте. 156.  
Бочаров Г.Н. 410.  
Брюхов-Морозов И.С. 143.  
Будояниц И.У. 70.  
Буланин Д. 97, 270.  
Булев Н. 342.  
Бусева-Давыдова И.Л. 303.  
Буслав Ф. 405, 408—409.  
Буссов К. 175, 177, 212.  
Бутурлин В.В. 194.  
Бутурлин В.И. 178.  
Бычкова М.Е. 207.  
Бюллер Ф. 329, 341, 354.  
Вадковский А.В. 350.  
Вальдемар Кристиан. 80, 181, 183—184, 192.  
Вальденберг В.Е. 43, 280.  
Ван-хан. 158.  
Варвара, дочь Ионна Заполья. 340.  
Василий Великий. 106, 270, 307, 422.  
Василий II Васильевич. 120, 131, 137, 148, 169, 201, 218, 348.  
Василий I Дмитриевич. 119, 168.  
Василий III Иванович. 53, 96, 97, 145—147, 172, 188—189, 263, 332, 340, 345.  
Василий Кесарийский. 68, 347.  
Василий Михайлович, кн. 163.  
Василий Новый. 360, 362.  
Василий Ярославич, кн. Серпуховской. 120.  
Васильчиков Б.Г. 141.  
Васильчиков Г.А. 141.  
Васильчиков Г.Е. 141.  
Васильчиков Н.Б. 141.  
Васильчикова А.Г. 123, 136, 138—141, 144, 205, 207—208.  
Вассиан Муромцев. 339, 369, 371—373.  
Васка Осинов. 186.  
Велхавер. 183.  
Вельяминов-Зернов В.В. 203.  
Вельяминов И. 163.  
Венке П. 129.  
Верешагин Е.М. 109.  
Веселовский А.Н. 110, 352.  
Веселовский С.Б. 141, 148, 200, 203, 207, 208, 210—212, 404.  
Вдовин Г.В. 303.  
Виллибахов Г. 352.  
Вилибахова Т. 352.  
Вильгельм, герцог. 267.  
Вильгельм Оранский. 384.  
Висковатый И.М. 71, 72, 364.  
Виттерман И. 80.  
Владимир Андреевич, кн. Серпуховской. 163.  
Владимир Андреевич, кн. Старичий. 10, 125, 147, 173, 211, 214, 358, 382, 401.  
Владимир Всеволодович, кн. Мономах. 285.  
Владимир Святославич, кн. 152, 314.  
Владимирцев Б.Я. 159, 209.  
Вонифатьев С. 86, 88—89, 100, 416.  
Воронцов Ф.С. 82.  
Воротынский М.И. 123, 129, 130, 201, 202, 214, 219.  
Воротынская А.В. 132.  
Ворьков Б. 151.  
Всеволод Владимирович, кн. 152.  
Всеволод Ярославич, кн. 153.  
Всеволожский И.Д. 170.  
Вургафт С.Г. 92.  
Выголов В.П. 410.

- Вышеслав Владимирович, кн. 152.  
 Вячеслав Ярославич, кн. 153.  
 Гавриил, архангел. 329.  
 Гадамер Г.Х. 39, 108.  
 Гальблати Э. 308.  
 Гамалиил. 248.  
 Гаральд. 267.  
 Ганс Г. 384.  
 Гедеон Балабан. 96.  
 Гедеон. 315, 397.  
 Гедимиин. 132.  
 Геннадий, новг. архиеп. 68, 95, 301, 367, 368, 369, 405.  
 Генрих III. 223.  
 Генрих V. 221.  
 Георгий, св. 329—331, 347—349.  
 Герберштейн С. 219—220, 225, 238, 279, 296, 343, 355.  
 Гейденштейн Р. 203.  
 Геркулес. 343.  
 Гизель И. 282.  
 Гироу Г. 203.  
 Гири К. 3—4, 28.  
 Глеб, св. 9—10.  
 Глеб Владимирович, кн. 152.  
 Глинский В.Л. 133.  
 Глинская Е.В. 10, 97, 109, 133, 145, 147, 207, 223.  
 Глинский И.М. 133—134.  
 Глинский М.В. 133.  
 Глинский М.Л. 133, 142.  
 Гоббе Т. 288, 304.  
 Гог. 323, 327, 396.  
 Годунов Б.Ф. 134, 172, 173, 175, 177, 206.  
 Годунов К.Б. 176.  
 Годунов И.Ф., царица. 141, 142, 173.  
 Гольденберг П.И. 408.  
 Голубцов А. 80, 213.  
 Гольдберг А.Л. 280, 286, 354, 406.  
 Горбатая-Суздальская И.А. 132.  
 Горбатый А.Б. 138.  
 Горсей Дж. 366—367, 405.  
 Горский А. 138, 229, 296—297.  
 Граля И. 113, 404—405.  
 Григоренко А.Ю. 298.  
 Григорий Богослов. 73, 248, 307—308.  
 Григорий Нисский. 308, 381, 407.  
 Григорий XIII. 279.  
 Гришка Бурдыкин. 185.  
 Грязной В. 82.  
 Гумбольдт В. 25, 32.  
 Гумилев Л.Н. 232.  
 Гундоров А.И. 214.  
 Гундоров И.В. 214.  
 Гундоров И.И. 214.  
 Гундоров М.И. 214.  
 Гундоров С. 191.  
 Гундоров Ф.А. 214.  
 Гундоров Ю.И. 214.  
 Гундорова У. 191.  
 Гуревич А.Я. 22—24, 28, 29, 31—32, 117, 199, 237, 298, 349, 407.  
 Гурьянова Н.С. 413, 434.  
 Гуссерль Э. 13, 29.  
 Густав Адольф. 176—177, 179—180.  
 Даднан. 331.  
 Дан. 335, 337, 417.  
 Давид Загочник. 230.  
 Давид, митр. 65, 97.  
 Давид, пророк. 305, 317.  
 Давид, игумен. 387, 388, 408, 422.  
 Давилевский И.И. 11, 12, 29, 45, 108, 116, 208, 316, 318, 320, 350.  
 Давилев У.И. 143.  
 Данте Алигьери. 311.  
 Давыд. 131.  
 Дашков Р.Д. 143.  
 Дворниченко А.Ю. 235, 298.  
 Дебольский В.Н. 138.  
 Дебольский Н.Н. 199.  
 Девлет-Гирей. 130, 210, 392, 393.  
 Делатгарди Я. 178.  
 Демидова Н.Ф. 304.  
 Демин А.С. 407.  
 Демкова Н.С. 111, 116, 435.  
 Денисов А. 428.  
 Денисов С. 116.  
 Денисова М.М. 353.  
 Деррида Ж. 7.  
 Джамуга. 158.  
 Джанибек. 161, 232.  
 Джовио. П. 279.  
 Джучи. 164.  
 Диоклетиан, имп. 330, 425.  
 Дионисий, монах. 95.  
 Дмитриева Р.П. 56, 286.  
 Дмитриевский А.А. 96, 116.  
 Дмитрий Александрович, кн. 231.  
 Дмитрий Иванович Жилка. 145, 146.  
 Дмитрий Иванович, кн. Московский. 119, 150, 162—165.  
 Дмитрий Иванович, сын Ивана III. 145, 146.  
 Дмитрий Иванович, сын Ивана IV. 173.  
 Дмитрий Ростовский. 105—106, 116, 292, 418, 421, 422, 436.  
 Дмитрий Солунский, св. 147, 331.  
 Добиаш-Рождественская О.А. 378, 407.  
 Добродомов И.Г. 209.  
 Добротворский И.М. 47.  
 Долгоруков П.В. 139, 206, 207.  
 Доминан. 287.  
 Досифей Топорков. 363.  
 Дубровин Т. 143.  
 Ева. 337.  
 Екатерина II. 196.  
 Елена, мать Константина Великого. 319.  
 Елена Ивановна, дочь Ивана III. 295.  
 Елизавета, кор. 367.  
 Емченко Е.Б. 109, 113.  
 Енох. 307, 324—325, 328, 417, 427, 431.  
 Епифаний, инок. 92.  
 Епифанович С.Л. 266, 268, 302.  
 Еремин И.П. 112.  
 Ермолай-Еразм. 55, 57.  
 Ермолаев И.П. 325.  
 Ермолин В.Д. 331.  
 Елкина А.К. 139, 207.  
 Жданов И.Н. 48, 344, 355.  
 Жебелев С.А. 301.  
 Желтков А.Д. 111, 112.  
 Живов В.М. 115, 291, 305.  
 Жмакин В. 55.  
 Жуковская Л.П. 108, 411.  
 Забелин Н.Е. 407.  
 Залесник А.А. 32.  
 Замысловский Е.Б. 304.  
 Заматин Г.А. 178, 212—213.  
 Заратустра. 314.  
 Засекина А.П. 141.  
 Захара И.С. 425.  
 Захарьин М.Ю. 33.  
 Захарьина-Юркова А., царица. 173, 181, 208.  
 Зеньковский С. 436.  
 Зверева Г.И. 28.  
 Зизания Л. 274, 303.  
 Зизания С. 280.  
 Зимин А.А. 35, 42, 43, 70, 97, 107, 110, 112, 113, 135, 138, 146, 147, 150, 169, 188, 190, 200, 203, 205, 206, 208, 211—
- 212, 232, 240, 270, 285—298, 354, 356, 369, 404, 406, 409, 410.  
 Зиногий Отенский. 74, 113.  
 Зноско-Боровский М. 80, 114.  
 Зосима, митр. 264, 342, 344, 368.  
 Зызыкин М.В. 115.  
 Иаков, апостол. 106.  
 Иаков, патр. 335, 336.  
 Иван III Васильевич. 65, 118—119, 137, 145, 147—151, 188, 200—202, 204, 206, 210, 211, 214, 217, 223, 225, 234, 271—275, 295, 342.  
 Иван IV Васильевич. 10, 43, 81—85, 118—130, 133, 136, 139, 140, 142, 147, 148, 185, 294, 303, 335, 357, 358, 367, 371, 372, 373, 375, 376, 377, 379, 382, 383, 390, 395, 398—401, 403, 405—407, 409, 410.  
 Иван Борисович, кн. Русский. 145.  
 Иван Данилович, кн. Калита. 150, 151, 162, 322—323.  
 Иван Иванович, вел. кн. 162, 170.  
 Иван Иванович, кн. суздальский. 137.  
 Иван Иванович, сын Ивана IV. 122, 142, 205, 402.  
 Иванов А. 281.  
 Иванов Ф., диакон. 417, 418.  
 Ивашка Яковлев. 185.  
 Ивина Л.И. 208.  
 Игорь, кн. 151.  
 Игорь Ярославич, кн. 153.  
 Игошка Максимов. 185.  
 Иезекииль. 386, 391, 392, 396, 397.  
 Ижеславский М.И. 132.  
 Изяслав Владимирович, кн. 152.  
 Изяслав Ярославич, кн. 63, 153.  
 Иисус Христос. 34, 35, 43, 48—50, 53, 54—57, 61, 62, 64, 66—73, 76—80, 81, 84, 88, 90, 91, 93, 97, 98, 99, 103, 104, 106, 107, 110, 114,

- 224, 234, 239, 248, 249, 254, 255—  
262, 264, 269, 271,  
272, 274, 275, 276,  
291, 292, 293, 307,  
313, 315, 319—  
321, 324—326, 328,  
330—331, 335,  
337—339, 343, 345,  
346, 362, 368, 370,  
373, 374, 375, 378,  
383, 386, 387, 389,  
395, 399, 402, 404,  
411—416, 418—433.  
Иларий, митр. 319, 320.  
Илия. 247, 307, 324, 328,  
417, 427, 431, 437.  
Илиева И.И. 297.  
Инокентий IV, папа  
Римский. 160.  
Иоанн Замойский,  
польский канцлер.  
122.  
Иоанн, царь. 325, 328.  
Иоанн Богослов. 48,  
88, 92, 98, 247, 328,  
364, 380, 389, 390,  
391, 396, 405, 408,  
417, 426.  
Иоанн Златоуст. 68, 96,  
73, 261, 270, 377,  
414.  
Иоасаф. 94.  
Иоанн Безземельный.  
24.  
Иоанн Дамаский. 243,  
272, 273, 300, 303,  
429.  
Иоанн Заполья. 340.  
Иоанн Контакунин. 309,  
310.  
Иоанн Креститель. 307.  
Иоанн Предтеча. 150.  
Иов, митр. 429—431,  
436.  
Иов, патриарх. 175.  
Ионов И.Н. 28.  
Иосаф, иером. 207.  
Иосаф, патриарх. 92.  
Иосиф Волоцкий. 74,  
76, 233, 259, 261—  
264, 265, 266, 301—  
303, 305, 309, 363, 368.  
Иосия. 262.  
Ипатий Потий. 87.  
Исподант, папа Римский.  
88, 307, 308, 337,  
381, 414.  
Ириней Лионский. 305,  
307, 308.  
Исайя. 386.  
Исак Собака. 116.  
Исидор, митр. 178.  
Истрин В.М. 315, 337,  
343, 345, 352, 353,  
355, 356, 409.  
Иуда, апостол. 335, 376.  
Исусей-багатур. 156—  
158.  
Кавельмахер В.В.  
397, 398, 410.  
Каждан А.П. 298.  
Казакова Н.А. 113,  
240, 250, 259, 298,  
299—302, 344, 355,  
406.  
Казы-Гирей. 175.  
Канн. 84.  
Калачов Н.В. 37.  
Каменцева Е.И. 351,  
355.  
Камчатнов А.М. 32,  
109.  
Кантор Н. 7, 28.  
Канторович Э. 224.  
Калигула, имп. 287.  
Калугин Ф.Г. 113.  
Калтерев Н.Ф. 88, 98,  
115, 116, 418, 411,  
436.  
Каравашкин А.В. 303,  
406.  
Карамзин Н.М. 34, 43,  
139, 206.  
Каргалов В.В. 236.  
Карл, герц. 384.  
Карл IX, король  
шведский. 179—180.  
Карпини П. 160, 238.  
Карпов Ф.И. 65—67,  
112—113.  
Карсавин Л.П. 28, 114.  
Карташев А.В. 86, 115.  
Касаткин В.В. 139, 207.  
Касим. 131.  
Кафаров П.И. 158.  
Каштанов С.М. 211,  
356, 404.  
Кеттлер, магистр Ордена  
Меченосцев. 358.  
Кильдешев А. 404.  
Кимеска Е.Н. 112.  
Киприан, митр. 95, 320.  
Кирилл. 45.  
Кирилл Александрий-  
ский. 362.  
Кирилл Белозерский.  
327.  
Кирилл Терлецкий. 87.  
Кирилл Туровский. 114.  
Кириллин В.М. 64,  
112, 349.  
Кириллов Л. 417.  
Кирпичников А. 331,  
351.  
Кисель А. 280.  
Клибанов А.И. 55, 111,  
240, 242, 246, 247,  
251, 253, 294, 298—  
302, 305.  
Климент Александрий-  
ский. 307, 308.  
Климент VIII, папа  
Римский. 87.  
Климентий Н.А. 405.  
Клосе Б.М. 109.  
Ключевский В.О. 115,  
155, 174, 209, 210,  
215.  
Кобрин В.Б. 3, 43, 137,  
189, 201, 204, 205,  
212, 239, 295, 297,  
298, 356, 357, 404,  
408.  
Ковтун Л.С. 353, 355,  
356.  
Колесников Н.Ф. 296.  
Колесов В.В. 68, 70,  
110, 113, 240, 299.  
Коллингвуд Р. Дж. 8,  
9, 29.  
Колтовская А.А. 138,  
139, 206, 207.  
Колужняцкий Э.И. 87.  
Колычев М.В. 138.  
Колычева Е.И. 201,  
202, 298.  
Комин Ф. 282.  
Коммод, имп. 287.  
Константин, имп. 78,  
225, 226, 319, 344,  
377.  
Константин Дмитрие-  
вич, кн. 121, 168.  
Константин Мономах,  
имп. 285.  
Конт О. 8.  
Корецкий В.И. 113.  
Корнилий, митр. 422.  
Костомаров Н.И. 402,  
410.  
Копыстенский З. 87.  
Котошихин Г. 219,  
296, 351.  
Кошкин Я.З. 217.  
Краббе Г. 181.  
Край Н. 177.  
Кром М.М. 204.  
Кромер М. 282.  
Краннхельд А.И. 199.  
Краснобаев Б.И. 19.  
Кривоборский А. 190.  
Кривоборский В. 190.  
Кривоборский И. 190.  
Кривоборский Ф. 190.  
Крижанич Ю. 279—  
289, 304, 421—422,  
424, 436.  
Кристиан IV. 183.  
Кристенсен С.О. 212.  
Крузе Э. 124, 206, 358,  
374, 391, 395, 399—  
400, 404, 406, 408,  
410.  
Ксанфопул Каллист. 88.  
Курбский А.М. 80—82,  
218, 226, 234, 274,  
303, 339, 367, 369—  
373, 375, 376, 378,  
393—395, 405, 406,  
407, 409.  
Курин Ф. 247, 251,  
258, 260.  
Курукин И.В. 113.  
Кутузов А.М. 131.  
Кучкин В.А. 10, 11,  
29, 209, 298.  
Лаврентьев А.В. 289.  
Лазарев В.Н. 352.  
Лазарь. 92, 96.  
Лакнер А.Б. 355, 388,  
408.  
Латпо-Данилевский  
А.С. 29, 30, 214.  
Латкин В.Н. 295.  
Лебедев Л. 356.  
Лебедев Л. 408.  
Лев IX, папа Римский.  
65.  
Ле Гофф Ж. 349.  
Ленков Г. 74.  
Ленкофф Г.Д. 59, 63.  
Леонид, архиеп. 366.  
Леонид (Кавелин),  
архим. 355.  
Леонтьев А.К. 304.  
Лжедмитрий I. 334, 378.  
Лимонов Ю.А. 296.  
Литаврин Г.Г. 298.  
Литвинова Е.В. 350,  
409.  
Лихачев Д.С. 28, 111,  
204, 377, 407.  
Лихорев П. 190.  
Лосев А.Ф. 5, 10, 14,  
26, 29, 31, 32, 107,  
116, 350, 404, 411.  
Лотман Ю.М. 19, 295,  
319, 350, 407.  
Лука. 407—408.  
Лукьянов, священник.  
99.  
Лурье Я.С. 112, 240,  
242, 246, 250, 253,  
257, 259, 298—303,  
344, 355, 406.  
Львов А.С. 296.  
Любавский М.К. 199.  
Лютер М. 79, 80, 85,  
114.  
Ляпунов П. 178, 180.  
Магог. 323, 327, 396.  
Магидовский Л.Ф. 289,  
290, 295, 305.  
Магнус, принц датский.  
123—129, 203, 358.  
Мадонна. 324, 328.  
Майков Л.Н. 410.  
Макарий, историк. 302.  
Макарий, митр. 82, 368.  
Макарий, патр. 91.  
Максим Грек. 52—54,  
65, 74, 97, 110, 116,  
268, 269, 276.  
Максимидий, имп. 340.  
Малинин В. 354.  
Малота (Григорий  
Лукьянович) Малота

- Скуратов Бельский). 394.  
 Мамай. 119, 164, 165.  
 Мамардашвили М.К. 28.  
 Манассия. 259.  
 Мандельштам О.Э. 311, 349.  
 Маньков А.Г. 193, 214.  
 Мария Темрюковна. 114.  
 Маркьян Э.С. 19.  
 Маркевич А.И. 304.  
 Мартин Дж. Б. 59.  
 Маслов С.И. 425.  
 Медведев С. 95, 282.  
 Медоварцев М. 53, 97.  
 Медшевская О.М. 29.  
 Мельников А.С. 203.  
 Менгу-каан. 166.  
 Менгу-Тимур. 161, 166, 231.  
 Мердок Дж. 28.  
 Мерзлов В. 78.  
 Мефодий. 45, 109.  
 Мефодий Патарский. 314—316, 321, 326, 327, 328, 335, 337, 343, 345, 397, 409.  
 Мец Н.Д. 296.  
 Мечковская Н.Б. 80.  
 Мещерский Н.А. 108, 322, 323.  
 Миллер Г.Ф. 203, 208.  
 Миллер Л. 129, 203.  
 Милльков В.В. 298.  
 Милоков П.Н. 14—18, 20.  
 Милотка Кузнец. 186.  
 Минсьюр-Мунехин. М. 341.  
 Михаил архангел. 315, 324, 331, 349, 377, 399.  
 Михаил Керуларий. 64.  
 Михаил Федорович. 176, 180—183, 185, 186, 206, 321, 335, 346, 421.  
 Михаил, царь греческий. 322—325, 327—328, 335, 343.  
 Михаил Черниговский, св. 119, 231.  
 Михаил Ярославич Тверской. 231.  
 Моисеева Г.Н. 303.  
 Моисей. 239, 247, 259, 262, 307, 340.  
 Молчанов В. 21, 31.  
 Мор Т. 228.  
 Мордовина С.П. 134.  
 Морозов А.Д. 144.  
 Морозов Б.И. 281, 287, 422.  
 Морозов В.Д. 144.  
 Морозов Г.Д. 144.  
 Морозов Г.Я. 144.  
 Морозов Д.Д. 143, 144.  
 Морозов И.Д. 144.  
 Морозов И.Я. 144.  
 Морозов К.Д. 144.  
 Морозов П.Д. 144.  
 Морозов Р.А. 144.  
 Морозов Я.Д. 144.  
 Муртаза-али. 123, 131.  
 Мстислав Владимирович, кн. 152.  
 Мстиславский И.Ф. 132.  
 Мстиславский Ф.М. 132.  
 Мстиславский И.Ф. 138.  
 Мухаммед-Булак. 164.  
 Мухаммед П. 77, 78, 79, 225—227, 275.  
 Мухаммед-Гаван. 218.  
 Мухаммед-шах III. 218.  
 Назаров В.Д. 109, 297.  
 Нандельштет М. 85.  
 Наседжа И. 183.  
 Насомов А.Н. 231, 297.  
 Нафанаил. 86, 87, 413.  
 Неволтин К.А. 199.  
 Нектарий, архиеп. 418, 419.  
 Некомат. 163.  
 Некрасов И.С. 68.  
 Некун-тайшин. 158.  
 Неретина С. 116.  
 Нерон, имп. 287, 425.  
 Неронов И. 94.  
 Несторий. 425.  
 Нестор. 315.  
 Никанор. 92.  
 Никита Пустосвят. 91, 94, 99.  
 Николаева Т.В. 355.  
 Никольский В.Н. 199.  
 Никольский К. 436.  
 Никон. 86, 89, 90, 93, 95, 99, 101, 115, 279, 411, 414—417, 420, 435, 436.  
 Нифонт Суздальский. 76, 265.  
 Новодворский В. 125.  
 Новомбергский Н. 213.  
 Ногай. 166, 168.  
 Овчинин-Оболеский. И.Ф. 109.  
 Одоевский И.Н. 178.  
 Оксенок М.Ф. 308, 407.  
 Оларий А. 280.  
 Олег, кн. 151.  
 Олег Святославич, кн. 152.  
 Ольга, княгиня. 319.  
 Ольтерд, вел. кн. литовский. 148, 211.  
 Отрепьев Г. 174.  
 Оранский П.Г. 234.  
 Орешников А.В. 347, 355.  
 Ортген. 307, 308, 381.  
 Оттон II, имп. 224.  
 Павел, ап. 79, 82, 106, 239, 248, 249, 250, 254, 256, 257, 307, 310, 375, 426.  
 Павлов А.П. 132, 134, 204.  
 Павлов-Сильванский Н.П. 210.  
 Пайсий, патр. 89, 91, 279.  
 Палецкая У. 123, 135, 205.  
 Панеях В.М. 295, 298.  
 Панов И. 300.  
 Панченко А.М. 114, 115, 378, 398, 399, 407, 410.  
 Парфений Уродивый. 377, 382.  
 Пасляк К. 177.  
 Пастернак Б.Л. 407.  
 Патрикеев Шеня Д.В. 218.  
 Пафлутий Боровский. 363.  
 Пахомий Логофет. 344.  
 Пахман С.В. 199.  
 Пашков А.Ф. 101.  
 Пенго К. 353.  
 Пенко Д. 137.  
 Пересветов И.С. 33—36, 38, 41—43, 77—80, 104, 107—108, 114, 225—228, 275—276, 303, 406.  
 Петр I Алексеевич. 195, 217, 292, 349, 424, 428, 437.  
 Петр Волосский. 226, 275.  
 Петр Дамаскин. 414.  
 Петр Дмитриевич, кн. 168.  
 Петр Могила. 96.  
 Петр, кн. Муромский. 56, 57.  
 Петр III Федорович. 196.  
 Петрухин В.Я. 299.  
 Петручанин А. 228, 296.  
 Петрушевский И.П. 111, 209.  
 Пий V, папа Римский. 357.  
 Писаревский Г.К. 354.  
 Пискарев Д.В. 353.  
 Платон. 310.  
 Платонов С.Ф. 212.  
 Плещеева А.М. 143.  
 Плитузов А.И. 212, 263, 264, 301, 327, 351, 405, 406.  
 Плюханова М.Б. 116.  
 Победоносцев К.П. 196, 215.  
 Поздеев И.В. 184, 213.  
 Покровский Н.В. 365, 366, 402, 410.  
 Полев Ф. 74.  
 Полев-Садарь Ф.И. 74.  
 Полежаев П. 199.  
 Полетаев А.В. 21, 31.  
 Полосин И.И. 379, 390, 410.  
 Полоцкий С. 282.  
 Пономарев Б.Н. 17.  
 Попов А. 55.  
 Портико, пунций. 357.  
 Портнов А.Н. 32.  
 Порфирьев И.Я. 114, 350.  
 Поссевино А. 207, 279.  
 Пресняков А.Е. 153, 208.  
 Прокопович Ф. 291, 292, 293, 294, 305, 432, 433, 437.  
 Прохоров Г.М. 244, 300, 309, 327, 350, 351.  
 Пругавин А.С. 434.  
 Пушкарев Л.Н. 280, 303, 304, 422.  
 Пфлауме Я. 341.  
 Пьяцца А. 308.  
 Ржевский В. 292.  
 Ржига В.Ф. 34, 55, 110.  
 Робинсон А.Н. 116, 434.  
 Рогов А. 410.  
 Рогожин Н.М. 113.  
 Радзивилл Н. 127, 128.  
 Радзивилл Хр. 174.  
 Рагпопорт П.А. 385.  
 Рахиль. 323.  
 Рашидадин. 155, 156.  
 Рождественский С.В. 188, 200.  
 Рождественский Н. 199.  
 Розов Н.Н. 240, 299.  
 Романов Б.А. 188, 189.  
 Романов Ф.Н. 174, 181.  
 Романова И.М., царица. 80, 181, 184.  
 Ромодановский В. 217.  
 Россовецкий С.К. 407.  
 Ростислав. 45, 46.  
 Ртищев Ф.М. 281.  
 Рублев А. 6.  
 Руднев Л.О. 199.  
 Рудольф II, имп. 384.  
 Румянцева В.С. 354, 408.  
 Румянцева М.Ф. 29.  
 Руффо М. 332.  
 Рыстенко Л.В. 351.  
 Сабефа. 431.  
 Сабурова С. 172, 205.  
 Савва, инок. 53.  
 Савелов Л.М. 214.  
 Савельева И.М. 21, 31.  
 Садников П.А. 200.  
 Саккетти А.Л. 108.  
 Салтыков Ф. 195.  
 Сантала Р. 407.  
 Санги Ф. 349.



- Салета А. 174.  
 Сапунов Б.Б. 108.  
 Сапожников Д.И. 436.  
 Сарбабянов В.Д. 398, 410.  
 Сартак. 166.  
 Сафарин И. 143, 144.  
 Сахаров А.М. 215.  
 Сахаров В.Ф. 199.  
 Сахаров В. 353.  
 Сача. 158, 159.  
 Светлов Р.В. 350.  
 Сьянов А. 191.  
 Святополк Владимирович, кн. 9, 152, 165.  
 Святослав Игоревич, кн. 151, 152.  
 Святослав Ярославич, кн. 153.  
 Семен Иванович, кн. Калужский. 145—147.  
 Семен Иванович, вел. кн. 151, 170.  
 Семенов В. 109.  
 Семенов Л.С. 59.  
 Семенченко Г.В. 199.  
 Семка Макаров. 186.  
 Семион Бекбулатович. 132.  
 Серанский А.И. 300.  
 Серапим, архиеп. 74—76, 263.  
 Сергеев В.М. 406.  
 Сергеевич В.И. 199.  
 Сергей Радонежский. 10, 320.  
 Сергей Сергеев. 186.  
 Сигизмунд I, польский король. 340, 341.  
 Сигизмунд-Август, польский король. 83, 125, 219, 271.  
 Сильвац, монах. 53.  
 Сильвестр. 71—72, 372.  
 Симеон, священник. 70—72.  
 Симон, игумен. 344.  
 Симонов Р.А. 351.  
 Синицына Н.В. 302, 354.  
 Скрипиль М.О. 55, 56.  
 Скрыпников Р.Г. 113, 138, 201, 202, 204, 205, 206, 211, 212, 264, 356, 375, 404—406.  
 Скрыпникова Т.Д. 159, 209.  
 Слепцова М.Н. 353.  
 Смилянская Е.Б. 303.  
 Смирнов И. 301.  
 Смирнов И.И. 188, 189, 409, 436.  
 Собакина М., царица. 141, 208.  
 Соболева Н.А. 329—331, 349, 351, 352, 355.  
 Соколов М.И. 214, 422.  
 Солари П. 331.  
 Сорокалетов Ф.П. 296.  
 Сорокатый В.М. 410.  
 Софья Палеолог. 369.  
 Спасский И.Г. 351, 355.  
 Спиридон-Савва. 285.  
 Срезневский И.И. 108, 205, 300, 353, 354, 403, 411.  
 Станиславский А. 199.  
 Станиславский А.Л. 213, 408.  
 Станков Р. 108.  
 Сташевский Е.Д. 214.  
 Степанов Н.В. 349.  
 Стефан Блаторий, польский король. 129, 203, 384.  
 Стефанович Д. 47, 48.  
 Стефан Пермский. 320.  
 Стрешнева Е.Л. 183.  
 Сторчак В.М. 354.  
 Суханов А. 95, 96, 116.  
 Сухотин Л.М. 138, 204.  
 Суцкая А. 144.  
 Суцкий И.Ф. 144.  
 Схария. 262.  
 Сырку П.А. 200.  
 Сырцов И. 436.  
 Сырцова Е.Н. 308.  
 Талызин Ф.Ф. 353.  
 Тарбу. 166.  
 Татищев В.Н. 399.  
 Татищев С. 180.  
 Таубе Н. 124, 204, 358, 374, 391, 395, 399, 400, 404, 406, 408, 410.  
 Тимофеев И., дьяк. 378, 379, 407.  
 Тимошка Иванов сын Калинин. 186.  
 Титов А. 212.  
 Титов Б. 382.  
 Тихомиров М.Н. 37, 120, 121, 135, 138, 200, 205, 297.  
 Тихомиров Н.С. 114, 204, 205, 267, 325—326, 351, 360, 405, 409, 425.  
 Тихонюк Н.А. 355, 405—406.  
 Токмаков И. 207.  
 Токта. 166.  
 Топоров В.Н. 115, 349.  
 Тохтамыш. 164—165.  
 Траханиот Д. 369, 405.  
 Траханиотов Ю.Д. 285.  
 Треспавлов В.В. 159, 209.  
 Третьяков И.И. 263.  
 Троицкий И.М. 296.  
 Троицкий И.Г. 407.  
 Трубецкая Е.Э. 204.  
 Трубецкий Д.Т. 178.  
 Трубецкой Н.Р. 134.  
 Трубецкой Р.С. 134, 204.  
 Трубецкой Т.Р. 134.  
 Тула-Менгу. 166.  
 Тулабек. 166.  
 Тулунбек. 164.  
 Тураева Е.Ф. 213.  
 Турилов А.А. 298, 300, 351.  
 Тукаш. 166.  
 Тучков В.М. 142, 144.  
 Тучков М.В. 142.  
 Тышкова-Занимова В. 354.  
 Уайт Л.А. 4, 28.  
 Уваров А.С. 345.  
 Ужанков А.Н. 319.  
 Узбек. 161.  
 Унгер В. 203.  
 Улагчи. 166.  
 Улу-Мухаммед. 169.  
 Ульфелъд Я. 129, 360, 405.  
 Успенский Б.А. 19, 63, 112, 114, 115, 291, 305, 344, 378, 398, 399, 407, 410, 434, 437.  
 Успенский Н.Д. 95—96, 116.  
 Устрялов Н. 406.  
 Устюгов Н.В. 351, 355.  
 Ушаков С.Г. 92.  
 Фадеев А.В. 17, 18, 31.  
 Фаизова И.В. 215.  
 Фасмер М. 108, 110, 354.  
 Феврония. 56—57.  
 Федор Александрович, кн. 150.  
 Федор Алексеевич, царь. 283, 284, 291, 416, 420, 421.  
 Федор Борисович, кн. 74—75, 263.  
 Федор, дьякон. 102.  
 Федор Иванович, царь. 123, 134—138, 141—142, 171, 181, 184, 185, 191, 206, 334, 335, 367, 379, 402.  
 Федор Ростиславич, кн. 231, 377.  
 Федоров-Давыдов Г.А. 161, 162, 209.  
 Федотов Г. 319, 350.  
 Феодора, св. 360, 363.  
 Феодосий, архиеп. 321.  
 Феодосий, имп. 362.  
 Феодосий, митр. 148.  
 Феодосий Печерский. 63—65, 112.  
 Феодосий Косой. 72—74, 269.  
 Фенглер Х. 203.  
 Фердинанд, имп. 219.  
 Фехнер М.В. 408.  
 Филина Е.И. 213.  
 Филипп, митр. 358.  
 Филит Монотрон. 244, 381.  
 Филофей, монах. 341—342, 344, 345, 359.  
 Филлист Г.М. 29.  
 Филешкин А.И. 409.  
 Флора Б.Н. 46, 109, 200, 406.  
 Форстен Г.В. 124.  
 Фотий, митр. 321.  
 Франк В. 5, 28.  
 Франк С. 28.  
 Фридрих, король датский. 120, 125, 177.  
 Фридрих II Гогенштауфен. 224.  
 Фроянов И.Я. 235, 297, 298.  
 Фуников Н. 363.  
 Фюрстенберг В. 125, 399.  
 Хавский П.В. 405.  
 Ханс, принц датский. 177, 178.  
 Хайдеггер М. 13, 29.  
 Херрманн Ф. 13, 29.  
 Хришфогель А. 343.  
 Хованская Е. 10.  
 Хованский Ф. 217.  
 Холмский В.Д. 142—143.  
 Хорошкевич А.Л. 212, 218, 296, 297, 351, 354, 355, 388, 408.  
 Христофор Филалет. 87.  
 Хутул. 158.  
 Хучар. 158, 159.  
 Цветаев Д. 83, 114.  
 Цодикович В.К. 361, 365, 405.  
 Чагатай. 157.  
 Черепнин Л.В. 38, 108, 120, 149, 151, 297, 325.  
 Черная Л.А. 300, 303.  
 Чернецов А.В. 298, 300.  
 Черных П.Я. 114.  
 Чжочжи. 157.  
 Чилгэр. 156.  
 Чингисхан. 156—159, 161, 162, 238.  
 Чистов К.В. 434.  
 Чумиков Д. 203.  
 Шахловитый Л.Ф. 95.  
 Шахматов А.А. 316—317, 350.  
 Шаховской Ф. 191.  
 Шватченко О.А. 215.  
 Шевырев С.П. 321, 350, 351.

- Шени А. 424.  
Шени М.Ю. 143.  
Шени Ю.Д. 143.  
Шекспир В. 407.  
Шереметов И.В. 131.  
Шибанов В. 375.  
Шигалей. 143.  
Шигона-Поджоини И.Ю. 146.  
Ширков Ф. 360.  
Шифман И.Ш. 108.  
Шикхтунг А. 357—360, 363, 366, 382, 400, 404, 407, 410.  
Шмидт С.О. 409.  
Шнитценшпауер Г. 340.  
Штаден Г. 383, 384, 387, 388, 390, 391, 392, 399, 400, 407, 408, 409, 410.  
Штефлер И. 341.  
Шуйский А.М. 82.  
Шуйский В.В. 218, 219.  
Шуйский В.И. 175, 177, 187, 379.  
Шуйский И.П. 134.  
Шумаков С.А. 208.  
Щепкина Е. 200.  
Щербачев Ю.Н. 200, 203.  
Эдуард Исповедник. 267.  
Эйвиштейн А. 309.  
Эдуард I. 224.  
Элиаде М. 313, 350.  
Эльферфельд К. 409.  
Эрик XIV, шведский король. 176.  
Эскин Ю.М. 212, 352.  
Юлиан Отступник. 362, 425.  
Юнг К.Г. 6, 39, 108.  
Юрий Васильевич, кн. Дмитровский. 121.  
Юрий Васильевич, кн. 149.  
Юрий Дмитриевич, кн. Галицкий. 168, 169, 347.  
Юрганов А.Л. 28, 29, 43, 108, 114, 147, 199, 201, 203, 205, 209, 212, 213, 295, 296, 297, 298, 352, 354, 404, 406.  
Юрганов Л.Н. 3.  
Юрий Иванович, сын Ивана III. 295.  
Юрий Иванович, сын Ивана IV. 135.  
Юрий Иванович, кн. Дмитровский. 145.  
Юстиниан. 224.  
Юшков А. 200.  
Юшков С.В. 297.  
Яворский С. 292, 424, 426, 427, 428.  
Яворский Ю. 34.  
Языкова И.К. 387, 408.  
Яременко Б.Г. 406.  
Яковлева О.А. 138, 140—142, 206, 207.  
Ян Рокита. 83, 85, 273.  
Янин В.Л. 32, 351.  
Ярослав Владимирович, кн. 9, 152, 153, 154, 317, 318, 319.  
Ярослав Всеволодович, вел. кн. 230.  
Ярополк Святославич, кн. 152.  
Яхве. 396.  
Alexander P. 315, 352.  
Andreyev N. 354.  
Angermann N. 203.  
Baumgarten N. 297.  
Baron S. 115.  
Basile G.M. 113.  
Boulenger G.A. 353.  
Crummey R.O. 115, 304.  
Donnert E. 203.  
Ettinger S. 240, 299.  
Fiedler J. 354.  
Fine J. 240, 247, 299.  
Freydank K. 299.  
Ganshof F. 212.  
Golden. P. 209.  
Graham H.F. 357.  
Grobowsky A.N. 113.  
Haney J. 299.  
Hellman M. 351.  
Herliny D. 212.  
Kantorowicz E. 296.  
Kämpfner F. 240, 299.  
Kelly H. 349.  
Lenhoff G. 112.  
Lilienfeld F. 240, 247, 298, 300.  
Majer J. 240, 299.  
Miller D. 113.  
Ostrowski D. 263.  
Painter S. 212.  
Robson R. 115.  
Rowlinson G. 301.  
Russell J. 349.  
Schramm P.E. 351.  
Segal A.F. 301.  
Stichel R. 240, 247, 299, 300, 301.  
Stökl G. 351.  
Strayer J.R. 212.  
Stremokhoff D. 354.  
Strykowski M. 203.  
Taube M. 240, 243, 246, 299.  
Wiegierski A. 113.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ААЭ. — Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографическою экспедициею имп. Академии наук. Т. 1. Сиб., 1836.  
АЕ. — Археографический ежегодник.  
Акты исторические. — Акты исторические, собранные и издаваемые Археографическою комиссиею.  
АРИ. — Архив русской истории.  
АФЗИХ. — Акты феодального землевладения и хозяйства XIV—XVI вв. Ч. 3. М., 1961.  
БАН. ОР. — Библиотека Академии наук. Отдел рукописей.  
ВИ. — Вопросы истории.  
ВИД. — Вспомогательные исторические дисциплины.  
ГИМ. ОПИ. — Государственный Исторический музей. Отдел письменных источников.  
ГПБ. ОР. — Государственная публичная библиотека им. М.Е. Салтыкова-Щедрина. Отдел рукописей.  
Горсей Дж. Записки. — Горсей Дж. Записки о России. XVI — начало XVII в. М., 1990.  
ДДГ. — Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI вв. М.; Л., 1950.  
Дмитрий Ростовский. Розыск. М., 1755. —  
Дмитрий Ростовский. Розыск о раскольников брянской вере, о учении их, о делах их и изъяснение, яко вера их неправа, учение их душевредно и дела их не богоугодна. М., 1755.  
Житие Аввакума, 1991. — Аввакум. Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991.  
Житие Аввакума, б. г. — Аввакум. Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. Б. м.: Academia, б. г.  
ЖМНП. — Журнал Министерства Народного Просвещения.  
ЗС. — Знание-сила.  
ИЗ. — Исторические записки.  
ИС. — История СССР.  
Истрин В. Тексты. — Истрин В. Откровение Мефодия Патарского. Тексты // ЧОИДР. 1897. Кн. 4.  
Казакова Н.А. и Лурье Я.С. — Казакова Н.А. и Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI века. М.; Л., 1955.  
Котошихин Г., 1884. — Котошихин Г. О России в царствование Алексея Михайловича. Сиб., 1884.

- Котошихин Г., 1906. — Котошихин Г. О России в царствование Алексея Михайловича. Спб., 1906.
- Лосев А.Ф. Диалектика мифа. — Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994.
- Материалы для истории раскола. — Материалы для истории раскола за первое время его существования. М., 1875—1890. Т. I—IX.
- Одиссей, 1991. — Одиссей. Человек в истории: Культурно-антропологическая история сегодня. М., 1991.
- Одиссей, 1996. — Одиссей. Человек в истории: Ремесло историка на исходе XX века. М., 1996.
- ОИ. — Отечественная история.
- ОРЯС. — Отделение Русского языка и словесности Императорской Академии наук.
- ПВЛ. Ч. 1. — Повесть временных лет. Ч. 1: Текст и перевод. М.; Л., 1950.
- Писцовые книги. — Писцовые книги Московского государства / Под ред. Н.В. Калачова. Спб., 1872—1877. Ч. 1. Отд. 1—2.
- ПЛДР. 1978. — Начало русской литературы. XI — начало XII в. // Памятники литературы Древней Руси. М., 1978.
- ПЛДР. 1982. — Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века. М., 1982.
- ПЛДР. 1984. — Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984.
- Пресняков А.Е. Княжое право. — Пресняков А.Е. Княжое право Древней Руси. Очерки по истории X—XII столетий. Лекции по русской истории. Киевская Русь. М., 1993.
- Прохоров Г.М. «Дюптра». — Прохоров Г.М. «Дюптра» Филиппа Пустынника — «Душезрительное зеркало» // Русская и грузинская средневековые литературы. Л., 1979.
- ПСЗ. — Полное собрание законов Российской империи с 1649 года.
- ПСРЛ. — Полное собрание русских летописей.
- Путешествие Я. Ульфельда. — Путешествие в Россию датского посланника Якова Ульфельда в XVI веке. М., 1889.
- РГАДА. — Российский государственный архив древних актов.
- РГБ. ОР. — Российская Государственная библиотека. Отдел рукописей.
- РИБ. — Русская историческая библиотека.
- РК. — Разрядная книга. 1475—1598 гг. М., 1966.
- СБ. РИО. — Сборник Императорского Русского исторического общества. Санкт-Петербург.
- СИТД. — Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в Государственной Коллегии иностранных дел. Москва.
- СлДрЯ XI—XIV вв. — Словарь древнерусского языка XI—XIV вв. М., 1989. Т. 2.
- СлРЯ XI—XVII вв. — Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1975. Вып. 2; 1978. Вып. 5; 1986. Вып. 11; 1992. Вып. 18; 1995. Вып. 20; 21.
- Соч. Максима Грека. — Сочинения преподобного Максима Грека. Ч. 1. Казань, 1859.
- Срезневский И.И. Материалы. — Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. Спб., 1893. Т. 1; 1895. Т. 2; 1903. Т. 3.
- СС X—XI вв. — Старославянский словарь (по рукописям X—XI веков) / Под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э.М. Благовой. М.: Русский язык, 1994.
- Таубе И., Крузе Э. — Рогинский М.Г. Послание Иоганна Таубе и Элерта Крузе как исторический источник // Русский исторический журнал. Пгд., 1922. Кн. 8.
- Тихонравов Н.С. Древняя русская литература. — Тихонравов Н.С. Древняя русская литература // Тихонравов Н.С. Соч. Т. 1. М., 1898.
- Тихонравов Н.С. Отреченные книги. — Тихонравов Н.С. Отреченные книги Древней Руси // Тихонравов Н.С. Соч. Т. 1. М., 1898.
- ТОДРЛ. — Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР (РАН). М.; Л., 1935. Т. 2; М.; Л., 1947. Т. 5; М.; Л., 1949. Т. 7; М.; Л., 1953. Т. 9; М.; Л., 1955. Т. 11; М.; Л., 1958. Т. 14; М.; Л., 1960. Т. 16; М.; Л., 1965. Т. 21; Л., 1974. Т. 29; Л., 1976. Т. 30; Л., 1979. Т. 33; Л., 1981. Т. 36; Л., 1983. Т. 37; Л., 1988. Т. 41; Л., 1990. Т. 43; Спб., 1993. Т. 47.
- Фасмер М. — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. 2-е изд. стереотипа. М., 1986. Т. 1; 1987. Т. 3; 1987. Т. 4.
- Хождение, 1948. — Хождение за три моря Афанасия Никитина 1466—1472 гг. / Комментар. И.П. Петрушевского. М.; Л., 1948.
- Хождение, 1986. — Хождение за три моря Афанасия Никитина / Перевод А.Д. Желтякова. Л., 1986.
- ЧОИДР. — Чтения в имп. Обществе истории и древностей российских при Московском университете. Москва.
- Шлихтинг А. Новое известие. — Новое известие о России времени Ивана Грозного. «Сказание» Альберта Шлихтинга. Л., 1934.
- Штаден Г. О Москве. — Штаден Г. О Москве Ивана Грозного: Записки немца-опричника. М., 1925.
- JGO. — *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. N.F.; Wiesbaden.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение .....	3
Глава первая	
Вера христианская и Правда .....	33
Глава вторая	
«Благословить» или «пожаловать»? .....	117
Глава третья	
Бог и раб Божий, государь и холоп: «самовластие» средневекового человека .....	216
Глава четвертая	
Страшный Суд: время и место .....	306
1. 1492 год: бремя ожиданий .....	306
2. Опричнина .....	356
3. «День Господень» или смерть .....	411
Вместо заключения .....	438
Именной указатель .....	441
Список сокращений .....	446

**ЮРГАНОВ Андрей Львович**

### КАТЕГОРИИ РУССКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Зав. редакционно-издательским отделом *Г. Лазарева*

Художественный редактор *В. Пономаренко*

Технический редактор *С. Шкляр*

Корректоры *Н. Новикова, О. Рогачева*

Оригинал-макет сверстан

в компьютерном центре МИРОСа *Д. Ваявиным*

Н / К

Изд. № Ф 30(03). Подписано в печать 30.10.98. Формат 70х100/16. Бумага офсетная.

Гарнитура «Таймс». Печать офсетная. Объем 28 печ. л. + вкл. 1—16 пол.

Тираж 4000 экз. Заказ 1575. Цена договорная.

Московский институт развития образовательных систем

109004, Москва, ул. Нижняя Радищевская, д. 10

Тел. отдела реализации: 915-72-55

АО «Московские учебники и Картолитография»

125252, Москва, ул. Зорге, 15. Тел.: (095) 195-86-47, 943-24-76