

Министерство просвещения Российской Федерации  
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение  
высшего образования  
«Московский педагогический государственный университет»



Н. В. Асонов

ИСТОРИЯ  
РАННЕГО РУССКОГО КОНСЕРВАТИЗМА  
(X–XVII вв.)

*Монография*

МПГУ  
Москва • 2023

УДК 329.11  
ББК 66.1(2)4-17  
А906

DOI: 10.31862/9785426311824

### Рецензенты:

**Е. Н. Мощелков**, доктор политических наук, профессор, заведующий кафедрой философии политики и права философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова

**С. В. Перевезенцев**, доктор исторических наук, профессор, профессор МГУ им. М. В. Ломоносова

На первой обложке: Виктор Михайлович Васнецов.

Картина «Царь Иван Васильевич Грозный», Москва, 1897. Холст, масло, 251 × 135,5 см. Третьяковская галерея, Москва.

На задней стороне обложки: Василий Иванович Суриков.

Картина «Утро стрелецкой казни», Москва, 1881. Холст, масло, 218 × 139 см. Третьяковская галерея, Москва. (Фрагмент)

Василий Иванович Суриков. Картина «Боярыня Морозова», Москва, 1887. Холст, масло, 304 × 587,5 см. Третьяковская галерея, Москва. (Фрагмент)

Василий Иванович Суриков. Картина «Степан Разин», Москва, 1906. Холст, масло, 318 × 600 см. Государственный Русский музей, Санкт-Петербург. (Фрагмент)

### Асонов, Николай Васильевич.

А906 История раннего русского консерватизма (X–XVII вв.) : монография / Н. В. Асонов. – Москва : МПГУ, 2023. – 288 с. : ил.

ISBN 978-5-4263-1182-4

В монографии анализируются истоки и эволюция русского консерватизма с X по конец XVII века. Особое внимание автора сосредоточено на выявлении причин зарождения и анализе основных цивилизационных направлений развития русского консерватизма в указанный период, вызванных внутренними и внешнеполитическими обстоятельствами. Вскрыты причины столкновения различных направлений православного консерватизма и появления его альтернативных форм, их последующее угасание и возрождение в новых исторических условиях.

Книга снабжена авторскими иллюстрациями и картами, адресована специалистам в области истории общественной мысли, а также всем, кто интересуется отечественной историей и политикой.

УДК 329.11  
ББК 66.1(2)4-17

ISBN 978-5-4263-1182-4  
DOI: 10.31862/9785426311824

© МПГУ, 2023  
© Асонов Н. В., текст, иллюстрации, карты, 2023



## СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ .....	4
ГЛАВА I. СТАНОВЛЕНИЕ РУССКОГО КОНСЕРВАТИЗМА И ФОРМИРОВАНИЕ ЕГО ПЕРВЫХ НАПРАВЛЕНИЙ С X в. ДО 1328 г. ....	28
ГЛАВА II. МОСКОВСКИЙ ПЕРИОД РУССКОГО КОНСЕРВАТИЗМА В КОНТЕКСТЕ СОБЫТИЙ ПРАВОСЛАВНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ (1328–1462 гг.) .....	92
ГЛАВА III. ЦАРСКИЙ ЭТАП РАЗВИТИЯ РУССКОГО КОНСЕРВАТИЗМА И ЕГО НОВЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ (1462–1598 гг.) .....	133
ГЛАВА IV. НАЧАЛО ЕВРОПЕИЗАЦИИ РУССКОГО ПРАВОСЛАВНОГО КОНСЕРВАТИЗМА (1598–1698 гг.) .....	188
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .....	255
БИБЛИОГРАФИЯ .....	260
ПРИЛОЖЕНИЕ .....	280



## ВВЕДЕНИЕ

*Истинный защитник России – это История.*  
Ф. И. Тютчев

Приступая к изучению данной темы, сразу следует отметить, что проблема формирования и эволюции русского консерватизма как составной части идеологии, вписанной в практику политической жизни общества, пока слабо изучена не только историками, но и представителями других общественных наук. Казалось бы, существует большой объём литературы по консерватизму. Но в ней нет чётких аргументированных критериев русского консерватизма и его основных течений, существовавших с X по XXI в. Не проанализирована степень консервативности правящей партии, ранее относящей себя к Центристскому демократическому интернационалу, но во втором десятилетии XXI в. в силу низкой востребованности либеральных установок объявившей себя сторонницей социального консерватизма и традиционализма. При этом «Единая Россия» не стала вычёркивать себя из рядов международного либерального фронта, ещё шире открыв двери страны для вторжения «Либерального интернационала» и его миссий. Попутно все центры русского консерватизма, ориентированного на различные интерпретации теории «официальной народности», оказались в последние двадцать лет задушены, а их просветительские филиалы уничтожены.

Переходный период, в который вошло наше государство на исходе XX столетия, сопряжён с кризисными явлениями

в различных сферах общественной жизни и новым обострением не только антироссийских настроений в странах, относящихся к романо-германской цивилизации, но и среди государств славяно-православного мира. Последнее военное столкновение, начавшееся 24 февраля 2022 г., стало убедительным примером такого системного кризиса православного сообщества, создав необходимые условия для его дальнейшего ослабления. Движение в этом направлении не позволяет рассчитывать на победу любой консервативной идеологии, ориентированной на стандарты восточного христианства. Её место должна занять другая система ценностей и целей, направленная на переориентацию подавляющей части граждан России, исторически в той или иной степени связанных с культурой православия, на противоположные установки, родившиеся в чужой цивилизационной среде. Следовательно, надеяться на то, что русский или украинский народ получит право самостоятельно без всякого давления со стороны стать на самобытный путь развития и принять характерную для этого пути идеологию, не приходится.

В условиях глобализации, спровоцированной авторами двух мировых военно-политических конфликтов и последующего уничтожения стран «советского пояса», цивилизационное многообразие становится не только опасным для строителей «нового мирового порядка», но и не выгодным с точки зрения управления обширными землями. С одной стороны, как писал Дж. Сорос, «государствам приходится уделять всё больше внимания требованиям со стороны международного капитала в ущерб ожиданиям собственных граждан», а с другой стороны, как верно отметили В. Арнольд и Л. Левантовский, с ростом степени разнообразия системы её устойчивость уменьшается. Таким образом, управление уничтожает или резко сокращает реальное многообразие, заменяя его мнимым плюрализмом ценностей и целей, особенно когда речь идёт о господстве над Европой или всем миром. Это возбуждает закономерный интерес исследователей к проблемным вопросам идейно-политических установок русского консерватизма, продолжающего привлекать к себе внимание со стороны общества и власти.

В связи с этим возникает ряд вопросов, выводящих на теоретико-методологическое осмысление истории русского консерватизма как ведущего идеологического направления, в рамках которого осуществлялось всё развитие России с момента образования Древней Руси вплоть до отречения Николая II от власти 2 марта 1917 г. Чрезвычайно важна тема соотношения советской власти с русским консерватизмом и стоит ли сегодня записывать КПРФ в «левый лагерь», как этого желают её лидеры.

Как известно, теоретический уровень познания в отличие от эмпирического предполагает не только описание и объяснение истории развития русского консерватизма и его направлений, но и выявление закономерностей их возникновения и развития, полученных с помощью эмпирических данных. Важнейшая закономерность, которую предстоит установить общественным наукам в ближайшее десятилетие, сводится к вопросу о правомерности сохранения на земле цивилизационного многообразия и связанных с ним консервативных установок, его породивших. Ведь идеология либерализма, продолжая раздвигать свои границы, носит надцивилизационный характер, ибо она возникла внутри христианства как отрицание его правил социально-политической жизни. Эти правила, вошедшие в Афинскую синтагму в качестве нормативной основы, преданы забвению не только строителями «нового мирового порядка», но и лидерами «ортодоксального интернационала», сплотившего католиков и протестантов после Второго Ватиканского собора. Подобное отрицание неизбежно провоцирует конфликт. В ходе его разрешения используются все способы подавления конкурента, ибо конечная цель всякой серьёзной борьбы сводится не к ослаблению, а к «полному обращению противника в свою веру»<sup>1</sup>. Таким образом, реальный, а не мнимый консерватизм сегодня встал в оппозицию наступающему глобализму, способному перерасти в качественно новый тип тоталитаризма, с которым человечество ещё не сталкивалось.

<sup>1</sup> Киссинджер Г. Понять Путина. Политика здравого смысла. М.: Алгоритм, 2015. С. 104.

Поскольку Россия после падения Римейского царства (Византии) стала основой славяно-православной цивилизации, теоретической платформой для анализа ведущих направлений раннего русского консерватизма послужили те достижения научной мысли, которые оказались способны вывести на проблему цивилизационного многообразия. Стремление решить её, привело в XIX–XX вв. к разработке теории культурно-исторических типов<sup>2</sup>. Она привлекает тем, что отдаёт предпочтение духовным факторам функционирования государства и общества, «замешанным» на специфике национально-религиозного сознания. Учёт этой особенности лежит в основе данного анализа. Теоретическая позиция автора строится на том, что национально-религиозное сознание, являясь значимой частью культурно-идеологической подсистемы общества, всегда несёт политизированный характер и неизбежно выводит на дилемму «свой – чужой», построенную на разнице сложившихся и принятых на государственном уровне ценностных установок, носящих характер теорий или доктрин.

Другой теоретической составляющей стала концепция «мира миров» М. Гефтера, созданная им на основе теории культурно-исторических типов. В своей концепции он исходит из перспективы сохранения в рамках общечеловеческой цивилизации национально-культурного многообразия, фиксирующего не только этнорелигиозные, но и политические особенности цивилизаций. Это позволяет уйти от принципа европоцентризма, навязываемого нам Западом, но неприемлемого для России в силу её изначальной отчуждённости от романо-германской цивилизации. Однако, признавая тот факт, что только комплексный подход может гарантировать максимальную объективность выводов, в первую очередь надо выйти на анализ таких базовых понятий, как идеология и консерватизм, в контексте политологических представлений о власти и государстве, применив их к специфике российской истории.

<sup>2</sup> См.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1871; Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство: в 2 т. М.: Типо-лит. И.Н. Кушнерова и Ко, 1885–1886; Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: В 2 т. М.: Мысль, 1998; Тойнби А. Постигание истории. М.: Прогресс, 1990 и др.

Характеризуя консерватизм как некое «кредо тех, кто убеждён в ценности сохранения существующего политического, социального и экономического порядка насколько возможно долго» и «стремление принимать только те традиции и институты, которые прошли проверку временем и практикой, и производить изменения в них лишь постепенно и изредка»<sup>3</sup>, популярная лондонская энциклопедия «Британика» откровенно встаёт на позиции неолиберализма. Подобная оценка позволяет отнести к консерватизму любую идеологию, если она на уровне официальной политической доктрины прожила, скажем, хотя бы двадцать лет и была закреплена нормой государственного права. В таком случае не только положения пятой Конституции России приобретают консервативный окрас, но и все прочие идеологии, независимо от их содержания, внешне наполняются антилиберальным духом. Всё, что им для этого требуется, – захватить власть их носителям и удержать её за собой на какой-то срок. Тогда вполне консервативными партиями становятся демократы и республиканцы США, где переход демократов из лагеря защитников интересов плантаторов южных штатов на сторону борцов за социальные реформы и покровителей разного рода меньшинств уже ничего не значит.

Как можно заметить, такой дрейф в подмене смыслов и их умышленном искажении призывает к научному осмыслению и русского консерватизма. Поэтому следует учитывать, что история как наука в контексте данного исследования должна пониматься не только в качестве некой суммы знаний, позволяющих проследить череду причинно-следственных связей, изучая которые можно уяснить особенности возникновения и движения интересующих нас политических процессов и явлений. Важно для себя уяснить и то, что «политическая история России представляет собой сложную нелинейную модель социальной и политической динамики, многие характеристики которой являются уникальными и не могут быть интерпрети-

рованы общемировыми универсалиями развития социума»<sup>4</sup>, причём не только в рамках теории переходных процессов, но и с позиций теории столкновения цивилизаций.

Здесь мы не можем ограничиться изучением истории власти как центральной категории социально-политической жизни, по поводу которой идёт постоянная борьба различных противоборствующих сил. Важно понять, что подобная борьба не может вестись без теоретической базы. Эту базу создавали, создают, будут создавать и активно использовать в своих интересах все, кто стремится к захвату или удержанию своего господства. Ценностно-целевую основу каждой из таких теорий составляет идеология. Изучая идеологическое наследие, мы можем не только разглядеть генетическую связь различных политических сил между собой, проследить истоки их зарождения и последующей трансформации, но и выявить скрытых союзников и врагов. Опираясь на исторические данные, можно создавать комплексный типологический портрет «рабочих» идеологий и их носителей во времени и пространстве. А раз так, то без принципа историзма нам не обойтись. Именно он помогает исследователю подходить к пониманию политической действительности как к изменяющемуся во времени процессу. Это первое.

Второе. Если мы, изучая идеологическую составляющую общественно-политических отношений, обращаемся к принципу историзма, то не сможем обойтись без философии истории, в рамках которой он появился ещё в середине XVIII в. Но что это нам даёт в плане понимания истории и типологии идеологий русского консерватизма? Прежде всего, история предстаёт перед нами и как процесс, который надо постичь, и как объективная реальность отражённая в этом процессе. Главной отличительной чертой объективной реальности, как известно, является то, что она носит всеобщий характер и не имеет исключений из правил. Её законы универсальны и действуют на нас независимо от того, как мы к ним относимся. Любое

<sup>3</sup> The new Encyclopedia Britanica, in 32 vols. Vol. 3. London, 1994. P. 554.

<sup>4</sup> Мощелков Е.Н. История и политика: философские истолкования. М.: АРГАМАК-МЕДИА, 2013. С. 54.

стремление изменить или отменить их действие не имеет смысла и заранее обречено на неудачу. Но эти законы только частично взяты на вооружение теорией общественно-экономических формаций, которая нам так хорошо известна по школьным учебникам.

Одним из таких законов является закон ограниченности материального мира во времени и пространстве. Всё в этом мире, включая природу социально-политических отношений, не может существовать вечно. Здесь всё развивается по определённой синусоиде. Она делится на ряд последовательных стадий зарождения, развития, расцвета и неизбежно наступающей затем деградации и гибели (смерти). Причём мы не должны забывать, что абсолютного совершенства в этом мире нет и быть не может. Помимо положительных воздействий мы на себе всегда испытываем отрицательные проявления тех или иных сторон окружающего мира. Мы можем лишь ограничить данные проявления и не более того, но у нас нет стопроцентной гарантии правильности выбранных нами действий и убедительной для всех теоретико-методологической базы.

Это объясняется не только ограниченностью наших умственных способностей, но и недостатком информации. Мы лишены возможности видеть всю картину окружающего нас бытия в его историческом развитии. Поэтому, опираясь на отрывочные данные о протекающих процессах в интересующих нас областях материального мира, мы можем только предполагать, но не предвидеть дальнейший ход событий в их частных проявлениях. По той же причине мы не способны дать достоверную картину ушедших или происходящих вокруг нас явлений и процессов.

Мы знаем, что все идеологии вместе с социальными процессами, которые они создают и в которые они вписаны, помимо начальной стадии своего зарождения обречены на дискредитацию и гибель. Их неизбежная политическая смерть свидетельствует о том, что нет универсальных идеологий, как нет универсальных совершенных социально-политических систем, в пределах которых они существуют. Идеологии могут

казаться нам таковыми только на определённом промежутке времени, когда они находятся на пике своей исторической популярности и востребованы господствующей политической силой или основной частью общества. Бывают случаи, когда в истинность какого-либо учения верит только малая группа людей, поверивших в свою избранность. Постоянно меняющиеся исторические условия как ржавчина разъедают любые даже наиболее гуманные или устойчивые идеологии и вынуждают их меняться в сторону деградации, выдвигая на передовые рубежи новые установки, находящиеся до того в глубокой оппозиции. Но это вовсе не значит, что они лучше. Они могут быть хуже предыдущих, воздействуя на низменные страсти людей и тем самым зарабатывая себе авторитет в массах, уставших жить без греха.

Чтобы остановить дискредитацию какой-либо идеологии, надо остановить политику, а это самая интенсивная сфера общественных отношений. Она, если так можно выразиться, «подгоняет» время, которое остановить на Земле нельзя. Его действие прекращается только в совершенной системе. В ней нет истории, потому что нет процесса становления, старения и распада систем с их последующим уничтожением. Это вечность, выступающая естественной противоположностью конечности. Она не связана с несовершенством материального мира и потому является аналогом рая или всего сущего в образе Бога-отца.

Не будем терять из вида третий аспект, логически связанный с предыдущим суждением. Любой процесс, в том числе протекающий в социально-политической сфере, всегда отвечает закону единства и борьбы противоположностей как основному закону бытия. Его можно характеризовать как «политическое», которое, согласно К. Шмитту, всегда делит участников социальной жизни на союзников и противников. Означенная дихотомия носит самый интенсивный, самый крайний характер. В нём «всякая конкретная противоположность есть противоположность политическая тем более, чем больше она приближается к крайней точке, разделению на группы

“друг-враг”». Здесь политический враг *«есть именно иной, чужой»*, и конфликт с ним никогда не будут разрешён *«приговором “непричастного” и потому “беспристрастного” третьего»*<sup>5</sup>.

Это постоянная борьба за власть между господствующей политической силой и оппозицией. Именно идеология выступает главной теоретической основой такой борьбы. Опираясь на неё, каждая из противоборствующих сторон обосновывает своё право на власть и рекламирует свою модель организации управления как наиболее оптимальный вариант социально-политического устройства. Ослабление и дискредитация идеологической составляющей любой из противоборствующих сторон позволяет вывести на олимп власти нового участника, исповедующего иные идеологические установки, согласно которым он будет проводить модернизацию политической системы.

Подобное понимание истории позволяет рассматривать идеологию не просто как учение об идеях, которые Платон толковал как особую идеальную сущность. Она лишена несовершенной материальной оболочки и потому носит вечный бессмертный характер. Именно к её достижению и надо стремиться в первую очередь носителям власти. Таким образом, идеология как теоретический продукт политической жизни с самого начала отражала и несла в себе представления об идеале как некоем совершенном явлении, которое понять и реализовать на практике якобы может некая конкретная политическая сила. Отдавая ей властные полномочия, общество надеется войти в земной рай или отодвинуть на время приход в мир царство Антихриста.

Но коль скоро идеология вплетена в контекст политической сферы, она не может рассматриваться просто как учение об идеях-идеалах в виде системы концептуально оформленных представлений и взглядов на мир и способах его переустройства ради достижения намеченного блага. Идеология неразрывно связана со всеми сферами социальных отношений. Именно об этом в 1801 г. писал А.Л.К. Лестют де Граси в своих «Элементах идеологии», вводя это понятие в научный оборот.

<sup>5</sup> Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. № 1. С. 37–67.

Следовательно, вполне логичным будет понимание идеологии как одной из подсистем, составляющей наряду с институциональной, нормативно-регулятивной и коммуникативной основу всей политической системы общества. Только опираясь на идеологическую подсистему, определяющую характер социально-политических отношений и указывающую вектор развития всего общества, способны действовать политические и социальные институты, режим работы которых определяет власть и закрепляет соответствующей нормой права. Нарушение установленных идеологией стандартов управления или поведения через коммуникативную подсистему выслеживается и подавляется созданными для этого силовыми органами.

В этом качестве идеология способна играть роль ресурса не только власти, но и оппозиции. В зависимости от обстоятельств она активно используется другими ресурсными группами власти: утилитарными, силовыми и правовыми. Её участие в жизни общества в качестве рекламы или антирекламы, вплетаясь в контекст всех политических технологий, в первую очередь технологии, занимающейся связью с общественностью, применяется для реализации властных интересов противоборствующими силами. Каждая из них, борясь за сохранение своего политического господства или желая его захватить, стремится внушить обществу своё представление об идеальном мире и тем «купить» доверие масс.

Специфика применения идеологии в контексте властных отношений позволяет рассматривать её и как значимую часть политической культуры. Ведь в круг политических обязанностей идеологии входит умение внушить людям желаемый для них вид взаимоотношений с властными структурами, характер их поведения и ценностных ориентиров. Вместе с тем идеология не только «покупает» доверие граждан, но и старается перестроить их стереотипы под требования конкретных политических сил, опираясь на самые разные методы воздействия на массовое сознание.

Таким образом, если принять во внимание, что идеология через вышеперечисленные элементы общественной жизни

связана с процессом изменения или поддержания властными или оппозиционными структурами ценностно-целевых установок граждан, то за основу её типологизации можно взять цивилизационную парадигму. Использование её в качестве одной из основ научного анализа ведёт к отрицанию формационной парадигмы, предполагающей единый стандарт развития всех стран и народов, вытекающий из характера постоянно меняющихся социально-экономических отношений. Их постоянное совершенствование ведёт к улучшению всех сфер жизни людей как единого мирового сообщества, и любое отклонение в самобытность равносильно движению в тупик или лишнему витку в развитии. Причём развитие в виде поступательного движения от менее примитивных к более прогрессивным формам человеческих общностей, подаётся как всеми принятая аксиома, не требующая доказательств и не допускающая никаких альтернативных приёмов исторического анализа.

Между тем, согласно цивилизационной парадигме, все политические системы делятся на четыре типа: эндогенные, эндогенно-экзогенные, экзогенно-эндогенные и экзогенные. Первый тип отличает закрытость для широкого внешнего воздействия. Второй тип складывается под влиянием мировых религий, не подавляющих эндогенные системы на уровне государственного управления и потому способных вписаться в народные представления о власти и обществе. Третий тип политической системы разрушает на государственном уровне прежнюю структуру и вносит полностью инородную модель её организации, создавая условия для утверждения совершенно иной схемы управления. Однако принцип эндогенной организации власти и общества ещё сохраняется на местном уровне почти без изменений.

Его полное разрушение и установление чужеродной модели политической и социальной системы через внедрение инородных институтов говорит о торжестве экзогенного типа. Его встраивание в иную цивилизационную среду осуществляется в ходе решительной победы над противником

и рассматривается как самый значимый компонент успеха. По своему значению он превосходит все виды аннексий и контрибуций, но в сочетании с ними делает суверенитет побеждённого государства фантомом, становясь решающим фактором формирования его зависимой внешней и внутренней политики. Укрепление такой зависимости достигается за счёт строительства более примитивной и даже криминализованной политической системы. Именно этот её ухудшенный тип был внедрён на территории постсоветского пространства победителями в холодной войне. Его специфика предусматривает зависимость проигравших стран от своего нового лидера, навязавшего им собственную эндогенно-экзогенную модель и взявшего её утверждение под скрытый или явный контроль.

С одной стороны, реализация этой модели в других цивилизационных средах осуществляется путём расстановки «своих людей» во всех звеньях государства, скажем, через структуры «deep state» и связанной с ним методики «челночной дипломатии». С другой стороны, господство данных лиц реализуется через подчинённые им институты, открывающие доступ ко всем видам методов управления и ресурсам власти. Тем самым они лишают в первую очередь титульную нацию и консервативную оппозицию всякой возможности развернуть государство в сторону своих цивилизационных ценностей и целей, провести во властные структуры настоящих интеллектуалов и патриотов, способных сломать навязанную экзогенную модель. Противоборство этих типов идеологии составляет сущность политической истории всего мирового сообщества и отражается в истории русского консерватизма.

Применительно к России такая парадигма позволяет сделать ряд выводов, демонстрирующих главные этапы истории русского консерватизма. Эндогенный тип был характерен для славян в догосударственный период и отличался закрытостью для широкого внешнего воздействия, что позволяло им сохранять свою самобытность на политическом и культурно-бытовом уровне. Второй тип складывается на Руси под влиянием



православия, не подавляющего эндогенные системы в рамках традиционного управления и потому способного вписаться в народные представления о правильной власти. У нас ему соответствовала соборно-самодержавная система организации власти, вписавшая Русь-Россию в славяно-православную цивилизацию и сделавшая нас её единственным лидером. Третий тип установился в нашей стране благодаря реформам Петра I и продержался вплоть до февраля 1917 г.

Разрушение третьего типа и победа либеральной модели политической и социальной системы говорит о торжестве экзогенного вида, реализацией которого занялось Временное правительство, а с конца XX в. новая управленческая элита, начиная с М. С. Горбачева и Б. Н. Ельцина. Ими стала пресекаться всякая возможность вернуться к другим видам политической системы, и в первую очередь к той, что сложилась в ходе Великой Октябрьской социалистической революции.

Дело здесь не только в том, что она подняла нашу страну на небывалую степень мирового могущества. Она по целому ряду признаков отвечала требованиям славяно-православной цивилизации, что позволяет отнести политическую систему советской власти к эндогенно-экзогенному виду. Вся вертикаль управления здесь строилась с опорой на народные традиции организации власти, восходящие в своей основе к славянской демократии вечевого типа и сочетающейся с христианским пониманием разделения властей. Согласно триаде духовной власти была выстроена институциональная подсистема светского управления, «представленная самодержавным генсеком, аристократическим правлением Политбюро и демократией Советов»<sup>6</sup>. Учитывая светский характер нашей страны, её на том отрезке времени можно вполне рассматривать как страну-цивилизацию, государственность которой носила вполне самобытные черты социалистической ориентации. Следовательно, советская идеология по целому ряду показателей вписывается в стандарты русского консерватизма, что не позволяет нам

<sup>6</sup> Асонов Н.В. Успешная контрреволюция 1917 года // Власть. 2017. № 10. С. 172.

рассматривать СССР «как общество, переходное от самодержавной России к России постсоветской»<sup>7</sup>.

Ещё в середине XX в. А. Дж. Тойнби заметил эту особенность, указав, что русские большевики не собирались встраивать себя в цивилизацию Запада, а творчески переработали марксизм под нужды своих культурно-исторических стандартов, опиравшихся на идеи православия, жившего в сознании многих советских граждан. Тем самым была создана уникальная цивилизационная модель – советское общество, – не имеющая себе аналогов. «Вот почему русскому человеку XX века, отцом которого был “славянофил” XIX века, а дедом – истый православный христианин, легко было стать убеждённым марксистом». Так как для каждого из них «Россия – всегда “Священная Россия”, а Западный мир... навсегда погряз в ереси, коррупции и разложении»<sup>8</sup>. Тут, пожалуй, следует согласиться с Р. Кирком, считающим, что «консерватизм – это нечто большее, чем просто идеология, это некий архетип человеческого мышления и поведения»<sup>9</sup>. Но это только одна сторона медали.

Хотелось бы также обратить внимание и на то, что в оценке любой идеологии, в частности идеологии русского консерватизма, есть три чётко обозначенных уровня. Низший – обыденный. Он свойственен подавляющему большинству граждан, не имеющих специального научного образования и дилетантски рассуждающих о вопросах, не связанных с их профессиональной деятельностью. Эта категория граждан, оставаясь на первом уровне политической социализации, не имеет научного критического понимания происходящих событий и доверчиво относится к той информации о консерватизме, которую она получает от официальных или оппозиционных лиц, заинтересованных в навязывании своего взгляда на мир. Именно эти лица представляют второй уровень. Ввиду

<sup>7</sup> Фурман Д.Е. Россия: политическая система и её циклы // Свободная мысль – XXI. 2003. № 1. С. 5.

<sup>8</sup> Тойнби А. Цивилизация перед судом истории. М.; СПб.: Прогресс: Культура: Ювентал, 1996. С. 109.

<sup>9</sup> Кирк Р. Какая форма правления является наилучшей для счастья человека? // Политис. 2001. № 3. С. 147.

ведущейся между ними борьбы за власть, они научный анализ истории и политики обычно подменяют идеологической оценкой, постоянно вбрасывая её в общественное пространство. Ей свойственен рекламный тон, предпочитающий красить всё в чёрные или белые цвета и упрощающий любую проблему до уровня рядового обывателя.

Более-менее объективную оценку может дать только третий – научный уровень. Ведь в основе его исследовательского поиска лежит методологическое понимание двойственности бытия и профессиональный анализ изучаемого объекта, относительно свободный от идеологических штампов. Это значит, что мы должны понимать консерватизм как политическую теорию, содержащую в себе помимо отрицательной ещё и положительную сущность, противостоящую негативной сущности другой теории, ради борьбы с которой он возник. И если сегодня русский консерватизм жив, значит жива и та политическая сила, против которой он был направлен.

Такая направленность выявляет два противоположных типа идеологии радикализма, добивающегося проведения коренных (*radix* – корень) изменений действующей системы управления и организации общества. В зависимости от выбранного социально-политического идеала радикализм подразделяется на правый и левый. Если правый радикализм ставит своей целью сохранение или реставрацию в той или иной степени традиционной управленческой модели общества, то идеология левых радикалов преследует совершенно иную цель. Она стремится доказать, что подлинный идеал социально-политического устройства ждёт нас впереди, а в наши дни он лишь проявил некоторые свои идейные, институциональные, нормативные и культурно-коммуникативные элементы. К такому типу левого радикализма относится стремление внушить нам мысль о строительстве «морально-го сообщества», способного «выковать для всех наций новый мировой порядок, намного более прочный и безопасный, чем любой, какой нам до сих пор известен»<sup>10</sup>. Характер ис-

<sup>10</sup> Киссинджер Г. Мировой порядок. М.: АСТ, 2015. С. 409–410.

пользуемых способов, ведущих к достижению поставленного идеала, делит идеологию радикализма на умеренную, стремящуюся мирным путём получить вотум доверия от власти и общества, и крайнюю, опирающуюся на насилие. Это и есть экстремизм (*extremus* – крайний). Подобно радикализму, он также делится на правый и левый.

Если говорить о характерных чертах консерватизма, в первую очередь следует остановиться на его религиозности. Она покоится на базовых положениях традиционных конфессий, включая сюда языческие культы, и не признаёт гражданских (светских) религий, призывающих верить в идею «бесконечности вечного совершенствования... общества, власти, политики и человека»<sup>11</sup>. Для русского православного консерватизма в данной связи главным, но не единственным является его новозаветная установка на эсхатологизм и провиденциализм. С ней связано понимание того, что следует считать высшей ценностью. Место индивида с его правами и свободами занимает душа человека, которую надо спасти для рая. А спасти душу вне Церкви нельзя. Значит, отделение Церкви от государства и выдвигание иной модели его организации, противоречащее требованиям веры, есть зло.

Власть должна покоиться на принципе «симфонии» священства и царства, выстроенном на основах соблюдения сотрудничества трёх правильных форм правления: монархии, аристократии и демократии. Всякое отклонение от этого правила недопустимо. Поэтому по сей день церковное право считает, что «современные демократии, в том числе монархические по форме, не ищут божественной санкции власти»<sup>12</sup>. Таким образом, они не даны, а попущены Богом как одна из форм политического зла. Именно оно господствует в мире. Ведь, согласно Иоанну Богослову, «всё, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца»<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Политология: энцикл. слов. / общ. ред. и сост.: Ю.И. Аверьянов. М.: Изд-во Моск. коммерч. ун-та, 1993. С. 75.

<sup>12</sup> Владислав (Цыпин), протоиерей. Курс церковного права. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. С. 633.

<sup>13</sup> Новый Завет. Первое соборное послание святого апостола Иоанна Богослова. Гл. 2:16.

Эти и другие пороки будут расти качественно и количественно. В конце концов они приведут нас к полной нравственной деградации. Растущее в нас зло произведёт на свет Антихриста, «который и восстановит царство Иудейское»<sup>14</sup>. В нём ожидаемое социальное блаженство обернётся своей отрицательной противоположностью и сбудется пророческое предвидение апостола Павла о том, что «в последние дни наступят времена тяжкие. Ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы... жестоки, не любящие добра, предатели... имеющие вид благочестия». Народ нравственно оскудеет настолько, что «здорового учения принимать не будет, но по своим прихотям будет избирать себе учителей, которые бы льстили слуху»<sup>15</sup>. Остановить этот процесс нельзя. Его можно отдалить с опорой на нравственные нормы жизни, возведя нравственность в статус юридического принципа, вписав в него понятия свободы и греховности, создающих свободу «для греха» и «от греха».

Между тем, оправдывая сословное деление общества как отражение «небесной иерархии», тщательно расписанной у Дионисия Ареопагита, православный русский консерватизм весьма неприязненно относился к рынку и рыночным отношениям. Их природа объяснялась тягой нашей порочной природы к материальным благам, ведя к нарушению апостольского требования, обращённого в первую очередь к иудеям: «Имейте нрав несребролюбивый, довольствуйтесь тем, что есть»<sup>16</sup>. Такой же негативный настрой был и ко всякого рода смешению народов и вер на территории Руси, утвердивший принцип так называемой юридической сегрегации. Считалось, что после Вавилонского сполпотворения Господь разделил единый род человеческий по языкам и национальным квартирам для того, чтобы не дать снова соединиться в нас злу. Первым подтверждением данной позиции служат статьи пространной редакции «Устава князя Ярослава о церковных судах», карающие за прелюбодея-

<sup>14</sup> *Ипполит Римский. О Христе и Антихристе // Учение об Антихристе в древности и средневековье / сост. Б.Г. Деревенский. СПб.: Алетей, 2000. С. 213.*

<sup>15</sup> Новый Завет. *Апостол Павел. Второе послание к Тимофею. Гл. 3 (1–5); 4 (3).*

<sup>16</sup> Новый Завет. *Послание к Евреям святого апостола Павла. Гл. 13:5.*

ние с иноверцами. Если, скажем, обычный «блуд» между собой близких родственников карался штрафом в 12 гривен, то выявленные сношения «руски» с «жидовином или бесерменином» наказывались по самому высокому тарифу – 50 гривен<sup>17</sup>.

Предложенный перечень характерных черт русского консерватизма, ориентированных на православие, не даёт нам права говорить о нём как об идеологии, сохраняющей «свои ценности и свои традиции»<sup>18</sup>. Её задача сводилась к утверждению и сохранению истинных норм в том виде, как их понимали первые христиане. Они помогали каждому человеку «обожиться», не глядя на его привязку к каким-либо национально-культурным традициям, хотя сам по себе традиционализм не был чужд всем видам консерватизма.

Ведь он трактуется как направление общественно-политической мысли, несущей в себе представления о необходимости поддержания устоявшихся в сознании граждан традиций как средоточия наиболее значимого социального опыта и совокупности проверенных временем стандартов и норм поведения, унаследованных от предков. Поскольку традиционализм может представлять собой одно из направлений социально-политической деятельности власти, то он, в отличие от традиции, носит, как правило, нормативный, обязывающий характер и воспроизводится в соответствующих политических установках, закреплённых правовыми документами или устными преданиями.

Идеологически натянутыми выглядят суждения о консерватизме как о «типе политики господствующих классов антагонистического общества», возникшем «как реакция на Великую французскую революцию, вобравшем в себя как феодально-аристократические, так и буржуазные компоненты». Поэтому их негатив «направлен против общественного прогресса»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Устав князя Ярослава о церковных судах. Пространная редакция // Российское законодательство X–XX веков: в 9 т. Т. 1. М.: Юридическая литература, 1984. С. 190.

<sup>18</sup> Шуленина Н.В., Полонская Д.Д. Идеология консерватизма: идеи и мифы // Вопросы политологии. 2012. № 4 (8). С. 26.

<sup>19</sup> Галкин А.А. Консерватизм в прошлом и настоящем: монография, история, политология, философия, империализм / А.А. Галкин, П.Ю. Рахшмир. М.: Книга по Требованию, 2012. С. 5.

Между тем известные отечественные историки, опираясь на широчайшую источниковую базу, не раз подчёркивали, что именно народ, а не правящий класс, «оставался главным противником различных нововведений. Если проанализировать политические требования, выдвигаемые во время большинства народных восстаний и бунтов в России в XI–XIX веках, то главное из этих требований – возвращение к традиции»<sup>20</sup>.

Более того, сознательно искажая или упрощая суть консерватизма и его «историко-философскую основу», наши современные «западники» вслед за С. Хантингтоном уверены, что за консерватизмом нет никакой интеллектуальной традиции. А толкает людей к нему только шок, вызванный происходящими изменениями, то есть трусость и рутинность народного мышления. Таким образом, вырисовывается весьма интересная позиция всех либерально ориентированных аналитиков. Как демократы они, казалось бы, должны ратовать за расширение народного представительства во власти, развитие социально-политических прав и свобод граждан как носителей лучших нравственных начал. При этом весь тон их рассуждений по отношению к русским людям отличается явным презрением, желанием обличить их в вечной ущербности, не позволяющей «чумазому мужику» отличить «плевелы от зёрен». Вся вина здесь возлагается на пресловутое «логоцентрическое мышление», доставшееся нам от «мрачного» Средневековья.

Сохранившись в новых исторических условиях, оно стало виновником «неизбежного раскола западной цивилизации на консервативную часть, до конца цепляющуюся за логоцентрические ценности: религиозные, социальные, политические и прочие, и динамическую, входящую в новый культурно-цивилизационный синтез». Постепенно он через либеральную модель приведёт североатлантическое сообщество к меритократии (власти достойнейших) и увяжется с идеей «духовного возрождения». Затем к нему подключится и Россия. А традиции для неё «большевизм, сталинизм, фашизм и православ-

<sup>20</sup> *Перевезенцев С.В.* Традиционализм: русский взгляд // Родная Ладога. 2017. № 3. С. 19.

ный фундаментализм» являются всего лишь «обертками» «русской матрицы», то есть такой системы организации русского общества, суть которой коренится «в тощем опыте духовной дисциплины» «русской ментальности»<sup>21</sup>. Её полное подавление может носить только прогрессивный характер. И эта точка зрения сегодня явно преобладает во властных структурах страны. Молодое поколение «титულიной нации» практически поголовно забыло русскую культуру и уже не имеет понятия о специфике православия. Ведь «многие люди, – как выразился Козьма Прутков, – подобны колбасам: чем их начиняют, то и носят в себе»<sup>22</sup>.

Правда, целый ряд исследователей, к которым относятся К. Манхейм и его школа, суть традиционализма понимают шире. Ему он представляется некой «тенденцией к сохранению старых образцов, вегетативных способов жизни, признаваемых всеобщими и универсальными»<sup>23</sup>. Подобная трактовка традиционализма, делая свой реверанс в сторону победившего либерализма, может быть вполне уместна, если, скажем, речь заходит о мировых религиях, принятых в качестве непреложных истин и социальных скреп государства.

Тут принятие другой веры (обычно одной из мировых религий), как это имело место почти во всех странах, обычно не выступает причиной нарушения принципов традиционализма. В данном случае происходит замена своей неправильной (ошибочной) традиции на правильную чужую. И те национальные традиции, которые не противоречили принятым догматам правильной веры, брались властью и обществом под защиту. Эта особенность традиционализма чётко проявилась на Руси, когда на смену своим языческим правилам жизни пришла православная вера как духовно-этические и организационно-политические стандарты правильной традиции другого общества. Поэтому данное направление христианства, известное по греческим

<sup>21</sup> *Пелипенко А.А.* Глобальный кризис и судьбы Запада. М.: Знание, 2014. С. 203, 219; *Он же.* Проклятие «русской матрицы» // Власть. 2014. № 2. С. 17, 19.

<sup>22</sup> *Прутков Козьма.* Соч. М.: Художественная литература, 1976. С. 120.

<sup>23</sup> *Манхейм К.* Консервативная мысль // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 15.

источникам как «кафолическое», на Руси стало именоваться «православием», то есть «правой, правильной» верой, спасительную силу которой надо охранять всем миром.

Именно на это за редким исключением был направлен русский консерватизм. Успешное развитие России доказало не только политическую жизнеспособность его ведущих идеологических направлений, но и показало пример вживания их в структуру национальной государственности. Поэтому сохраняющееся сейчас состояние системного кризиса славяно-православной цивилизации, созданное в ходе развала советской модели управления, требует увязать идущую модернизацию с национальным опытом государственного строительства, чтобы уберечь данную цивилизацию от развала как «наибольшей и самой реальной угрозы»<sup>24</sup>.

Однако стремление установить исторический мост с опорой на русский православный консерватизм между современной и прошлой Россией встречает серьёзные возражения тех, кто не желает видеть в ней возрождающегося конкурента своим цивилизационным интересам. Ведь только для славяно-православной цивилизации Россия является центром и опорой. Для всех остальных она только периферия, которую надо осваивать и подчинять своему влиянию. Сделать это можно путём подавления данной разновидности русского консерватизма на уровне не только власти и общества, но и в культурно-идеологической сфере.

Тут активную работу ведёт «либеральная миссия», включившая в свои ряды целый штат учёных «западников». Без всякого учёта ценностно-целевых установок, в рамках которых действуют все политические структуры власти, они предлагают смотреть на вечевые институты и Земские соборы как на «протолиберальные органы управления». При этом строительство России как великой державы ими объясняется участием только либерального элемента. Когда «дела в стране

шли совсем плохо, к власти подпускали либерально настроенных чиновников и интеллектуалов»<sup>25</sup>, спасающих положение, а потом отстраняемых неумелыми консерваторами. Стоит ли поле этого удивляться выводу историка из МГУ А.Л. Хорошкевич о том, что Северо-Восточная Русь в ту пору представляла собой «деспотическую, глубоко и демонстративно безнравственную форму государственности, убивающую всё самое лучшее и прогрессивное»<sup>26</sup>, или позиции В.К. Кантора из ВШЭ, взявшего на себя труд без всякой доказательной базы утверждать, что «к моменту воцарения Ивана Грозного Россия была страной разбойной. Разбой был в ней главным занятием всех слоёв общества»<sup>27</sup>.

Из этого делается вывод, что нам надо получить всё лучшее от прогрессивного Запада, почти победившего консерватизм. Но почему-то вместо всего лучшего он нам явно сулит строительство «глобального человекиника». Его возведение приведёт к обратному результату. Нас ждёт «история, которая по своей трагичности намного превзойдет все трагедии прошлого»<sup>28</sup>. Такая перспектива сознательного обделения России и её интересов либеральным лагерем привела некоторых западных аналитиков к противоположному выводу. Коль скоро «Россия получила совсем не то, что обещали» и её «перспективы на будущее мрачны»<sup>29</sup>, значит, в будущее ей надо идти с учётом своего опыта, способного бороться с политикой последовательного демонтажа России как великой державы. В сложившихся условиях освоение доктринальных основ русского консерватизма становится первоочередной задачей отечественной науки, обязанной восстановить разорванную связь времён и выдвинуть собственную общенациональную идею, учитывающую успешный опыт государственного строительства.

<sup>24</sup> Зорькин В.Д. Апология Вестфальской системы // Суверенная демократия в конституционно-правовом измерении: сб. ст. и материалов / сост. С.Е. Заславский. М.: Российская газета, 2007. С. 9.

<sup>25</sup> История и историческое сознание / под общ. ред. И.М. Клямкина. М.: Фонд «Либеральная миссия», 2012. С. 60, 219.

<sup>26</sup> Хорошкевич А.Л. Государство всея Руси // Родина. 1994. № 5.

<sup>27</sup> История и историческое сознание / под общ. ред. И.М. Клямкина. М., 2012. С. 54.

<sup>28</sup> Зиновьев А.А. Запад. М.: Алгоритм, 2007. С. 507.

<sup>29</sup> Стиглиц Дж. Глобализация: тревожные тенденции. М.: Мысль, 2003. С. 165.

Вот почему в качестве основной рабочей гипотезы данного исследования выступает предположение о том, что политическая история России не есть история её «болезни» или искажённое продолжение Европы, как о том пишет А.Л. Янов<sup>30</sup>. Искажённый хронической болезнью организм не способен развиваться и побеждать в исключительно тяжёлых условиях. Успешное самобытное развитие России есть следствие правильной реализации в первую очередь гуманистического потенциала идеологии русского православного консерватизма. Поэтому его надлежит рассматривать как резервуар нашей бытийственной энергии, с которой надо считаться и у которой следует учиться. Уже первая национальная модель консервативной российской государственности, длившаяся до конца XVII в., с самого начала шла иным путём, во многом отличным от Европы<sup>31</sup>. Она старалась взять из прошлого самое лучшее. Поставить его на службу человеку, чтобы помочь ему в первую очередь не жить, а быть лучше, сохраняя славянский принцип соборности как основу суверенной жизни православного государства. Это позволяет рассматривать почти весь русский консерватизм как комплекс учений противоборствующих политических сил, воздействующих на всю совокупность социально-политических отношений в целях укрепления власти, государства и общества в России.

При этом успех любого направления русского консерватизма зависит от степени его поддержки народом. Неразвитость диалога между властью и обществом способна только сдерживать положительные процессы. Автор исходит из того, что в центре внимания инновационного развития не должна находиться новая основа накопления общественного капитала доверия, позволяющего достигнуть широкомасштабных и динамичных изменений. Это может привести к созданию нежелательных форм управления, провоцирующих ускоренное разложение и гибель России.

<sup>30</sup> См.: Янов А.Л. Россия и Европа. 1462–1921: в 3 кн. Кн. первая. Европейское столетие России. 1480–1560. М.: Новый хронограф, 2008.

<sup>31</sup> См.: Михеев В.А. Российская государственность в контексте социально-политической мысли России // Власть. 2012. № 2.

В связи с этим выдвигается вторая гипотеза, согласно которой учёт означенных аспектов может стать важным инновационным фактором социально-политической жизни страны и нашей консолидации вокруг идеи «хранительства» с имманентно присущими ей типами, формами и методами обновления. Такая необходимость объясняется тем, что «хранительство» не просто вжилось в сознание граждан России. Оно стало уникальным явлением государственной жизни, восходящим к духовно-политическим учениям X–XVII вв.<sup>32</sup>

Данная особенность последовательно раскрывается в четырёх главах монографии, отражающих четыре этапа развития раннего русского православного консерватизма и его различных течений как надклассового достояния страны, вписанного в её духовную и материальную культуру. Кроме того, автором вскрыты и проанализированы иные направления русского консерватизма, включая то, что было ориентировано на протестантство, принятое на вооружение Петром I и завершившее слом эндогенно-экзогенной модели управления в пользу новых западных стандартов. Всего за период с конца X по конец XVII в. выделено до тринадцати типов русского консерватизма, так или иначе проявивших себя в жизни государства и общества.



<sup>32</sup> См.: Перевезенцев С.В., Шириняц А.А. Очерки истории русского хранительства. Ч. I. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2021.



## СТАНОВЛЕНИЕ РУССКОГО КОНСЕРВАТИЗМА И ФОРМИРОВАНИЕ ЕГО ПЕРВЫХ НАПРАВЛЕНИЙ С X в. ДО 1328 г.

Временные границы данного периода охватывают самый длительный промежуток времени в истории нашей страны. Он включает в себя несколько столетий, начиная с экзогенного типа организации социально-политической жизни славян и вплоть до 1328 г., когда «Князь Иванъ Даниловичъ, седе на великомъ княженіи»<sup>33</sup>, а Москва прочно утвердилась в качестве главного политического и духовного центра на северо-востоке Руси. К этому времени Русь уже 340 лет находилась в составе славяно-православной цивилизации и жила в рамках эндогенно-экзогенной модели организации власти и общества, положившей начало государственному типу русского консерватизма и его ранним направлениям, стремящимся перетянуть Русь в сферу влияния других цивилизационных полей.

Прежде чем перейти к теме принятия христианства и связанных с ним первых направлений русского консерватизма, бегло очертим специфику экзогенного типа славянской цивилизационной общности. Тысячелетнее господство языческих традиций у славян закрепило в их политической культуре принципы прямой демократии вечевого типа. Славянская община и вся система православной монархической соборности

на Руси стала проявлением сущностных черт эндогенного демократического уклада наших предков, вписанного в нормы восточнохристианского права. Этим в первую очередь объясняется их живучесть, тогда как Запад от них давно отошёл.

Если бы славяне до принятия христианства по своему образу жизни были тесно связаны с политической культурой романо-германских народов, то упадок вечевой демократии у славян должен был наступить уже в эпоху Великого переселения народов и закончиться созданием собственной версии Салической правды где-нибудь в VI–VII вв. Однако этого не произошло. Политические воззрения славян того времени отвергали любую мысль о концентрации решающих властных полномочий в руках наследственного монарха. Это объясняется тем, что славянами четко отстаивалась мысль, согласно которой не только отдельные народы и государства, но и племена имеют право жить по своим законам. Древнейшие известия на данный счет мы находим в ромейских документах VI в. Там сказано, что славяне «не управляются одним человеком, но издревле живут в народоправстве и от того у них выгодные и невыгодные дела ведутся сообща»<sup>34</sup>. Те же авторы указывают на склонность славян к прямой демократии и умалчивают о существовании у них какого-либо представительного органа власти.

Аналогичные сведения, отражающие специфику восточнославянского консерватизма, мы встречаем и в русских летописях: «Поляне и Древляне и Северо и Радимичи и Вятичи и Хорвати... имеяхуть бо обычая своя и законы отецъ своихъ и предания кождо своя норовъ»<sup>35</sup>. Правда, социальные свободы, порождённые такой формой правления, не вели общественную культуру славян к моральному совершенству. Ромейские и отечественные источники указывают на достаточно высокую степень безнравственности славян в бытовой и политической сферах. При этом археология и летописный материал обращают наше внимание на то, что авторитарные тенденции

<sup>33</sup> Полное собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). Т. I. М.: Языки славянской культуры, 1997. Стб. 530.

<sup>34</sup> См.: Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. 1 (I–VI вв.) / отв. ред. Л.А. Гиндин, Г.Г. Литаврин. М.: Восточная литература, 1994. С. 25, 32–35, 39–41.

<sup>35</sup> ПСРЛ. Т. II. М., 1997. Стб. 9–10.

в большей мере были присущи племени полян, на территории которых находился Киев. Этим фактором можно объяснить причину объединения славян вокруг этого города, постепенно ставшего политическим центром сначала жителей Поросья, а затем всей Руси. Второй причиной объединения следует считать более высокую требовательность полян к вопросам социальной нравственности и ответственности в системе властных отношениях<sup>36</sup>. Данное обстоятельство, несомненно, повлияло на характер законопослушности полян, так нужный для государственного строительства.

Появление варягов в середине IX в. не привело к разрушению традиционной для восточных славян «самобытной» модели консерватизма. Их общественное сознание продолжало сохранять свои политические принципы управления. Но поскольку у полян авторитаризм умел уживаться с вечевой системой власти, удивляться не приходится тому, что в 882 г. Олег перенёс столицу Руси из Новгорода в Киев. Будучи представителями западноевропейской политической культуры, находящейся под сильным влиянием германского компонента, варяги тяготели к сильной княжеской власти. Но ни одно восточнославянское племя кроме полян не могло дать их вождям даже относительной степени политического господства, на которую они рассчитывали. Тогда как сложившиеся у киевлян представления о власти давали возможность первым Рюриковичам не только удержаться на новой для них земле, но и утвердить на ней своё господство, характерное для их политической культуры.

Распространению принципов авторитарной власти в политической культуре Руси в IX–X вв. мешал не только консерватизм вечевых традиций соборности, но и сугубо национальная славянская религия. Она не делала человека рабом Божественной воли и даже разрешала ему выбирать себе небесных покровителей, точно так же как он выбирал себе военных вождей. Согласно исследовательским оценкам, существует «тесная связь между идеями и древними нормами частного права, между ритуалом, вытекающим из его верований, и политическими

учреждениями»<sup>37</sup>. Такая ритуальная особенность, подчёркивающая глубоко укоренившийся демократизм в отношениях между различными социальными группами, была подмечена Д. О. Шеппингом. Ссылаясь на древние источники, он указывал на преобладание у славян «преимущественно коллективных духов», а не кумиров. Он также обращает внимание на характерный для славян обряд «переряживания», доживший до Нового времени, когда в день зимнего солнцезаворота мужчины надевают сарафаны, а «господа прислуживают рабам своим». Тогда как в этой сфере «у полабов и поморян коллективы совершенно исчезают и вся религия сосредотачивается на некоторых главных объективных личностях Арконских и Ретрайских идолов»<sup>38</sup>.

В силу указанного обстоятельства представления славян о социальной свободе оказались тесно вплетены в характер их религиозных образов. Боги славян были лишены права диктовать свою волю людям. Они были как бы существами из параллельного мира и не более того. Они могли вредить, помогать, но не могли кардинально влиять на жизнь наших предков. Религия у славян не имела черт фатализма – неизбежного рока, требующего слепого поклонения высшим силам и тем, кто на земле следит за реализацией их воли, как это было характерно для галлов (кельтов), римлян, греков и германцев. Неслучайно ромеи, хорошо знавшие славян, отмечали, что судьбы, то есть «предопределения, они не знают и не признают того, что оно имеет какое-то значение для людей»<sup>39</sup>.

По этой причине у славян не сложился институт сильной жреческой власти, способной решающим образом влиять на жизнь племени. Отсутствие у князя реальной политической власти так же было следствием неразвитой авторитарной системы её организации среди славянских божеств. Каждое племя само решало тематические вопросы молитвенной процедуры и выбора потусторонних покровителей, которым стоит принести жертвы, а каких подвергнуть опале. Можно сказать,

<sup>37</sup> Куланж Ф. де. Гражданская община древнего мира. СПб.: Популярно-научная библиотека, 1906. С. 5–6.

<sup>38</sup> Шеппинг Д. О. Мифы славянского язычества. М.: ТЕРРА, 1997. С. 94, 147–149.

<sup>39</sup> Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. I (I–VI вв.). С. 183.

<sup>36</sup> См.: ПСРЛ. Т. II. Стб. 10.



что продуктом подобных религиозно-мифологических представлений стала вся организация социально-политической жизни, при которой славяне «не введуще закона Божиа, но творяху сами себе законъ»<sup>40</sup>.

Вот почему реальная власть тогда принадлежала народному вечу, решавшему наиболее важные вопросы всей социально-политической и духовной жизни племени или рода. С момента образования Руси с оглядкой на вече действовали древнерусские князья и дорожили его поддержкой. На местном уровне социальным оплотом вечевой демократии была сельскохозяйственная община. В северных районах она носила название печища, а в южных – дворища. Причём у всех славян, в том числе у восточных, социальная организация отличалась высокой степенью территориально-политической автономии каждого племени друг от друга. Демократизм религиозно-философского мировоззрения стал основой и коллективного землевладения, являвшегося главным видом хозяйственной деятельности славян. Дворище, используя общий инвентарь, всем миром обрабатывало землю и сообща пользовалось полученными продуктами. Таким образом, пока Владимир Святой не утвердил христианство в качестве государственной религии, Древняя Русь сохраняла свою обособленность от всех соседних цивилизаций как сугубо консервативное социально-политическое образование.

Как видим, прямая демократия у славян в качестве ключевого элемента их традиционной политической культуры закреплялась и поддерживалась их религиозным сознанием. Усиление авторитарной власти князя могло идти только в союзе с авторитарной религией, способной доказать, что данный тип перестройки системы управления и связанных с ним социальных отношений, носит более древний характер и угоден истинному Богу. То есть языческий консерватизм должен уступить место консерватизму другого цивилизационного поля, несущего в себе иные ценностно-целевые установки.

Мы знаем, что на статус государственной религии Руси претендовали православие, формирующийся католицизм, суннит-

ский ислам и иудаизм. Каждая из перечисленных конфессий оправдывала авторитаризм, обязывая подчиняться воле князя. Принятие православия усилило политическое размежевание Руси со всеми народами, не вставшими на путь восточного христианства. Чем же эта вера привлекла к себе власть и общество Руси, став визитной карточкой государственного типа русского консерватизма? Ответив на этот вопрос, мы поймём причину того, почему православная консервативная мысль долгое время старалась не только избегать новаций в области государственных преобразований, но и развивала в себе дух мессианства, никогда не позволяя смотреть на Русь как на периферию мирового культурного пространства. Ведь главная ценность этой религии виделась в максимальном отрешении от материального мира корысти и в умении довольствоваться тем, что имеешь.

В иудейской стране не давали широких социальных свобод для лиц иных религиозных конфессий<sup>41</sup>. Мусульмане и христиане смотрели на иудеев как на людей, предавших нравственный закон ради материальной наживы и потому отвергнутых Богом и в наказание рассеянных по другим странам, где всегда занимали второстепенное положение. Согласно летописи, Владимир на предложение принять иудаизм дал такой ответ: «...како вы инех оучители сами отвержени от Бога и расточени аще бы Бог любилъ васъ и законъ вашъ то не бысте расточени по чюжимъ землямъ еда намъ то же мыслите прияти»<sup>42</sup>.

Ислам и его социально-политическая культура вроде бы открывали двери всем людям к Богу и не мешали созданию национальных правительств. Однако мусульмане проигрывали христианам спор о нравственности. Призывая к спасению души, ислам тешил плоть, разрешая многожёнство, оправдывая роскошь и торговлю. В течение восьми месяцев в году мужчина имел разрешённое Кораном право вести войну и производить грабёж<sup>43</sup>. Вместе с тем 31-й аят из 9-й Суры (Покаяние) призывал

<sup>41</sup> См.: Гумилёв Л.Н. Открытие Хазарии. М.: Айрис-пресс, 2002. С. 287–308.

<sup>42</sup> ПСРЛ. Т. I. Стб. 86.

<sup>43</sup> Коран. Сура 2, аят 156–189; Сура 4, аят 76–78; Сура 9, аят 29.

<sup>40</sup> ПСРЛ. Т. II. Стб. 10.

отвернуться не только от «книжников», но и от монахов, взятых христианами «за господ себе вместо Аллаха». Всё это привело к отказу ислама от института высокой духовности в лице монашества. Аскетизм остался почти чужд ему. Значит, гуманистические принципы ислама не могли оказывать того влияния на власть, которое оказывали принципы христианства.

Сложнее понять причины неприятия католической веры. Ведь к концу X в. христианская церковь формально всё ещё оставалась единой. Казалось, надо идти в сторону поднимающегося Запада, а не загнивающей Ромейской державы, оставшейся почти единственной представительницей православного мира. По мнению Е. Т. Гайдара, разделившего точку зрения Г. Г. Шпета<sup>44</sup> и его современного поклонника и эпигона В. К. Кантора, «Россия оказалась культурно, религиозно, политически и идеологически отделившейся от того центра инноваций, которым во всё большей степени становилась Западная Европа... Следствие – нарастающее ограничение культурного обмена, возможностей заимствования нововведений, подозрительность, изоляционизм»<sup>45</sup>.

Е. Т. Гайдар со свойственной всем либералам слепотой, не позволяющей разглядеть все плюсы и минусы цивилизационного многообразия, не увидел главное отличие между восточным и западным христианством, проходящее по линии формального и реального служения Богу. Католичество упрощённо решало вопрос спасения души и потому в глазах православия повторяло предательский путь иудеев. Ведь «западный человек понимает спасение как воздаяние за добрые дела... Спасение “зарабатывается” им путем добродетельного труда и тем самым выкупается собственный грех. <...> И только в православии спасение осмысливается как внутреннее перерождение человека, его преображение духовное...»<sup>46</sup>.

Поэтому православный консерватизм уводил светскую власть от союза с рынком и укреплял её союз с Церковью. При этом он вовсе не был противником цивилизационной многополярности мира, как это было характерно для иудаизма, ислама и католичества. Считалось, что добро нельзя навязать извне силой. К добру надо идти только самостоятельно, и тот народ, который не дошёл до него, может оставаться на своём уровне духовного развития. Ведь «истинно христианское добро скромно, так сказать – стыдливо... люди творят добро и молчат о нём»<sup>47</sup>.

Зато консерватизм западного христианства, имея слабость к индивидуализму и материальному приобретательству, в последующем вырождается в протестантизм, а он даст свои плоды в виде просветительских и атеистических учений. Их эгоистичным содержанием сегодня наполнены головы детей новой России. Поэтому они могут легко войти в западный мир и вписаться в его культуру. Ведь от них ничего не требуется в плане духовного роста, поскольку идёт постепенное нивелирование социальных потребностей до уровня животного интереса к жизни. «Раскройте, – пишет С. Цвейг, – любую книгу из 50 000 книг, ежегодно издаваемых в Европе. О чём они? О счастье. <...> И если мы оглянемся вокруг, на улицах, в лавках, в низких комнатах и светлых залах – чего там хотят люди? – Быть счастливыми, довольными, богатыми, могущественными. Кто из героев Достоевского стремится к этому? – Никто. Ни один»<sup>48</sup>. Почему? Потому, что для Ф. М. Достоевского, как человека принадлежащего к православному направлению русского консерватизма, тяга к материальному приобретательству или карьерному росту, ставшая целью жизни, глубоко порочна<sup>49</sup>.

Ведь в контексте православного консерватизма подобные устремления демонстрируют свободу «для греха». Если свобода даётся для греха, тогда она оправдывает любые формы

<sup>44</sup> См.: Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. Ч. 1. М.: Российская политическая энциклопедия, 2008.

<sup>45</sup> Гайдар Е. Т. Долгое время. Россия в мире: очерки экономической истории. М.: Дело, 2005. С. 264.

<sup>46</sup> Дунаев М. М. Православие и русская литература. Ч. 1. М.: Христианская литература, 1996. С. 5–6.

<sup>47</sup> Никон (Рождественский), митрополит. Православие и грядущие судьбы России. М.: Ин-т русской цивилизации, 2013. С. 285.

<sup>48</sup> Цит. по: Линьков В., Саакянц А. Лев Толстой. М.: Русский язык, 1979. С. 13.

<sup>49</sup> См.: Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997. С. 117–120.

личного, общественного или политического насилия, вычёркивая нравственность как юридическую категорию. Если свобода дана «от греха» для спасения нашей души, тогда мы будем реализовывать и развивать в себе нравственные качества, стараясь быть лучше и «плакаться» в первую очередь о своих недостатках. Неслучайно политические и правовые доктрины коммунизма и либерализма избавили себя от категории греха как одной из нравственных основ своей политической культуры<sup>50</sup>.

Иудейский, исламский и христианский консерватизм, наоборот, главную социальную задачу власти сводили к помощи человеку в спасении его души. Ставка на «диктатуру совести» здесь была обязательна. Все ресурсы власти, работа социальных и политических институтов были подчинены только этому. Насколько они хорошо работали – это уже другой вопрос. Но поскольку с данной задачей лучше всего справлялось православие, оно и было выбрано Владимиром в качестве государственной религии Руси, а консерватизм православия стал фундаментом всех властных, общественных и личных отношений в стране.

Решение главной задачи о спасении души в православии увязывалось с соблюдением канонов традиционной ромейской политической культуры. Считалось, что радикализм в новациях тут безнравственен. Ведь новатор должен поставить своё мнение выше мнения святых Вселенских соборов, утвердивших принципы управления и общежития граждан. Это рассматривалось не просто как появление индивидуализма, а как бунт против нравственных основ общества, родственной сатанизму. Вспомним, что история всех новаций в общественно-политической и религиозной мысли Запада и его постоянно меняющаяся система ценностно-целевых установок были восстанием против решений Вселенских соборов.

Сегодня принято делить исторические эпохи на премодерн, модерн и постмодерн, забывая, что впервые термин «модерн» вошёл в идеологический обиход именно в IV в., когда в 325 г. открылся Первый Вселенский собор, возвестивший о строи-

тельстве принципиально иной социально-политической системы. Государство, принявшее христианскую веру, согласно славянскому просветителю св. Константину, – это государство нового (*moderne*) типа, ибо оно теперь государство «Христово». Оно возрождает союз человека с Богом не только в рамках церковных, но и в пределах политических границ, беря под защиту светской власти всех, кто хочет спасти свою душу. Как это было когда-то в Древнем Израиле. На этом основании в общественном сознании Древней Руси возникло и закрепилось понятие «Святой» или «Белой» Руси – страны, сделавшей добровольный выбор не в пользу мирских слабостей, но в пользу духовного перерождения (обожения).

Подтверждением этому служит «Устав Владимира», составленный в конце X в. В нём социально-политическое устройство страны опиралось на принцип разделения властей, представленных неразрывным союзом «премудрой двоицы» в лице «священства» и «царства». Данный принцип был утверждён решениями Пятого Вселенского собора в 553 г. и закреплён во II и III Титулах «Эпанагоги». Этим предусматривалось разграничение социальных полномочий и контроль властей друг за другом. Владимир также согласился следовать нормам ромейского права. Тем самым было пресечено на Руси движение власти в сторону неограниченной монархии, тогда как Запад уже «заразился» подобной болезнью, идя от абсолютизации власти римских пап к абсолютизации власти светских правителей. Текст «Устава» гласил, что он составлен на основе «первых царских (Ромейских) и Вселенских семи святых соборов». «Устав» запрещал светским властям «судить суды церковные». Церкви передавалось право судить дела веры, морали, вопросы семьи и брака, торговых мер и весов. Чётко определялись социальные группы, подлежащие юрисдикции духовной власти: церковники, врачи, паломники, инвалиды и отпущенные рабы<sup>51</sup>.

В этом же документе была оформлена и первая доктринальная установка русского православного консерватизма.

<sup>50</sup> См.: Кирилл (Гундяев), митрополит. Вызовы современной цивилизации. Как отвечает на них православная церковь? М.: Даниловский благовестник, 2002. С. 41–43.

<sup>51</sup> См.: Устав св. Владимира // Алексей (Николин), священник. Церковь и государство. М.: Сретенский монастырь, 1997. С. 294–296.

Она гласила: «Кто преступить сии правила, яко же есмы управили по святых отец правилом и пьрвых царев управлению... да будут прокляти в сии век и в будущи семию зборов святых отец вселеньских»<sup>52</sup>. Это значило, что любое движение светской или духовной власти в сторону изменения главных основ социально-политической организации государства и общества следует рассматривать как измену Господу Богу и тому союзу с Ним, который был заключён Владимиром в 988 г. Неслучайно в этом документе подчеркивалось, что князь принял «святое крещение от грецьского царя и от Фотия патриарха», составив сей документ «с княгинею Анною», по «первых царей уряжению и по вселенских семи святых зборов великих святитель»<sup>53</sup>.

Логическим продолжением «Устава» стал «Устав князя Ярослава о церковных судах», составленный по согласованию с митрополитом Иларионом в начале 50-х гг. XI в.<sup>54</sup> Сюда же можно отнести «Правду Ярославичей», неоднократно редактируемую «священством» в сторону усиления принципов православных норм управления.

Наряду с правовой литературой в XI–XIII вв. создавались церковно-политические произведения светского и духовного характера, по-своему дополняющие смысл русского православного консерватизма. Их авторы учили граждан принципам высокой социальной нравственности, без которых православие существовать не может. Отсюда идёт название сочинений подобного рода – «поучительная литература». Древнейшим памятником такой литературы считается «Поучение к братии» новгородского епископа Луки Жидяты, составленное им в 30-е гг. XI в. Лука звал правителей и подданных «любовь иметь ко всякому человеку, не воздавать злом за зло». По мнению этого епископа, человек не должен жить своим несовершенным умом. Судить надо по правде и быть,

прежде всего, рабом Бога. «Бога бойтесь, а князя чтите»<sup>55</sup>, – призывал автор.

Ярким произведением той поры стало «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона, написанное в 40-е гг. XI в. Вслед за Лукой автор доносит до читателя важность нравственных принципов, утвердившихся со времён Иисуса Христа и ставших традиционной нормой поведения для власти и общества. Примером отхода от нравственности у него выступают израильяне, отказавшиеся следовать гуманистическим требованиям Христа, к которым Он пришёл с проповедью о милосердии. Понятие принципа «Закона» у Илариона противопоставляется идее «Благодати». Поскольку, согласно этому митрополиту, власть создаёт «Закон» для себя, в своё оправдание, то она и действует на его основе, сообразуясь с интересами собственной выгоды. Идея же «Благодати» является синонимом истины. В её основе находятся нравственные постулаты Нового Завета, позволяющие понять, что равными на земле все быть не могут. Мы не равны по степени понимания и делания добра. Для это выделена особая категория людей, облечённых властными полномочиями. Главная функция их деятельности сводится к защите добра, то есть «Благодати».

Объясняя причину отказа Владимира следовать правилам иудейского консерватизма, Иларион писал: «Иудеи соделывали своё оправдание в мерцании свечи Закона, христиане же созидают своё спасение в сиянии солнца Благодати. В иудействе тем самым – оправдание, а в христианстве – спасение. И оправдание – в сем мире, а спасение в будущем, поэтому иудеи услаждаются земным, христиане же небесным»<sup>56</sup>. Поскольку Израиль потерял значение духовно-нравственного центра, то, по мысли митрополита, им должен стать Константинополь. Обращаясь к 3-й главе «Откровения» Иоанна Богослова, Иларион видит в этом городе «Новый Иерусалим», а мы видим объяснение

<sup>52</sup> Устав святого князя Володимира, крестившаго Русьскую землю, о церковных судах // Российское законодательство X–XX веков. Т. 1. С. 147–148.

<sup>53</sup> Там же. С. 148.

<sup>54</sup> Шапов Я.Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв. М.: Наука, 1972. С. 301–302.

<sup>55</sup> Поучение новгородского епископа Луки Жидяты // Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. II. М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1995. С. 540.

<sup>56</sup> Памятники литературы Древней Руси (далее – ПЛДР). Вып. 12. М.: Художественная литература, 1994. С. 600–612.

геополитической ориентации Руси на Ромейское царство и его принципы православного консерватизма и морали.

Идея приоритета моральных ценностей в социальной культуре власти и общества была увязана с формированием института соборности. Данная форма политического управления положительно оценивалась Владимиром Мономахом и нашла отражение в его «Поучении», написанном в начале XII в., когда он уже стал великим князем. Ориентируясь на соборные положения, Владимир призывал к диктатуре нравственности, то есть направлял своих преемников к свободе от греха, без которой душу спасти никому не удастся. Здесь он от своего имени передаёт слова апостола Павла, адресованные к римлянам в главе 12, и к Тимофею, содержащиеся в 5-й главе Первого послания. Научитесь, писал Мономах, «очам управлению, языка воздержанию, ума смирению, тела подчинению, гнева подавлению, имей помыслы чистые. Лишаемый – не мсти, ненавидимый – люби, гонимый – терпи, хулимый – молчи, умертви грех»<sup>57</sup>.

Если говорить о том, почему принцип соборности, нашедший широкое отражение в памятниках отечественной религиозно-политической и правовой мысли, был так важен для становления русского православного консерватизма, то ответ надо искать не только в демократизме славянского уклада жизни, но и в требованиях Церкви, предъявляемых ею к самой системе государственного управления. Законопослушность – один из важнейших её постулатов. Слушать закон Церкви обязан каждый христианин. Утвердившаяся с IV в. практика созыва Вселенских соборов, на которых высшие представители светской и духовной власти принимали решения по всем значимым вопросам социальной жизни, была постепенно отвергнута папами. На Западе соборность как важный элемент управления начинает отмирать уже с IX в., а в 1460 г. папа Пий II вовсе запретит всякую апелляцию к Вселенским соборам. В православных странах, наоборот, принцип соборности будет противопоставлен принципу тирании, то есть абсолют-

зации власти в руках отдельного человека. Согласно константинопольскому патриарху Николаю Мистику, жившему в X в., «такая форма власти, высокомерная и насильственная, ненавистна Богу и людям»<sup>58</sup>.

В 1054 г. властные и богословские вопросы привели духовных лидеров «ветхого» и «Нового Рима» к окончательному разрыву. Измена западных христиан установкам первых Вселенских соборов, под которыми стояли подписи представителей Римской курии, болью отозвалась на Руси. Антагонизм особенно возрос, когда стало ясно, что Рим будет навязывать свою волю восточному христианству любыми способами вплоть до военной агрессии.

Такой поворот в международных отношениях призвал встать на защиту истинной веры и утвердил в русском православном консерватизме принцип «железного занавеса», с большим трудом опущенного Русью. Тысячелетнее противостояние Западу на уровне государственных интересов, сломленное реформами М.С. Горбачёва, позволяет рассматривать историю «железного занавеса» в узком и широком смысле. Первый смысл связан с эпохой холодной войны, начавшейся сразу после окончания интервенции Антанты в Россию, но доктринально оформленной только в 1946–1948 гг. Второй включает в себя всю долгую историю защиты нашей страны от посягательств Запада. Её истоки своими корнями уходят в то время, когда Рюриковичи в осмыслении ценностно-целевых установок христианства приняли сторону «Нового Рима», постепенно сделав Русь «озаренною светом Россией»<sup>59</sup>. Поэтому, игнорируя историю становления принципа «железного занавеса», создавшего концептуальные основы неприятия романо-германской цивилизации как носителя зла, нельзя понять сущность русского православного консерватизма и его полное расхождение с декларативным консерватизмом действующей российской власти.

<sup>58</sup> Цит. по: *Медведев И.П.* Правовая культура Византийской империи. СПб.: Алетея, 2001. С. 24.

<sup>59</sup> ПЛДР. Вып. 7. М., 1985. С. 225.

<sup>57</sup> ПЛДР. Вып. 1. М., 1978. С. 393, 395, 399, 401, 411.

Начало противостояния Западу, как и желания Руси отгородиться от него, надо отнести ко времени её крещения в 988 г. Именно тогда был сделан главный поворот к разрыву с молодым романо-германским религиозно-политическим полем, так как в ходе «испытания вер» основная часть варяжской элиты, владевшая Киевом, склонилась в пользу «Нового Рима». Когда Владимир, видимо, уже определившись со своим отношением к иудаизму и исламу, решал вопрос о том, к какому из двух направлений христианства примкнуть, главным конкурентом Ромейского царства выступала Священная Римская империя, возглавлявшая на тот момент обширное сообщество из стран, ориентированных на престол святого Петра. Оно охватывало территорию Европы от Скандинавии до Италии и от Ирландии до Венгрии. В то же время независимый православный мир, если не считать пришедшего в упадок Западно-Болгарского царства и нескольких мелких княжеств Грузии, съёжился до размеров державы ромеев. Поэтому с точки зрения геополитической выгоды Русь должна была отдать предпочтение западному христианству.

Но Владимир подчиняет страну духовной власти вселенского патриарха. Произведённое по инициативе князя сравнение божественной силы религий показало нравственную слабость западного христианства. Римские первосвященники, поправ принцип соборности как один из символов веры, решили поступить подобно пророку Мухаммеду. Они узурпировали всю полноту высшей светской и духовной власти в своих руках, сославшись на подложный «Константинов дар». Созданный под их диктовку, он давал папам «власть и почёт, равные императорским... и главенство над всеми христианскими церквами»<sup>60</sup>.

Кроме того, престол святого Петра, стремясь увеличить число своих «церковных чад», стал подстраиваться под стереотипы и ценности язычников, спровоцировав на Западе движение к доминированию материальных благ над духовными. На месте подлинного христианства в варварских королевствах с VIII в. стала утверждаться далёкая от аскетизма его внешняя

противоположность. Поэтому принимать сторону успешно, но ушедшего от высокой духовности Запада Владимир Святой не стал. Он понял, что путь сближения с романо-германским миром, возможно, приведёт Русь к материальному обогащению, позволит расширить границы и укрепит её международное положение, но не поможет людям спасти свои души. Понимание правильности сделанного князем Владимиром выбора породило в русском православном консерватизме взгляд на Запад как на «немой» мир (мир немцев).

Этому отношению в немалой степени содействовали экспансионистские устремления высших светских и духовных властей Западной Европы. Они особенно возросли, когда Оттон III Саксонский, прозванный *Mirabilia mundi* (Чудом мира), главной идеей своей внешней политики объявил «*renovation imperium Romanorum*» (обновление империи римлян). Утвердившись в Вечном городе, он решил сделать его столицей мировой державы. Осуществление этого плана дало начало другому грандиозному проекту. Он был связан с расширением территории Священной Римской империи на восток, в земли язычников и тех, кто держался «греческой веры». Активное участие норманнов-папистов в разжигании княжеских междоусобиц и вторжение польской рати при поддержке германских и венгерских сил на земли Руси, включая захват ими Киева в 1018 г., были звеньями одной политической цепи. Таким образом, тема «хранительства» православия у нас тесно слилась с борьбой за независимость.

Главные положения подобных настроений были сформулированы в целом ряде сочинений, ставших одной из основ государственной идеологии Древней Руси. Их общий смысл сводился к трактовке Запада как некоего центра греховной жизни, опираясь на который, Сатана пытается соблазнить остальные народы и увести их от союза с Богом. Наиболее активно в этом направлении действовала «печерская братия», имевшая самые тесные связи с монастырями Афона.

Тут уместно вспомнить наставление Феодосия Печерского, обращённое к князю Изяславу. Оно получило характерное

<sup>60</sup> Лозинский С.Г. История папства. М.: Правда, 1986. С. 57.

название, отвечающее духу идущей идеологической борьбы, – «Слово о вере христианской и о латинской». Стараясь быть убедительным, Феодосий решил выстроить логику текста так, чтобы идея отчуждения Руси от Запада не основывалась на го-лом формализме неприятия чужого мира только потому, что он другой. Ему хотелось «раскрыть глаза» своему князю на нравст-венную скудость католичества. Эта слабость заставляет латинян искать пути и лазейки к подрыву нравственности у нас, то есть сделать духовную ущербность нормой жизни русской власти и русского народа. Говоря современным слогом, политика «от-крытых дверей» и толерантности, подавляющая ксенофобию как защитную реакцию на зло, выставилась губительным за-блуждением, убивающим духовный рост нашей страны.

Опираясь на слова апостола Павла, требующего «не внимать Иудейским басням и постановлениям людей, отвращающихся от истины»<sup>61</sup>, Феодосий призвал всех, кто в «правоверней ве-ре рожден», «вере латынстей не прилучайтесь, ни обычая их держати... и всякого ученья их бегати, и норова их гнушати, ни брататися, ни поклонитися, ни целовати, ни с ними из еди-ного судна ясти, ни пити, ни брашна их приимати». Ведь, со-грешая, эти люди «не от Бога просят прощения, но прощают попове их на дару. А попове их не женятся законною женитвою, но с робами дети добывают... а наложницы держать и на воину ходят... ..Имя же не нарицают святого, но как прозовуть ро-дители, в то имя крестять. А глаголють Духа Святого исходяща от Отца и от Сына», тогда как православие учит о исхождении Святого Духа только от Бога Отца, единственного творца все-го сущего. Из-за чего, рассуждает далее Феодосий, «многа зла дела суть у них, развращенная погибель полна вера их. Его же ни жидове творят, то они творят»<sup>62</sup>.

Выдвинутая и обоснованная им теория «железного занавеса» не призывала к полной изоляции страны и негативно-му отношению к иноверцам, в ней проживающим. Добрые де-

<sup>61</sup> Послание к Титу святого апостола Павла. 1:14.

<sup>62</sup> Слово святого Феодосия, игумена Печерьского монастыря, о вере крестьянской и о латынской // Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. II. С. 551–552.

яния православный человек должен распространять и на них: «...милостынею милуи не токмо своя веры, но и чужия. Аще ли видиши нага, или голодна... аще ли ти будет жидовин, или сара-цин, или болгарин, или еретик, или латинянин, или ото всех по-ганых – всякого помилуй и от беды избави». Но если эти люди, пользуясь нашей к ним добротой, начнут отлучать русских людей от православия, надлежит оставить мирное воззрение на них и встать на защиту правой веры. Эта принципиальная позиция должна проявляться и в том случае, когда заезжие на Русь будут говорить, что Бог дал разным народам разные вероучения. Таким лукавым господам следует отвечать так: «...ты кривоверен, мни-ши Бога двоevera... Писание глаголетъ: Един Бог, едина вера...»<sup>63</sup>.

Позиция Феодосия была целиком поддержана духовной властью Руси, в основе своей представлявшей греческий епи-скопат. Мнение иерархов Церкви было изложено в «Стязании с латиною» митрополита Георгия. Он стал непосредственным свидетелем того, как через идеологическую обработку стар-ших князей Запад старался навязать Руси свою концепцию христианства и свою политическую волю, норовя максима-льно ослабить её закрытость. Именно отсутствие по вине высшей светской власти идеологического противоядия способствовало распространению прокатолических настроений в кругах ря-довых граждан, а не только знати, «занеже исполнилась и на-ша земля злыя тоя веры». Для её обличения он раскрыл свыше 70 главных вин западного христианства перед людьми и Богом. Он подчёркивал, что нашествие варваров на западные владе-ния Рима остановило там процесс духовного развития и «по ма-ле времени старии мужи правовернии, иже храняху и дорожа-ху закон Христов, и святых апостол, и святых отец, отъидоша. По умертвии же тех молоди, неутверждении... впадоша в вины различны многы, отречены от Божественнаго закона и похуле-ны, и тех ради вин в жидовство явлене впадоша»<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> Слово святого Феодосия, игумена Печерьского монастыря, о вере крестьянской и о латынской // Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. II. С. 551–552.

<sup>64</sup> Георгия, митрополита Киевского, стязанье с латиною, вин числом 70 // Там же. С. 558.

По мысли Григория, развившаяся на этой почве нравственная скудость западных христиан привела их к отрицанию учения Великого «Василия и Григория Богословца и Златоуста (Иоанна), ни ученья их, имеють, высоти ради их, и жестокаго ради труднаго житья их, и добровольнаго». Не узаконили на Западе и правил Никейского собора, утвержденных 318 святыми отцами «и всех купно семи святых и Вселенских Соборех иже веру утвердиша и вси уставы». Тем самым Запад «осквернил храм Божий». Но как писал апостол Павел, «аще кто осквернит храм Божий, осквернит того Бог» – такой вывод сделал митрополит. Вот почему движение Руси в сторону сближения с «ветхим Римом», ломающее «железный занавес», надо понимать как уход от подлинной веры. «Понеже Великий Константин от Христа приим царство, и вера Крестьянская нача оттоле более расти и простиратися всюду и преложиша Римское царство ветхаго Рима в Константин град». С ним связана работа и первых Вселенских соборов, на которых присутствовали представители всего христианского мира. И было на тех соборах «единство и совокупленье с собою имяху святыя Церкви, то же глаголюще, то же мысляще»<sup>65</sup>.

Эта установка сохранила свою значимость в «Повести временных лет», к которой приложили руку ученики Феодосия. Здесь важно то, что никто из авторов не поддержал идею сближения с Западом и не признал католичество христианским учением. Тем самым «Повесть» заложила основы единой национальной идеи, в основу которой была положена только православная вера. Её значимыми признаками помимо богословских атрибутов выступали соборность, княжеское и вечевое правление как своеобразный синтез развития трех основных тенденций в политической жизни Руси (аристократической, монархической и демократической)<sup>66</sup>.

В XIII в. тема неприятия католического Запада, пошедшего по пути иудеев и предавшего союз с Богом ради материаль-

ных выгод, попала на страницы поучительной и житийной литературы. Самым ярким памятником этого жанра, демонстрирующим позицию Руси, стало «Житие святого князя Александра», составленное «самовидцемъ есмь възраста его». Стоит отметить, что и в этих текстах католичество не рассматривалось как христианство. Оно подавалось в качестве сознательного ухода от союза с Богом в сторону языческих или иудейских пороков, то есть предательства союза с Царём Небесным, повлекшего за собой отступление от правил семи Вселенских соборов. Причём в «Житии» немцы фигурируют как «Римляны», для которых вся цель военных походов на Русь сводилась к одному: «укоримъ словеньскыи языкъ ниже себе»<sup>67</sup>. Подобного отношения к себе со стороны восточных народов, надо полагать, на Руси не знали. У нас нет ни одного литературного памятника, где бы указывалось на желание какого-либо восточного народа или государства поставить славян «ниже себе».

В силу такой идеологической установки расхожее у славян понятие «немцы» (немые), применяемое к тем, кто не понимал их язык<sup>68</sup>, в русском православном консерватизме изменило свое смысловое содержание, перейдя из культурно-речевой сферы в религиозно-политическую. «Немцами» стали именовать тех, кто перестал слышать и понимать язык Бога, разучившись общаться с Ним при помощи правильной молитвы и настроая своих мыслей. В документах Древней Руси вплоть до конца XV в. авторы говорят о свейских, англянских, фряжских, гишпанских, франкских немцах, немцах из Рима и даже об «украинах Немецких»<sup>69</sup>. В подавляющем большинстве случаев это относилось к тем, кто составлял этническую основу «Священной Римской империи», которой управлял «цесарь немечьскыи», и потому рассматриваемый у нас как главный враг, главный носитель зла и отступник от Бога. Надо полагать, в сходном ключе этот термин фигурирует и применительно

<sup>65</sup> Слово святого Феодосия, игумена Печерьскаго монастыря, о вере крестьянской и о латыньской // Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. II. С. 558, 560.

<sup>66</sup> См.: ПСРЛ. Т. I. Стб. 13.

<sup>67</sup> ПСРЛ. Т. III. М., 2000. С. 293, 295.

<sup>68</sup> *Тарабейкина Е.К.* Восточные славяне в древности: расселение, хозяйство, религиозные верования // Научный аспект. 2015. № 4–1. С. 81–86.

<sup>69</sup> ПСРЛ. Т. XXII. М., 2005. С. 227, 535.



к представителям римского папы («немцы... от папежа», «от рима немцы»)<sup>70</sup>, указывая на духовного вождя католичества как инициатора «развращения» христианской веры.

Вместе с тем у этого крыла русских консерваторов можно наблюдать отсутствие схожего неприятия по отношению к язычникам и мусульманским народам, речь которых вообще не имела ничего общего с языком славян, а вера противоречила базовым христианским установкам. Судя по всему, свою роль здесь сыграла сама идеология православной церкви. Она осудила политику Запада, ведущую к созданию мировой державы во главе с «ветхим Римом», несмотря на то, что он при Константине Великом утратил своё политическое и духовное первенство. Все права на лидерство были переданы «Новому Риму» (Константинополю), на территории которого начиная с 381 г. заседали почти все Вселенские соборы, утвердившие основы христианской веры, постоянно нарушаемые по инициативе римских пап и союзных им западных императоров.

Кроме того, духовная власть Руси видела в отступлении от принятых норм веры большой грех, нежели в нормах языческой или исламской религии, ещё не поднявшихся на соответствующий пик духовно-нравственного восхождения и потому сохраняющих для своих людей путь к совершенствованию и подлинному единению с Богом. Надеясь на эту перспективу духовно-нравственного роста Азии, на землях которой был оформлен первый союз человека с Господом и явился Иисус Христос, наша православная Церковь провела качественное разграничение между двумя мирами, в тесном соседстве с которыми тогда оказалась Русь: «...насади Бог рай на востоце, а на западе муку уготова... <...> ...а муки ныне суть на запади»<sup>71</sup>.

Желание противостоять романо-германской цивилизации ориентировало русский православный консерватизм на сближение со славянским миром, уже сориентировавшим себя на Константинополь. Идеологическая установка князя

<sup>70</sup> ПСРЛ. Т. I. Стб. 85.

<sup>71</sup> ПСРЛ. Т. VII. М., 2001. С. 213.

сразу стала сказываться и на внешней политике Киева, нацеленной на дружбу в первую очередь с православным миром. Используя династические связи, Владимир Святой породнился не только с царями болгар и домом василевса ромеев, но и с князьями Польши и Чехии. Владения их входили в состав православной Моравской епископии, которую, надо полагать, русский князь надеялся спасти от полного растворения в латинской церкви.

Главными представителями этой линии русского консерватизма в начале XI в., помимо лидеров духовной власти, были Борис и Глеб – сыновья ромейской принцессы Анны<sup>72</sup>.



Смерть Владимира Святого в 1015 г. показала, что на Руси помимо восточной (православной) ориентации русского консерватизма во властных кругах сильные позиции занимают сторонники сближения с «латиною». Святополк, сев на княжеский стол, снова сошёлся с западными христианами Польши и Венгрии. Тот же путь избрал Ярослав Мудрый, но он больше тяготел к союзу со Священной Римской империей и странами Скандинавии, которые были меньше подвержены ромейскому влиянию, чем Италия. Никто из них не ориентировал себя на дружбу с Константинополем. Можно предположить, что подготовка похода Владимира на Ярослава в 1015 г. была продиктована в первую очередь религиозно-политическими расхождениями отца и сына. Иначе как объяснить отказ Ярослава платить дань в Киев, последовавший вскоре после нападения западных христиан на Русь? Более того, Ярослав, «приведе Варягы»<sup>73</sup> из-за моря, поставил отца под двойной удар. И если Владимир Святой в этой тяжелейшей ситуации решил дать отпор Ярославу, значит он считал его наиболее опасным врагом православию.

<sup>72</sup> Соловьёв С.М. Соч. Кн. I. М.: Мысль, 1988. С. 195.

<sup>73</sup> ПСРЛ. Т. I. Стб. 130.



**ЯРОСЛАВ МУДРЫЙ**  
978–1054

*(реконструкция по черепу князя,  
выполненная М.М. Герасимовым)*

Начавшаяся междоусобная брань, растянувшаяся на двадцать с лишним лет, была не просто феодальной борьбой за политическое лидерство. Это была борьба двух русских консервативных лагерей, державшихся православной и католической ориентации. В этой борьбе, как известно, верх одержал Ярослав, но единоличным правителем он сделался только в 1036 г. Прямым следствием его прозападных настроений стали изменения во внешней и внутренней политике. Доказательством тому служат широкие брачные союзы Ярослава с королевскими домами Швеции, Франции, Норвегии, Венгрии, Польши и Германии. Ярослава Мудрого, как и Петра Великого, православные династии не интересовали.

Прозападный дух государственной доктрины стал основой всех главных действий Ярослава. Сначала это привело к войне с ромеями. Против них в 1043 г. был направлен Владимир Новгородский, но в 1046 г. война закончилась поражением Ярослава Мудрого и подписанием мирного договора. Его статьи не сохранились. Возможно, царский двор, пользуясь победой, постарался восстановить пошатнувшееся влияние православия на Руси. Неслучайно под покровительство этого двора попал пятый сын Ярослава – Всеволод. Его женили на дочери Константина Мономаха. От этого брака в 1053 г. родился Владимир Мономах. После долгих колебаний он пойдёт за отцом и встанет на сторону государственной доктрины Владимира Святого, сделав русский православный консерватизм официальной идеологией власти. С тех пор Русь уже никогда не будет выступать против Ромейского царства, отправляя его автократорам и иерархам богатую «милотыню» вплоть до середины XV в.

Однако печальное завершение вооружённого конфликта не привело Ярослава к перемене его идеологических установок. В 1051 г. он решил нарушить 28-е правило Четвёртого Вселенского собора, давшее патриарху Константинополя право рукополагать митрополитов для «народов, получивших оседлость в Азиатской, Понтийской (к северу от Чёрного моря) и Фракийской областях»<sup>74</sup>. Князь самовольно поставил епископа в Новгород и митрополита в Киев. Этим был нанесён первый большой удар по авторитету ромейской духовной власти на Руси, а сама духовная власть у нас в первый раз попала в зависимое положение от главы государства. Интересно, что враждебная политика Ярослава в отношении Ромейского царства и «греческой церкви» проводилась перед её окончательным разрывом с престолом святого Петра, за которым последует образование западной (католической) и восточной (православной) церквей. Именно в эти годы католики норманны, пользуясь поддержкой римского папы, отняли у ромеев земли на юге Италии, пока те боролись с Русью и вспыхнувшими внутренними неурядицами.

<sup>74</sup> Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. II. С. 111–129.

О тяготении Ярослава и его ближайшего окружения к идеологии католического консерватизма указывают нам монеты и печати того времени. Если Владимир на них изображён с бородой и в короне, украшенной подвесками и крестом, как требовал православный этикет, то голову Ярослава венчает конический шлем, а лицо обрамляют одни только усы, похожие на те, которые носил Карл Великий. Кроме того, нормативная составляющая государственной доктрины Ярослава Мудрого также отличалась от той, что была принята Владимиром Святым. Если «Устав» ориентировал власть на ценности православной жизни, утверждённые первыми Вселенскими соборами, то ранняя редакция «Русской Правды» подобной привязки в себе не несла. Она больше походила на вид договора между наёмниками-варягами, составлявшими военную опору Ярослава Мудрого и жителями Руси. Здесь, в отличие от «Устава», бросается в глаза ослабление нравственных начал в регламентации социальных сфер. «Правда» как бы подстраивается под господствующие на севере Руси языческие традиции. В противном случае она не относилась бы так мирно к обычаям кровной мести и наличию института рабства<sup>75</sup>.

Это умение опускаться до уровня язычества отличало все «варварские Правды» от ромейских законов, на которые, кстати сказать, как и на решения Вселенских соборов, нет никаких указаний в ранней редакции «Правды Роськой». Зато в ней имеется отсылка на речения Соломона и участие в её составлении трёх сыновей Ярослава (Изяслава, Всеволода и Святослава). Помимо них названы доверенные люди этих князей в лице Коснячко, Перенег, Микыфора Кыянина (в другой редакции упомянут ещё некий Микула Чудин)<sup>76</sup>. Тут можно соглашаться или спорить с И. Я. Фрояновым о характере их полномочий как представителей «киевской и вышгородской общины»<sup>77</sup>, ясно другое – они не представляли интересы русского православного консерватизма.

Следовательно, проводя свою политику, Ярослав и его сыновья думали не о сближении, а о разобщении с Константинопо-

лем. Отталкиваясь от его берега – берега его духовной и политической культуры, они направляли «русский корабль» к иной пристани. Такой пристанью для них был латинский Запад. В итоге светская власть Руси так и не смогла избавиться от прозападной ориентации и возвести прочный «железный занавес». Возобновлённая между сыновьями и внуками Ярослава усобица подпитывалась именно этим обстоятельством, столкнувшим между собой сторонников католического и православного консерватизма. Академик Б. Д. Греков полагал, что «полонофильские тенденции Изяслава и его склонность к католицизму»<sup>78</sup>, возможно, сыграли роковую роль в усобице того времени.



**СВЯТОСЛАВ ЯРОСЛАВИЧ**  
1026–1076

(прижизненное изображение 1073 г.)

Брат Святослав, следующий по старшинству, оказался столь же слабо связан с православием. Занимая Киевский стол,

<sup>78</sup> Греков Б. Д. Киевская Русь. М.: Учпедгиз, 1949. С. 488, 489.

<sup>75</sup> Русская Правда // Российское законодательство X–XX веков. Т. 1. Ст. 1, 11, 17.

<sup>76</sup> ПСРЛ. Т. III. С. 489.

<sup>77</sup> Фроянов И. Я. Очерки социально-политической истории. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1980. С. 41.

он более заботился о дружбе с крупными католическими странами, наладив близкие отношения с германским императором Генрихом IV. Тем самым этот князь восстановил против себя не только Ромейское царство, но православное духовенство Киева, чем и воспользовался отец Владимира Мономаха, перетянув власть на себя. Он успел понять, что приняв идеологию русского православного консерватизма, он получит поддержку Константинополя. Брачный договор только укрепил его в этом выборе, но говорить о полном поражении сторонников католической ориентации пока не приходилось. Как писал в середине XIII в. безымянный автор «Слова о погибели Русской земли», именно «от великого Ярослава» началась «в ты дни болезнь крестияном» на Руси и продолжалась «до ныняшняго Ярослава и до брата его Юрья князя володимерьскаго»<sup>79</sup>. Эта «болезнь» носила духовный характер и выражалась в тяготении к падшему Западу. Поэтому она считалась одной из причин Божьего гнева на Русь, излившегося в виде монголо-татарского нашествия.

Хорошей «питательной средой» для такого рода «болезни» стало прогрессирующее ослабление Ромейского царства. Потеря им Южной Италии и Малой Азии, положившая конец политическому господству православия на Ближнем Востоке, продолжала провоцировать интерес к католицизму даже у тех князей, что были связаны с Константинопольским двором узами родства. Катализатором прозападных настроений в Киеве и его окрестностях могла стать многочисленная диаспора европейцев, возникшая в столице и по берегам Роси при Ярославе Мудром. Сюда для защиты южных рубежей, а может, для своей поддержки, он перевёл поляков, затем к ним добавились венгры и другие жители Европы. К XII в. Киев с окрестностями представлял собой «новый Вавилон», где католики занимали далеко не последнее место среди жителей города<sup>80</sup>.

Из источников явствует, что даже Владимир Мономах в начале XII в. испытывал склонность к «латинству» и был

<sup>79</sup> ПЛДР. Вып. 3. М., 1981. С. 130.

<sup>80</sup> См.: Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. II. С. 419.

готов отказаться от православного консерватизма, сломав «железный занавес». Доказательством таких настроений князя служит письмо, написанное ему митрополитом Никифором. «Ты спрашивал нас, благородный княже, – пишет митрополит, – за что отлучены латиняне от святой, соборной и православной Церкви, и вот я... поведаю тебе вины их». Далее Никифор в основу своих рассуждений кладёт послание митрополита Георгия, с которым, видимо, Владимир почему-то не ознакомился, хотя писалось оно именно для князей, а Владимир слыл человеком весьма начитанным. Указывая на историю нравственного падения «латинян» и на их основные отступления от правил семи Вселенских соборов, соблюдать которые обязались представители западного и восточного христианства, Никифор умоляет Киевского князя не сомневаться в истинности православной веры, передать текст послания детям и послужить «подпорами для святой Церкви... (и) людям»<sup>81</sup>.

Скорее всего, под влиянием этого письма было составлено знаменитое «Поучение» Мономаха к детям и, наконец, укрепилась духовно-политическая связь Руси с Царьградом. Заметный вклад в дело усиления русского православного консерватизма внесли Юрий Долгорукий и Андрей Боголюбский. Первый, отказавшись от сближения с Западом, женился на сестре царя Мануила Комнина. Отдавая должное политической роли духовенства, он повёл дело так, чтобы высшие иерархи Церкви увидели в нём самого надёжного союзника и защитника православия. Второй, взяв в качестве примера политическое устройство ромеев, решил изменить систему управления в сторону её централизации и покончить с удельно-княжеской раздробленностью.

Понять то, насколько глубоко идеология Древней Руси подверглась тотальному влиянию христианской системы ценностей в этой сфере можно, если обратиться к религиозно-теоретическим принципам организации власти, принятым всем поясом христианских государств от Ирландии до Армении.

<sup>81</sup> Цит. по: Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. II. С. 216.

Традиционно одной из важнейших причин удельной раздробленности, проявлением которой стала децентрализация государственного устройства, считалась экономическая неразвитость, наступившая после Великого переселения народов и пришедшего вместе с ним упадка городов и торгово-рыночных отношений. Но в то время вся социальная сфера зависела от диктата Церкви и её представлений о мире, обществе и человеке.

В основу данных представлений лёг ветхозаветный взгляд на наследование власти, очерченный в «Пятикнижии» Моисея и взятый на вооружение христианской идеологией варварских королевств. В то время при анализе событий всемирного потопа, вавилонского столпотворения и переселения древних евреев в Ханаан главное внимание христианские мыслители обращали на раздел доставшейся от Бога земли по уделам. В этих текстах не было Божественной санкции, дающей право одному какому-либо лицу установить свою власть над всей землей. Наоборот, все соответствующие разделы «Пятикнижия» в иудейском, греческом и латинском переложении говорили о желании Царя Небесного утвердить удельный принцип управления, наделив каждого правителя собственным автономным участком земли.

Древнерусская версия книги «Бытие», вошедшая в начале XII в. в «Повесть временных лет», также указывала на сыновей Ноя, получивших в наследственное неотчуждаемое владение участки земли, которые они сделали своими уделами. Сим получил Восток, Хам – Юг, Иафет – северные и западные земли. При этом никто из них не имел решающего политического или экономического превосходства над другими братьями. Первый же договор, заключённый наследниками Ноя между собой, гласил: «...не преступати никому же въ жребии братень [и] живяхо кождо въ своеи части»<sup>82</sup>.

Более чётко удельный принцип был выражен в Книге Чисел. Она указывала, что Господь через Моисея даровал еврейскому народу лучший тип наследования земли и власти

<sup>82</sup> ПСРЛ. Т. I. Стб. 1–2, 4–5.

на ней, повелев: «...по коленам отцов ваших возьмите себе уделы». Если же владелец какого-либо удела (феода) оставался бездетным, в этом случае его владения наследовал брат<sup>83</sup>. Из этого следовало, что Господь был против жёсткой вертикали управления во главе с монархом, наделённым широкими властными полномочиями. Получалось, что только в рамках отдельно взятого удела (феода) могла действовать авторитарная форма правления, аналогичная власти отца над своими домочадцами.

Вслед за христианскими странами Запада действие подобных правил отразилось на юридических основах всех православных земель, включая Древнюю Русь. В этом нас убеждает завещание Ярослава Мудрого: «...пребывайте мирно послушающе брат брата се же поручаю по себе столь старейшему сыну моему и брату вашему Изяславу Киевъ сего послушайте якож послушаете мене...». Выделив каждому из пяти наследников по уделу, Ярослав, подобно Ною, запретил им заступать за пределы своих земель или выгонять из них друг друга<sup>84</sup>. Тем самым практика выделения уделов, начатая во Франкском королевстве в V в. и продолженная императором Карлом Великим в VIII–IX вв., получила полную юридическую поддержку и оправдание прокатолической идеологии русского консерватизма.

На Руси, как и на Западе, плохое управление и суд со стороны главы государства, лишённого реальных властных полномочий, давал повод младшим удельщикам отказывать в повиновении своему господину (сеньору). Младшие феодалы даже могли пойти на него войной, чтобы сместить с должности и заменить тем, кто в большей степени мог учитывать их интересы. Такое неписаное правило заставляло императоров, королей, а затем и киевских князей подстраиваться под интересы младших удельщиков (феодалов), провоцируя дальнейшее ослабление центральной власти, а вместе с ней ослабление международных позиций всего государства.

<sup>83</sup> См.: Ветхий Завет. Числа. Гл. 26 (53), 27, 33 (54).

<sup>84</sup> См.: ПСРЛ. Т. I. Стб. 161.

Положение дел на Руси изменилось только тогда, когда князь Андрей решил обратиться к другим разделам Библии, приняв в качестве истины то, что одной из важнейших причин гибели Израильского царства стал отход евреев от Бога, повлёкший за собой раскол этого государства на враждующие между собой территориальные образования. Признание им того положения, согласно которому «каждое царство, разделившееся само в себе, обречено на гибель», стало идеологической основой для притязаний на монополизацию власти через подавление удельного сепаратизма.

Необходимый теоретический материал такого рода содержался как в тексте Библии, так и в деяниях Пятого Вселенского собора. Его постановления на этот счёт были взяты на вооружение как Папской областью, так и Ромейским царством, что позволило им избежать полной феодальной раздробленности и сохранить относительно централизованное управление. А Андрей через своего деда и отца был тесно связан с династией Комнинов. Он вполне мог считать себя их родичем и опираться в своём понимании устройства страны на теорию и практику ромеев, отстаивающих иной путь государственного строительства, нежели тот, что был утверждён Ярославом Мудрым.

Главной целью власти здесь выступало создание такого управления, которое могло помочь человеку не только спасти душу, но и защитить его от внешних и внутренних опасностей. Идеальным типом организации государства выступало ветхозаветное судейство. Оно соответствовало «единственной истинной теократии»<sup>85</sup>, при которой власть действовала не путём принуждения, а силой своего авторитета, сообщаемого ей «Божественной санкцией». Но судейство могло существовать только там, где вера в Бога была весьма сильна и носила массовый характер. Этого на Руси пока не было. Поэтому усиление высшей светской власти трактовалось как вынужденная мера, связанная с тем, что несовершенство человека неизбежно уводит его от Бога, способствуя ослаблению веры в Не-

<sup>85</sup> Владислав (Цыпин), протоиерей. Курс церковного права. Клин, 2002. С. 632.

го. В итоге власть вслед за обществом начинает «уклоняться в корысть и судить превратно»<sup>86</sup>. Ослабление нравственности в обществе, провоцирующее рост произвола и насилия по отношению к простым людям, заставило израильтян ужесточить закон и заменить «Царя Незримого» царём зримым (земным).

По этой же причине земной царь приобретал карательные функции и методы силового принуждения, резко ограничив круг социальных свобод граждан. Но такие ограничения русский православный консерватизм стал считать благом, поскольку в людях подавлялась свобода «для греха». Здесь же подчёркивается общая мысль, изложенная в Первом послании апостола Петра и в 12-й главе Послания к римлянам апостола Павла<sup>87</sup>. Оба Иисусовых ученика говорили о необходимости безусловного повиновения князю даже тогда, когда он нарушает чьи-то интересы. Ведь «злые князья» существуют с изволения Бога. Таким образом, закреплялось базовое положение о сильной светской власти, идущей от Царя Небесного и потому всегда выступающей представительницей порядка в беспорядке.

Так как «эпоха судейства» уже была пройденным этапом, идеальное государство, которое следует строить, понималось как соборный союз общества, духовной и светской власти, возглавляемой полноправным, а не фиктивным монархом<sup>88</sup>. Приоритет же соборного начала должен сохраняться только в рамках духовной власти, специфика социальной организации которой была отражена в 9-м члене Никео-Цареградского Символа веры, требующем верить «во единую Святую, Соборную... Церковь». При этом все положения, утверждённые Пятым Вселенским собором, включая «Кодекс» императора Юстиниана, шестая глава которого объявила «величайшими дарами Бога – священство и царство», сохраняли свою юридическую силу.

<sup>86</sup> Ветхий Завет. Первая книга Царств. Гл. 8 (5).

<sup>87</sup> См.: Первое соборное послание апостола Петра. 2 (13); Послание к римлянам святого апостола Павла 13 (1–4).

<sup>88</sup> См.: Николай (Ким), священник. Тысячелетнее царство. СПб.: Алетея, 2003. С. 24.



**АНДРЕЙ БОГОЛЮБСКИЙ**  
1111–1174

*(реконструкция по черепу князя,  
выполненная М. М. Герасимовым)*

Ещё одной характерной особенностью проводимой князем Андреем новации стало изменение в символике его удела. Прежние образы, имеющие отношение к киевской традиции управления, породившей удельную раздробленность, были заменены новыми, обязанными отражать идеологию сильной централизованной власти, стоящей на страже православия. Вместо иконы Пирогощей, покровительствующей дому великих киевских князей, Андрей утвердил образ Владимирской Божьей матери, который займёт главное место среди икон Владимирской, а затем Московской Руси. Вместо храма Премудрости Божьей (Софии) он возвёл собор Успения Пресвятой Богородицы, ставший со временем главным храмом

объединённой Руси, а праздник Успения определится для неё в качестве одного из наиболее значимых праздников. И хотя гибель Андрея Боголюбского оборвала реализацию нового направления в идеологии русского православного консерватизма, со временем оно реализовалось усилиями московской духовной и княжеской власти.

Между тем на севере Руси в рамках идеологии русского православного консерватизма набирала силу демократическая линия, в полной мере давшая о себе знать в XIV в. Новгородские летописцы, полемизируя с владимирцами, отстаивали принцип подчинения князя вечевым решениям, поскольку свобода вечевого права была им дана самим Ярославом Мудрым. И хотя в Новгороде с XII в. «княжение и посадничество – органы республиканской власти, действующие слаженно», но, чтобы «та или иная смена правителя состоялась, необходимо было волеизъявление масс, которые в конечном итоге решали, кому стать местным князем и посадником». Здесь даже в XIII столетии бояре, являясь потомками родо-племенных старейшин, ещё не обладали всей полнотой светской власти, что позволяет говорить «о доклассовой природе новгородского общества»<sup>89</sup>. В Пскове и Вятке упорно сохранялся более древний вечевой характер прямой демократии почти в том виде, в котором он существовал у славян в догосударственный период.

Однако, помимо прокатолического и православного лагерей, в русском консерватизме можно выделить ещё два. О первом пишет А. Г. Кузьмин, ссылаясь на Яхью Антиохийского, жившего в XI в. И хотя этот автор не даёт никаких чётких указаний на какую-то третью ветвь христианства, Кузьмин решается предположить наличие арианского следа в крещении Владимира Святого, отмеченного со времени крещения этого князя в Корсунь, когда «епископ корсунский вместе с попами царицы заставляют князя повторить

<sup>89</sup> Фроянов И. Я. Мятёжный Новгород: очерки истории государственности, социальной и политической борьбы конца IX – начала XIII столетия. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1992. С. 186, 215, 226, 234.

слова арианского Символа веры»<sup>90</sup>. Подобная версия весьма сомнительна. Если бы крещение Владимира произошло в каком-то глухом монастыре Крыма, в пределах которого проживали готы-ариане, тогда такая догадка могла иметь какое-то оправдание. Но поверить в то, что центр ромейской церкви в Климатах мог позволить провести акт крещения тем, кого Константинополь начиная с IV столетия нещадно преследовал, крайне трудно.

Легче верится в наличие проримских симпатий местной духовной власти, идущих от папы Климента I, оказавшегося в этих местах не по своей воле и прославившегося как родственник императорского дома и преемник апостола Петра на епископской кафедре Вечного города. Его насильственная смерть в Херсонесе при Траяне в начале II в. и Первое послание к коринфянам, написанное от лица римской общины и включённое в древнейшие кодексы Библии наряду с посланиями учеников Христа, создали вокруг него особую атмосферу поклонения и восточной и западной христианской церкви. Более авторитетной личности в этих местах после апостола Андрея найти было невозможно. Вероятно, некоторые особенности, привнесённые сюда Климентом и разрешённые Константинополем в честь его памяти, наложили свой отпечаток на специфику того обряда, который был совершён над Владимиром и затем перенесён в Киев вместе с крымской братией и строительной артелью из Херсонеса.

Второй лагерь представляет куда больший интерес, ибо он ориентировался на суннитский ислам. В отечественных источниках на этот счёт мы не найдём никакой информации кроме случайных косвенных упоминаний, тогда как восточные авторы таким материалом располагают и прямо указывают на причины появления интереса представителей древнерусской знати к учению пророка Мухаммеда. Выделим два фактора. Первый связан с политическими отношениями. Совершая походы на Восток, особенно в земли Волжской Булгарии, ряд

<sup>90</sup> Кузьмин А.Г. Пути проникновения христианства на Русь // Киселёв А.Ф. Кафедра. Профессорские розы. М.: Логос, 2006. С. 172.

князей и знатных дружинников могли проникнуться учением ислама, окончательно утвердившегося здесь в 922 г., после прибытия сюда посольства багдадского халифа Муктадира. Этому сближению должны были способствовать плотные торговые контакты двух стран, о которых писал в середине X в. персидский учёный Гардизи.

Отечественные летописи, составляемые православным духовенством, обошли подобный факт молчанием, но, как известно, крупный литературный источник способен «проговариваться» и выдавать нежелательную для авторов информацию через описки или недомолвки. Именно к таким опискам следует отнести проявленную Владимиром слабость к рассказам болгарских проповедников о своей вере, которые он «послушаше сладко»<sup>91</sup>. Но советники убедили князя принять греческую веру, с которой связала свою жизнь княгиня Ольга.

Надо думать, что Владимир был не одинок в своих первоначальных симпатиях к исламу. В данной связи сошлёмся на Ал-Марвази, сообщившего о неких русских князьях, пожелавших на рубеже X–XI столетий отказаться от православия и принять учение пророка Мухаммеда. С этой целью, как пишет автор, они направили посольство в Хорезм, считавшийся духовным центром мусульман Поволжья. Вскоре оттуда прибыли учителя, «чтобы обратить в ислам»<sup>92</sup> каких-то русских людей. Более того, Мухаммад Ауфи ведёт речь о целой группе князей и их подданных, которые после принятия христианства «почувствовали склонность к религии ислама и сделались мусульманами»<sup>93</sup>. Что это были за князья? Скорее всего, они представляли одну из побочных ветвей дома Рюрика или его братьев. Их имена, не имеющие аналогов в отечественных летописях, фигурируют в ромейских документах после смерти Святослава как имена «архонтов росов». В их числе указаны

<sup>91</sup> ПСРЛ. Т. I. Стб. 85.

<sup>92</sup> Ал-Марвази. Природа животных // Древняя Русь в свете зарубежных источников. Т. 3. Восточные источники. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2009. С. 60–61.

<sup>93</sup> Мухаммад Ауфи. Сборные рассказы и блестящие предания // Там же. С. 62.



Несислав, Иерослав и их родственник Зинислав, избранный править какой-то частью русов<sup>94</sup>.

Это могли быть дети и внуки тех, кто «от рода Рускаго» упомянуты как «слы и гостье», «нетии» и бояре, участвовавшие в военных походах князя Игоря на побережье Чёрного и Каспийского морей. Согласимся, что князю нет нужды менять своих ближайших сподвижников в зависимости от географии военных экспедиций. В ту пору серьёзные социальные сдвиги, ведущие к резким изменениям в составе знати, почти не происходили и все должностные обязанности, как правило, передавались с разрешения князя по наследству. Это значит, что знакомство с исламом, его религиозной культурой и арабским языком, без знания которого ислам немислим, вполне могло носить наследственный характер как атрибут дипломатических обязанностей, требующихся при оформлении тех или иных договоров, заключавшихся на территории других государств.

Впрочем, такими людьми могли быть и обрусевшие местные уроженцы, согласившиеся служить одному из князей, но не порвавшие своей связи с родиной. В частности, среди доверенных лиц Игоря Старого, упомянутых в летописи под 945 г., наряду с немецкими и славянскими именами мы встречаем Шеберидь Алдана, Свенестирь Алдана, Тилию и Апубкара<sup>95</sup>. Их имена указывают на восточное, видимо, аланское или тюркское происхождение.

Географическая близость Руси и болгар заметно влияла на выстраивание между ними в первую очередь добрососедских отношений даже после распространения в Волго-Камском регионе ислама. Вспомним, что, покорив иудейскую Хазарию, которой «служили и платили дань»<sup>96</sup> мусульмане болгары, Святослав уничтожил её и включил особо важные земли бывшего каганата в состав Руси. Между тем в отношении болгар этого

не произошло. Овладев их столицей, являвшейся опорой хазар на территории Среднего Поволжья, он, если верить Ибн Хаукалу, не стал присоединять эти земли к Киеву и даже избавил жителей от уплаты дани. То есть Святослав освободил болгар от хазарского религиозно-политического гнёта и установил с ними мирные отношения. Похожие действия совершил его сын Владимир: напав по неизвестной причине на Булгар и взяв его в 985 г., князь отказался обложить город данью и заключил мир. Согласно Лаврентьевской летописи, на следующий год Владимир уже беседовал с их миссионерами о «вере Бохмичей» (магометанской).

К сожалению, дошедшие до нас письменные источники не сохранили информацию о характере религиозных учений ислама, попавших в поле интересов некоторых Рюриковичей, их послов, гостей и бояр. Можно только предположить, опираясь на косвенные данные, что в ту эпоху в кругах знати и рядовых граждан суннитское направление ислама было значительно лучше известно, нежели шиитское. Это объясняется географической близостью Волжской Булгарии, принявшей суннитский толк ислама и сохраняющей прочные религиозные связи с Хорезмом<sup>97</sup>, а также наличием обширных торговых контактов Руси с арабским миром. Утвердившие с 70-х гг. XI в. свою гегемонию на Ближнем Востоке турки-сельджуки тоже были суннитами.

Говоря о втором факторе, повлиявшем на возникновение идеологии русского исламского консерватизма, нельзя обойти вниманием экономический аспект. Восточные авторы доносят до нас интересную подробность о том, что с принятием православия, а оно крайне негативно относится к захватническим войнам и любого рода торговым операциям, среди знати русов возник интерес к исламу. Скорее всего, такая перестройка религиозной ориентации стала следствием более внимательно-го знакомства княжеско-боярской аристократии с догматами христианства. Так, если исламская религия оправдывала в ряде

<sup>94</sup> См.: Иоанн Скилица. Обзорение историй // Древняя Русь в свете зарубежных источников. Т. 2. Византийские источники. М., 2010. С. 233.

<sup>95</sup> ПСРЛ. Т. II. Стб. 35–36.

<sup>96</sup> Ответное письмо хазарского царя Иосифа. Пространная редакция // Древняя Русь в свете зарубежных источников. Т. 3. Восточные источники. С. 204.

<sup>97</sup> История мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе / под ред. Л.И. Алмазовой, Г.Г. Идиятуллиной, А.Г. Хайрутдинова. Казань: КГУ, 2015. С. 92–93.

случаев военные походы как форму борьбы с неверными<sup>98</sup>, то христианство требовало от властей «держать отчину свою» и не проводить никаких военных походов в миссионерских целях, обращая кого-либо в христианство силой. Между тем для языческой Руси такие походы носили постоянный характер и охватывали огромную территорию от Балтики до Балкан, Малой Азии и Закавказья, позволяя изрядно обогащаться благодаря мечу.

Во всяком случае, уроженец Бухары Мухаммад Ауфи в качестве значимой причины, заставившей некоторую часть политической элиты Древней Руси обратить свои взоры в сторону ислама, указал обогащение в ходе военных походов. Он писал, что русы, приняв христианство в качестве своей новой религии, были вынуждены вложить в ножны мечи, которыми они добывали себе богатство. Перестав воевать, они потеряли главный источник своего дохода, и их финансовые дела полностью расстроились. Им стало тяжело жить, и они стали проявлять интерес к исламу, разрешавшему воевать за свою религию.

Однако Ауфи и другие восточные авторы, говоря об исламском учении, ничего не сообщают о том, какая модель политического устройства предлагалась русским князьям мусульманами. Насколько она отличалась от той теоретической схемы, которая получила поддержку православного духовенства и стала обязательной для Древней Руси с конца X в. Трудно поверить, что такой важный вопрос не интересовал русских князей, испытывающих симпатию к исламу. Значит, есть смысл остановиться на нём и выяснить то, насколько представления о правильной и угодной Богу власти совпадали с традиционными для русских людей политическими идеями, сохранившимися у них со времён язычества.

Поскольку общинно-вечевая форма управления предусматривала соборное (совместное) решение значимых социально-политических вопросов, славяне не стремились переходить к авторитарной модели управления, ущемляю-

щей права и свободы всего коллектива в пользу отдельных лиц. Это обстоятельство могло подтолкнуть какую-то группу сторонников сохранения соборности, имеющую авторитет среди славянских общин, как и некоторых представителей клана Рюриковичей, не желавших мириться с расширением властных полномочий великого князя, искать поддержку у ислама.

Чтобы разобраться в данном вопросе, перейдём к анализу религиозно-политических представлений ислама, составивших его идеологический костяк, способный расположить к себе сторонников соборности. Как известно, в VIII в. исламский мир раскололся на два крупных и даже враждебных друг другу лагеря шиитов и суннитов. Каждый из них считал только себя отражением непорочной истины со своими представлениями о правильной власти. При этом одним из центральных идеологических аспектов всего исламского подхода к политике с самого начала было учение о государстве и власти.

Исламская политическая доктрина, базируясь на текстах Корана, хадисах и их осмыслении мусульманскими улемами (учеными богословами), выделяла ряд общих принципов. Они сводились к признанию верховенства воли Аллаха как источника истинного нравственного закона, следовать которому требовалось и в деле организации управления людьми. Думается, Г. Джемаль был прав, когда указывал на отрицательное отношение пророка Мухаммеда и его последователей к государству<sup>99</sup>. Оно для традиционной исламской политической мысли никогда не выступало в роли какого-то положительного институционального образования. На государство взирали как на «тагут». То есть в нём видели то зло, что было придумано без учёта воли Аллаха. Ведь институт государства был разработан порочными людьми для удержания своей власти над обществом, и поэтому он всегда был инструментом насилия над простым народом.

Вот почему в Коране мы не найдём ни одного слова о государстве. Аллах молчит о нём, потому что оно есть зло. Один

<sup>98</sup> Коран, Сура 2 Аят 156–189; Сура 4 Аят 76–78; Сура 9 Аят 2.

<sup>99</sup> См.: Джемаль Г. Стена Зулькарнайна. М.: Социально-политическая мысль, 2010.

раз Коран упоминает только «даул», понимаемый как общинное богатство. На первоначальном этапе развития мусульманского общества его политическая идеология не использовала даже термин «государство». В сочинениях той эпохи можно встретить термины «имамат», изначально переводимый как «руководство молитвой», и «халифат», понимаемый с VII в. как «преемственность». Именно они впоследствии стали применяться для обозначения различных форм управления в мусульманских объединениях.

Говоря о близости политических воззрений в этом вопросе раннего ислама и славян, нельзя не обратить внимания на характерное отсутствие в древнерусских документах понятия «государство». Его заменяют совершенно другие слова: «земля», «страна» (сторона) и «народ». Использование данных понятий сохранилось и в монгольский период, что, без сомнения, отразило господствующую на Руси идеологическую установку славянского консерватизма.

В центре исламской политической доктрины лежит представление о том, что Коран и хадисы уже содержат в себе все главные теоретические наработки, необходимые для справедливой организации власти и общества. Так как всё верховное управление на небе и на земле принадлежит Аллаху, то мусульмане обязаны всего лишь выполнять Его волю<sup>100</sup>. Им нет смысла вдаваться в научные или богословские представления о государстве и создавать сложную систему организации власти, выгодную только небольшой группе людей, вставших во главе её. Именно эту сложную модель в VI–IX вв. сформулировало христианство и сделало её нормой государственной жизни, а «ветхий Рим» со второй половины VIII в. ещё больше извратил принципы управления, встав на путь безграничного расширения властных полномочий пап.

В таком разрезе классическая исламская традиция, видящая в концепции «халифата» или «имамата» две ветви правильной власти, явно выигрывала перед тем, что нёс Руси Запад. Уже в первой половине XI в. исламский улем Аль-Маварди дал чёт-

<sup>100</sup> Коран, 5:44; 4:65; 2:40; 43:85.

кое определение имамата, получившее признание почти у всех суннитских богословско-правовых направлений (мазхабов). В его понимании имамат являет собой законное наследование пророческой миссии, направленной на охрану истинной веры и управление всеми людскими делами на земле<sup>101</sup>. Тогда как понятие «халифат» включало в себя два принципиальных положения. С одной стороны, власть халифа может носить выборный характер. Право избрания халифа принадлежит самым достойным членам общины, но, с другой стороны, он может быть назначен на свою должность предыдущим халифом, увидевшем в своём преемнике высокий ум и нравственную чистоту.

Кроме того, понятие «халифат» охватывало всех мусульман, которым Аллах, согласно тексту Корана, дал своего наместника из людей<sup>102</sup>. Выходило так, что любой мусульманин являлся потенциальным наместником Аллаха. Не глядя на своё положение в обществе, он мог принимать участие в социальной жизни. Община имела право передать руководство ею самому достойному своему члену или лишить его должности, сохраняя за собой всю полноту верховной власти. Поэтому подчинённое положение халифа общине выражалось в его обязанности следовать нормам ислама, что составляло основу легитимности его власти. А вся полнота абсолютной власти могла быть только у Аллаха. Так решал данный вопрос суннитский мир и этим делал себя ближе к тем, кто на Руси был сторонником сохранения общинно-вечевой формы управления.

Чтобы в этом убедиться, надо вспомнить труд «Правовая политика Шариата» Ибн Таймии и «Трактат о народах и религиях» Ибн Хазма, указывающих, что с позиций ислама любой правитель может быть только старшим в кругу равных<sup>103</sup>. Неслучайно Аллах хвалит своих последователей за их желание совещаться между собой обо всех делах<sup>104</sup>. Эта особенность

<sup>101</sup> См.: Аль-Маварди. Аль-Ахкам ас-султанийава-л-вилайат ад-динийа. Каир, 1973. С. 12.

<sup>102</sup> Коран, 2:30.

<sup>103</sup> См.: Аль-Бахнасави Салим. Демократия и народный суверенитет в Исламе // Современная мысль. 2004. № 7–8 (77).

<sup>104</sup> Коран, 3:159.

управления была подмечена у славян и русов ромейскими авторами. Они повествуют о господстве у этих племён совещательной формы решения всех «выгодных и невыгодных дел»<sup>105</sup>. Причём Лев Диакон указывает на латинское название высшего совета русов, который «носит название “комент”», что отвечает понятию «сходка»<sup>106</sup>.

Понятие «шура» как принцип совещательности оказалось близким по своей сути и для соборности, где обязательно должно царить единодушие. С VII в. процессуальная целесообразность шуры осуществлялась в виде иджмы как единодушного мнения духовных авторитетов и соратников пророка. Любой мусульманин, согласно религиозному долгу, имел право принять участие в формировании шуры<sup>107</sup>. В её состав входили не только видные религиозные деятели, но и светские люди, отличающиеся праведностью, образованием и активной жизненной позицией.

Организационно-управленческую близость шуры как политического института славянскому собору можно выявить ещё по одному параметру. Подобно собору, шура могла быть составлена путём избрания или выдвижения представителей от разных групп населения. Никаких ограничений на данный счёт ислам не предусматривал. Более того, считалось, что если национальная политическая модель управления не противоречит требованиям веры, то нет смысла и запрещать её.

Учитывая данный фактор, русские сторонники соборного управления имели шанс не только сохранить его, но и возглавить как первые русские мусульмане, если бы сумели встать во главе страны и взять курс на сближение с Волжской Булгарией. Приемлемость этого направления оправдывается тем, что Рюриковичи рассматривали себя в качестве единой политической общины, во владении которой находится вся Русская земля. Поэтому соборное управление в виде княжеских съездов и советов для них было столь же естественно, как и для му-

сульман. В этом случае Древняя Русь, почти не меняя сложившейся политической системы, могла стать одним из самоуправляющихся джамаатов. Но «русский джамаат» не мог жить обособленно от общей исламской уммы. Через своих вождей (шейхов) он обязательно должен быть связан с каким-нибудь политическим объединением, которым, скорее всего, могла стать Волжская Булгария. В качестве религиозного попечителя она должна определять характер всей жизни «русского джамаата», вынуждая его в первую очередь действовать в её интересах, а не православной власти Древней Руси.

Характер этих действий должен быть подчинён одному из важнейших теоретических положений ислама, обозначенному понятием «джихад». Он является основной функцией и задачей уммы. Смысл данного понятия можно перевести как «старание, усердие» и «борьба», направленная на распространение и утверждение ислама как внутри общины мусульман, так и во внешнем мире. Можно сказать, джихад, согласно Мухаммаду Ауфи, стал решающей причиной, побудившей русских князей, имена которых нам неизвестны, перейти в ислам. Тем самым власть Древней Руси была вынуждена их рассматривать в качестве врагов православия, действующих в интересах своих зарубежных шейхов (вождей). Рядовых граждан, державшихся соборных принципов прямой демократии, учение о джихаде могло расположить к себе защитой идеи социальной справедливости, не допускающей угнетение одного мусульманина другим только потому, что кто-то знатней или богаче<sup>108</sup>.

Однако, не имея прочных и широких контактов с единоверцами в силу географической удалённости, а также не получив возможности войти в высшую политическую элиту страны и занять великокняжеский или удельный стол, представители этого лагеря теряли всякую возможность укрепить и расширить свои позиции на Руси. Это привело их к неизбежному поражению, которое, скорее всего, случилось ещё при Ярославе Мудром, умевшем идти на самые крутые меры, когда решался вопрос о власти.

<sup>108</sup> Коран, 4:75.

<sup>105</sup> Прокопий Кесарийский. Войны // Древняя Русь в свете зарубежных источников. Т. 2. Византийские источники. С. 72.

<sup>106</sup> Лев Диакон. История. Кн. 9 // Там же. С. 209.

<sup>107</sup> Абд аль-Кадир А. Ан-Низам ас-сиясий филь-ислям. Б.м., б.г. С. 110–111.

Таким образом, можно предположить, что знакомство с означенными положениями ислама, укрепившееся со времён выбора веры, могло сыграть важную роль в расстановке религиозно-политических приоритетов, где в самом невыгодном свете оказался не Восток, а Запад и представлявшие его интересы сторонники русского католического консерватизма. Именно их идеология отличалась ярко выраженным правозэкстремистским характером, тогда как приверженцы ислама, судя по документам, не были в этом замечены. Кажется, принадлежа к «мирным масхабам», они старались ориентироваться на принципы умеренного радикализма в борьбе за политическое лидерство.

В этом им были близки лидеры русского православного консерватизма, старавшиеся вслед за Борисом и Глебом избежать кровавого решения вопросов веры и власти. Одержав решительную победу над своими противниками, они оказались полными хозяевами страны, и новые бедствия, которые обрушились на Русь в XIII в., уже не могли привнести со стороны и закрепить иные доктринальные установки. «Железный занавес» был опущен и поднимать его пока никто не собирался. Казалось, что поиск выхода из всех возникших проблем будет строиться только на противоречивых трактовках тех или иных постулатов самого восточного христианства, создавая внутри него новые противоборствующие лагеря. Между тем влияние внешних условий смогло взломать сложившуюся у нас «закрытую систему» и развернуть население в противоположную от православия сторону.



Если в конце XII в. Русь считалась «страной не угрожаемой ниоткуда»<sup>109</sup>, то уже в начале следующего столетия она подверглась атаке католических государств, старавшихся навязать ей свою систему социально-политических ценностей. Возникшая

<sup>109</sup> Гумилёв Л.Н. Древняя Русь и Великая степь. М.: Мысль, 1993. С. 490.

ситуация усугублялась возросшими междоусобицами князей<sup>110</sup>. Геополитическое положение Руси резко осложнилось после падения в 1204 г. Константинополя, считавшегося духовно-политическим центром православного мира. В условиях крушения «Римского царства» создавалась благоприятная среда для рождения царства Антихриста. Согласно толкованию Ипполита Римского на Книгу пророка Даниила, деградация рода человеческого должна пройти четыре периода. Это время Вавилонского, Мидийско-Персидского, Греко-Македонского и Римского царств.



**Андрей Рублёв.**

Всемирная история в образе четырёх царств. 1408 г.

(рисунок сделан с фрески Успенского собора в г. Владимире)

На Руси второй и третий периоды иногда объединяли в один. Он именовался «Македонским». Смена каждого из перечисленных «царств» связана с качественным и количественным

<sup>110</sup> См.: ПСРЛ. Т. VII. С. 107–108, 112, 119, 121; ПСРЛ. Т. III. С. 61, 77–78.

ростом зла. Оно будет расти до тех пор, пока Римское царство не произведёт на свет Антихриста, «который и восстановит царство Иудейское»<sup>111</sup>. При нём зло достигнет своего максимума. В замыкающемся круге событий противостоять ему должен «Новый Израиль» и «по Божественному крещению» стать «умом, взирающим на Бога»<sup>112</sup>. Пока он будет стоять, сын Сатаны в мир не явится.

Казалось, что после падения «новаго Иерусалима Константина града»<sup>113</sup> и открывшихся в 1232 г. переговоров никейского василевса с папой об унии эта роль должна перейти к Болгарии или Сербии. Но, увы. Они обратили свои взоры на Запад, рассчитывая на выгодных условиях подчиниться престолу святого Петра<sup>114</sup>. Аналогичным путём решили пойти жители Галицко-Волынского княжества, отличающегося наибольшей силой и могуществом. Ведь на его территории к концу XII столетия насчитывалось до 150 городов<sup>115</sup>. В 1214 г. венгерский король в письме к папе отмечал, что «бояре и народ галицкие, нам подвластные, униженно просили дать им в царя сына нашего Коломана, обещаясь пребывать навсегда в повиновении святой Церкви Римской»<sup>116</sup>. Так, побеждённая идеология русского католического консерватизма снова заявила о себе, заручившись поддержкой «престола святого Петра». Вскоре на некоторое время место русского духовенства здесь заняли католические священники. А в 1230 г. папе даже удалось учредить в Галиче латинскую архиепископию.

И хотя тяготение к западной церкви у южных славян, как и в Галиче, имело неустойчивый характер, православные орто-

доксы не могли смотреть на них как на оплот истинной веры и «Новый Израиль». Не годились для этой роли Киев и Новгород, светские власти которых позволили на своих землях укрепиться католикам, получившим возможность с 1228 г. строить в южной и северной Руси не только свои церкви, но и монастыри, прельщавшие православных людей и переманивающих их в свою веру.

Единственным претендентом на право считать себя «Новым Израилем» оставался северо-восток Руси. Неслучайно сюда в 1250 г. переехал новый митрополит Кирилл II (III), сделав Владимир духовной столицей Руси и усилив его статус как политического центра. Но путь добровольной «богоизбранности», составивший основу нового направления русского православного консерватизма, требовал напряжения нравственных сил всего общества, формируя особое «оцерковленное» государство. В нём не светская, а духовная власть должна определять все стороны жизни, «требуя, чтобы каждый был монахом или аскетом в сердце своем»<sup>117</sup>.

Понять специфику возникшей идеологии «оцерковлённости» Руси как центрального атрибута русского православного консерватизма можно, проанализировав предысторию его возникновения. Она связана с целым рядом природно-климатических изменений, охвативших Евразию. Их катализатором стал «малый ледниковый период». Именно он спровоцировал резкое усиление эсхатологических ожиданий среди высшего священства и заразил ими княжеско-боярскую аристократию на севере и северо-востоке Руси, чуть ли не каждый год наблюдавшую сбывающиеся предсказания Апокалипсиса. Если во второй половине XII в. новгородская летопись зафиксировала только четыре аномальных явления природы, два из которых связаны с затмением солнца, а два с сильной засухой и жестоким морозом, то с 1201 по 1237 г. было отмечено уже двенадцать «знамений великих», которые не имели себе аналога по масштабу катастрофических последствий.

<sup>117</sup> Булгаков С.Н. Мистика и этика православия // Жизнь и житие С. Радонежского. М.: Советская Россия, 1991. С. 295.

<sup>111</sup> *Ипполит Римский*. О Христе и Антихристе // Учение об Антихристе в древности и средневековье. С. 213.

<sup>112</sup> *Иоанн Кантакузин*. Диалог с евреем Ксеном // Иоанн Кантакузин. Беседа с папским легатом. Диалог с иудеем и другие сочинения. СПб.: Алетейя, 1997. С. 109.

<sup>113</sup> *Митрополит Иларион*. Слово о Законе и Благодати // ПЛДР. Вып. 12. С. 594.

<sup>114</sup> См.: *Флоря Б.Н.* Болгария и Сербия в церковной унии с Римом (1-я треть XIII в.) // Флоря Б.Н. Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: сб. М.: ЦНЦ «ПЭ», 2007.

<sup>115</sup> См.: Города Галицкой и Волынской земель // Русское градостроительство. Древнерусское градостроительство / под общ. ред. Н.Ф. Гуляницкого. М.: Стройиздат, 1993. С. 123.

<sup>116</sup> Цит. по: *Макарий (Булгаков)*, митрополит. История Русской Церкви. Кн. II. С. 417.

Помимо лютых морозов, землетрясений, страшных половодий, явления пяти солнц, летящих по небу змей и массового падежа скота, новые «казни» привели к жуткому голоду, заставив людей разойтись «в чужии граде и стране», «а останокъ почаша изъмирати». Новгородский источник говорит о смерти «на Прусской улице» более трех тысяч человек<sup>118</sup>. Смоленский летописец исчисляет количество умерших земляков с 1230 по 1231 г. от голода и болезней в 52 тысячи<sup>119</sup>. И лежали «неубране мертвицы по улицамъ... якоже бо не можаху погребати их». И «беаше туга и печаль... и нужда велика». «Се же горе бысть не в нашей одной области, нь во всей Руской земли». Только «кыевского града богъ съблюде». И тогда «отъяль господъ от нас силу и храбрость, а недоумение и грозу и страхъ и трепеть вложи»<sup>120</sup>.

В участвовавших природных аномалиях они видели знамения скорого конца света и грядущего Страшного Суда, который наступит вместе со вторым пришествием Христа после кратковременного царства Антихриста. Тогда будет положен конец роду человеческому, завершив круг переходящих, а не проходящих «временных лет». На это нам прямо указывает, ссылаясь на Евангелие, Серапион Владимирский: «...въ последняя лета будет знаменья въ солнци, и в луне, и в звездахъ, и труси по местомъ, и глади». Тогда реченное Господомъ нашимъ ныня сбысться – при нас, при последнихъ людехъ»<sup>121</sup>. Согласимся, что ощущение скорого наступления конца истории, когда всё должно рухнуть и уйти в небытие, никак не может способствовать развитию материальной культуры, связанной с возведением фундаментальных построек и поощрением ювелирных промыслов.

На первое место выходит та часть духовной культуры, которая заставляет думать только о спасении души и строго следовать евангельским заповедям. В практику общественной

жизни проникает тон раскаяния, требующий от граждан массового покаяния и возвращения, как писал Иоанн Дамаскин, «от того, что противно природе, к тому, что согласно с природою... происходящему при помощи подвижнической жизни и трудов»<sup>122</sup>. Смирение и борьба с внутренними недостатками, заставляющими тяготеть к материальным прелестям земной жизни и уводящими от нравственного совершенства, становятся главной ценностно-целевой установкой власти, а вслед за ней и общества. «Добровольно нищие по велению своего Духа», «плачущие», «кроткие», «милостивые», «чистые сердцем» и «миротворцы» начинают восприниматься как «соль земли» и «свет мира» сего. Возрастает роль этических требований, призывающих не гневаться, мириться с соперником и любить врагов своих, не собирать сокровищ и творить добро тайно, не заботясь о том, что есть и пить, но искать, прежде всего, Царствия Небесного, объявив беспощадную войну сохранившимся пережиткам язычества.

Придя на Русь в 1237 г., монголо-татары столкнулись с начавшимся запустением и огромной массой людей, находящихся в состоянии сильного психологического надлома. Тут, как говорится, не до развития материальной культуры с её роскошью и блеском.

Между тем в окружении монгольских ханов было много восточных христиан, и «эти люди... стали могущественными»<sup>123</sup>. «Через “христианских жён” пытались действовать в своих интересах христиане империи Чингизидов»<sup>124</sup>. Современники отмечали, что при дворе Мангу-хана и Кен-хана «оказывают христианам больше уважения, чем другим народам», причём «князю Ярославу (отцу Александра Невского. – Н.А.) они всегда давали высшее место»<sup>125</sup> и негативно относились к мусульманам. Недаром исламские страны, завоёванные

<sup>118</sup> ПСРЛ. Т. XLIII. М., 2004. С. 88.

<sup>119</sup> ПСРЛ. Т. XVI. Стб. 50.

<sup>120</sup> ПСРЛ. Т. III. С. 277, 279, 286.

<sup>121</sup> ПЛДР. Вып. 3. XIII в. М., 1981. С. 440.

<sup>122</sup> Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Ростов н/Д, 1992. С. 116.

<sup>123</sup> Рашид ад-дин. Сб. летописей. Т. 3. М.: Изд-во АН СССР, 1946. С. 18.

<sup>124</sup> Багдасарян В.Э., Сильвестр (Лукашенко), архимандрит. Стратегия Александра Невского и цивилизационные трансформации XIII века. М.: Отчий дом, 2022. С. 51.

<sup>125</sup> Плано Карпини Дж. дель. История монголов; Рубрук Г. де. Путешествие в Восточные страны; Книга Марко Поло. М.: Мысль, 1997. С. 77, 113.

монголами, лишились всех признаков независимости, включая территорию, форму правления и нормативно-правовую базу. Идя на Русь, Батый такой задачи не ставил, благодаря чему все элементы суверенной политической системы, включая русский православный консерватизм, у неё сохранились. Всё это ставит под сомнение информацию о Батые как первом мусульманине из клана Чингизидов<sup>126</sup>. Думается, что Русь как вассал монгольского хана должна была содействовать усилению позиций восточных христиан среди кочевой элиты и помогать превращению этой империи (или её золотоордынского улуса) в христианское государство.

Несмотря на это, к монголам отношение во властных структурах Руси со времён первого столкновения с ними в 1223 г. носило разноречивый характер, что привело к образованию в русском православном консерватизме двух враждебных идеологических лагерей. Первый лагерь, опираясь главным образом на труды Мефодия Патарского (VII в.) и иные сочинения апокрифического характера, не получившие доверия со стороны высшего епископата, полагал, что уже настает конец света. Вслед за апокалипсическими всадниками голода, мора и смерти прибыл последний из них – всадник войны, приведя «к скончанью временъ» «ис пустыня Етриевьскы» «безбожнии татары»<sup>127</sup> – самый лютый народ. «И попленили им вся земля и доидут до рима»<sup>128</sup>. Они опаснее западных захватчиков, и потому главный отпор дать надо именно им.

Приверженцы этой эсхатологической концепции, вступив в борьбу с «татарами», по сути дела защищали старую схему организации власти, с которой начал борьбу ещё Андрей Боголюбский. Как известно, она была представлена удельной моделью управления, где великий князь был только первым среди равных. Высшим органом власти считался съезд (совет) князей, признающий над собой условное политическое лидерство ромейского царя как верховного сюзерена всех восточных хри-

стиан. Его отсутствие с 1204 г. освобождало их от всякого формального подчинения любому внешнему правителю. Единственное исключение в этой схеме составлял институт вечевого демократии, но и он за пределами Новгородской республики мог действовать только в экстренных случаях при отсутствии князя и с разрешения церковных властей. Появление любого нового фигуранта в политической системе было совершенно неприемлемо, тем более если оно заставляло подчиниться «татарскому хану».

Видными представителями этого идеологического лагеря, православный консерватизм которого по типу политического участия можно охарактеризовать как оборонительно-мобилизационный, в означенный период стали рязанские и галицко-волынские князья, а также младший брат Александра Невского Андрей Суздальский. Именно в его уста летописец вложил фразу, ставшую их политическим девизом: «Лутчи ми есть бежати въ чюжую землю, неже дружитися и служити Татаромъ»<sup>129</sup>. Также решительно были настроены братья его отца: Всеволод и Мстислав, готовые «умрети пред Златыми вороты... ниже в воле их быти»<sup>130</sup>.

Обычно этих князей вспоминают, когда речь заходит о героической борьбе Руси с восточной агрессией 1237–1240 гг., хотя такое определение противоречит имеющимся объективным данным<sup>131</sup>. По подсчётам историков, к началу XIII в. минимальное число городов на Руси приблизилось к 300, а упорное сопротивление монголам оказало всего десять. В остальных случаях население либо отсиживалось за крепостными стенами, ожидая своей участи, либо открывало кочевникам ворота. Неслучайно из 74 городов, попавших в зону нашествия и изученных археологами, 25 получили пощадку. Не рвались в бой и княжеские дружины. К концу первой трети XIII в. на Руси имелось около 50 княжеств, 12 из которых представляли серьёзную военно-политическую силу, но мы знаем всего три случая, когда князья

<sup>126</sup> См.: Лызлов А. Скифская история. М.: Наука, 1990. С. 21–25.

<sup>127</sup> ПСРЛ. Т. I. Стб. 446, 460.

<sup>128</sup> Слово, святого отца нашего мефодия таганьскаго сказание. о последних летех / Мильков В.В. Древнерусские апокрифы. СПб.: Изд-во РХГИ, 1999. С. 666.

<sup>129</sup> ПСРЛ. Т. X. М., 2000. С. 138.

<sup>130</sup> ПСРЛ. Т. VI. Вып. 1. М., 2001. С. 291.

<sup>131</sup> Паушто В.Т. Героическая борьба русского народа за независимость (XIII век). М.: Госполитиздат, 1956. С. 5.



не прятались по лесам и не уводили свои войска к соседям, а выходили на битву. Это побоище 1223 г., где почти все дружины проявили непонятную пассивность в день битвы. Это сражение под Рязанью в 1237 г. и бой у Коломны в 1238 г. Подобная мобилизационная слабость, не позволившая лидерам данного идеологического лагеря повести за собой народ и дать решительный отпор врагу, связана с отсутствием поддержки со стороны русского епископата. Поэтому они были обречены на поражение. Вместе с ними на поражение в борьбе с монголами и частичную потерю суверенитета была обречена вся Русь.

Содействие Церкви было на стороне оборонительно-согласительного лагеря. Его духовными вождями стали митрополит Кирилл II и епископат, взявшие на себя роль «проводников политики мирного подчинения Орде»<sup>152</sup>. Светскую власть в этом лагере представляли великий князь Ярослав Всеволодович, а после его смерти в 1246 г. Александр Невский. Они смотрели на пришествие «татар» как на кару, наложенную «ради съгрешения и неисправления к богу» русских людей. «И богъ на ны разгнеvasь и наказа нас, яко же чадолюбивый отецъ»<sup>153</sup>. Чтобы не гневить Бога, Руси надо принять власть монгольского хана и смиренно нести своё иго. Спротивляться надо только Западу, несущему угрозу православию. Когда Господь увидит, что русские исправились в своих винах и стали тверды в вере, Он снимет наложенное иго.

Данная цель определила будущий путь страны. В критических условиях, когда главный натиск католических сил приходился на Русь, она не могла опереться ни на одну из православных стран. Поэтому Руси был нужен мощный идеологический щит в лице своего духовенства и военный союзник, способный поддержать её в борьбе с Западом. Таким союзником мог стать только ордынский хан. Кроме того, Руси требовалось восстановить своё единство перед лицом общего врага, идущего с Запада. Подобное единство могло дать только усиление ав-

торитарных начал внутри самой Руси. Кроме того, требовалось создать надлежащий политический институт, умеющий не только координировать действия светской и духовной власти на всех уровнях управления, но и представлять все области Руси в решении государственных вопросов. Его аналогом был церковный собор.



**ЯРОСЛАВ ВСЕВОЛОДОВИЧ**  
1191–1246

(прижизненное изображение 1246 г.)

Влияние оборонительно-согласительного лагеря привело, как считают некоторые учёные, к «трусливому бегству»<sup>154</sup> епископата на север и к полной пассивности целого ряда князей, что дало возможность Батыю только за один месяц февраль подчинить себе самое могущественное Владимирское княжество, способное «Волгу веслы раскропити, а Донъ шеломы

<sup>152</sup> Тарабрин С.Ю. Церковно-политическая деятельность ростовского епископа Кирилла после монгольского нашествия // Изв. Сарат. ун-та. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. 2018. Т. 18. Вып. 2. С. 141.

<sup>153</sup> ПСРЛ. Т. VI. Вып. 2. Стб. 302.

<sup>154</sup> Галимов Т.Р. Место киевского митрополита в церковно-ордынских отношениях. 1237–1281 гг. Казань: КГАСУ, 2017.

выльяти»<sup>135</sup>. Например, Ярослав лишил военной помощи родной Переяславль, Александр, укрепив границу с Прибалтикой, ничего не сделал для защиты восточных рубежей и не оказал поддержки Торжку, входившему во владения Новгорода, где он тогда правил. Беря пример с «Александра, борьбу с Ордой не стали поддерживать и ростовские князья... Борис и Глеб, ездившие в Орду чуть ли не каждый год»<sup>136</sup>. Те области, что не пожелали мирно подчиниться хану, были приведены к покорности силой. Так Александр подавил в 1257 г. антиордынское выступление в Новгороде и добился того, чтобы в том же году «поидоша вси кнзи въ Орду»<sup>137</sup>.

С 1245 г. ордынский хан в русских летописях стал именоваться «цесарем»<sup>138</sup>. Учитывая установку Ярослава и Александра на подчинение его власти как верховного правителя страны, можно говорить о том, что ими было положено начало разрыву Руси с удельной моделью управления. Кроме того, введение этого термина на государственном уровне вело к изменению прежней вертикали властных отношений в пользу авторитарной формы правления. Высшая светская власть на Руси получила возможность персонифицироваться в одном лице, а не в закрытом совете князей. Назначаемый «цесарем» великий князь мог не смотреть на себя как на первого среди равных, имея право на усиление своих властных полномочий как непосредственного представителя «цесаря». Это вело к подрыву олигархического характера совета князей и резкому ослаблению роли веча в структуре управления. Однако внедрение централизующего фактора в политическую систему Руси в лице «цесаря» не могло привести к установлению абсолютизма. Дело в том, что для идеологии русских православных консерваторов 9-й член Никео-Цареградского Символа веры, призывавший блюсти принцип соборности, по-прежнему со-

хранял свою силу. Отказ от него был равносильным искажению самой веры.

Существенным недостатком новой политической системы стал институт баскачества. Баскаки и численники контролировали сбор дани для «цесаря» и следили за сепаратистскими настроениями, периодически возникавшими на Руси. Однако они назначались весьма нерегулярно, имея свои резиденции только в крупных городах, что позволяло князьям из оборонительно-согласительного лагеря православных консерваторов рассчитывать на их поддержку в борьбе со своими противниками из мобилизационного лагеря.

Желание Александра и Кирилла укрепить в системе управления «божеские» начала объективно вело к усилению политической роли духовной власти. В их понимании она была более «чиста» перед Богом и лучше знала смысл христианской государственности. Важным результатом такой политики стало открытие в 1261 г. в столице Золотой Орды Сарайской епископии, поставленной в прямое подчинение митрополиту всея Руси. Русская Церковь получила освобождение от налогов и полную поддержку «цесаря», что только усилило её лидирующие позиции во всех структурных элементах политической системы страны. И если власть великого князя ограничивалась пределами Руси, то духовная власть митрополита смогла распространиться на Орду и Молдавию.

Заняв решающее положение, Кирилл стал поддерживать курс на усиление центральной светской власти. В этом он как наставник Александра видел путь к укреплению социально-политического и духовного единства Руси. От лица «священства» не было составлено ни одного документа, осуждающего власть «цесаря» или оправдывающего центробежные тенденции. Диктуя свою волю князьям, епископат вынуждал их подчиняться «церковному обиходу», заставляя искать «высшую правду».

Православные идеологи страны подняли на щит старый христианский лозунг социального бытия: «Если не спасёшься сам, не спасёт и Бог». Этот лозунг подчинял правилам веры

<sup>135</sup> Слово о полку Игореве. ПЛДР. Вып. 2. XII век. М., 1980. С. 380.

<sup>136</sup> *Тарабрин С.Ю.* Церковно-политическая деятельность ростовского епископа Кирилла после монгольского нашествия // Изв. Саратов. ун-та. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. 2018. Т. 18. Вып. 2. С. 143.

<sup>137</sup> ПСРЛ. Т. I. Стб. 524.

<sup>138</sup> ПСРЛ. Т. III. С. 94.

все стороны государственной жизни и отражал характер формирующегося «оцерковлённого государства»<sup>139</sup>, обязывающего граждан жить по формуле: «Свет мирянам – иноки, свет инокам – Ангелы». В ней чётко утверждался принцип превосходства «священства» над мирской властью и объяснялось отождествление Церкви с «образом и подобием Бога», что позволяло ей трактовать себя как некое «наднациональное отечество – Царство Божие – церковную империю»<sup>140</sup>, не имеющую себе равных.

Эту установку, закрепляющую за «священством» политическое лидерство, подтверждает «Житие Александра Невского», видимо, специально для этого написанное. В нём не только подчёркивается обязательное подчинение великого князя своему митрополиту, которого он «слушается и чтит, словно самого Христа», но и обосновывается его долг повиноваться «цесарю». Исполняя его, Александр делает уступку «Небесной мудрости»<sup>141</sup>, требующей исполнять долг повиновения, опираясь на принципы смирения и покорности. Простить Русь и вернуть ей политическую свободу может только Господь, как некогда Он даровал её древним евреям за смирение перед Ним.

При этом в контексте нормативно-правовой сферы управления монархия, опирающаяся на союз «священства и царства», продолжала рассматриваться как основа стабильного общества, разрушаемого внешними и внутренними угрозами. Сопrotивление ей уподоблялось неповиновению «Царю Небесному» и нарушению принципа «органической» системы власти и её главных частей – «священства» и «царства». Их согласие составляет душевный и телесный мир государства и общества, что и было зафиксировано Кормчей книгой, транслирующей «Эпанагогу» и принятой в качестве основного нормативного

<sup>139</sup> Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. 25.

<sup>140</sup> Морозова Л.Е. К вопросу о времени появления понятия «патриотизм» в общественном сознании широких народных масс. Мировосприятие и самосознание русского общества (XI–XX вв.): сб. ст. / отв. ред. Л.Н. Пушкарёв. М.: Ин-т российской истории РАН, 1994. С. 33.

<sup>141</sup> Житие Александра Невского // Изборник. М.: Художественная литература, 1969. С. 328, 334, 338, 340.

документа Руси на Владимирском соборе, созванном митрополитом Кириллом в 1274 г.

Именно он положил начало процессу институционализации принципа соборности, который должен сопрягаться с сильной центральной властью, а не противостоять ей. Он дал начало становлению института Земских соборов, впервые собрав со всей страны широкий круг представителей светской и духовной власти. Таким образом, реализация идеи их сотрудничества стала принимать практический характер и воплощаться в последующих аналогичных заседаниях, таких как Переяславский собор 1310 г. Его особенностью станет широкое представительство рядовых граждан. Согласно «Житию святого Петра митрополита», «на соборе том присутствовали епископ... князья, бояре, священники, иноки и великое множество других»<sup>142</sup> людей. Подобно Владимирскому, этот собор принял меры к защите оборонительно-согласительного идеологического курса. Кроме того, зарождающуюся соборную деятельность можно рассматривать и как форму политического дискурса, поскольку здесь осуществлялось коммуникативное взаимодействие субъектов и объектов государственной власти, направленное на согласование их позиций и выработку единой политической воли.

Приведённые факты вступают в противоречие с популярным мнением видных деятелей марксизма и евразийства, утверждавших, что решающее влияние на государственное развитие России оказала Золотая Орда<sup>143</sup>. Эти авторы не учли религиозный фактор, который не позволял светской и духовной власти Руси внедрять политические институты и методы управления от «инославных» государств. Католическая, исламская или языческая власть для Руси не могла идти в расчёт, поскольку не отвечала «истинным» правилам государственного устройства. Поэтому следует принять

<sup>142</sup> Житие святого Петра митрополита // Избранные жития русских святых (X–XV вв.). М.: Молодая гвардия, 1992. С. 247.

<sup>143</sup> См.: Маркс К. Разоблачения дипломатической истории XVIII в. // Вопросы истории. 1989. № 4. С. 7–11; Савицкий П.Н. Степь и оседлость. Русский мир: сб. М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2003. С. 812–813.

мнение С. М. Соловьёва и В. О. Ключевского, считавших, что Орда не могла или не хотела менять государственное управление на Руси<sup>144</sup>.

Правоту наших классиков подтверждают юридические источники, находящиеся в тесной связи с политической жизнью и фиксирующие её характерные особенности. Для того чтобы Русь начала внедрять у себя восточную политическую систему или её отдельные элементы как свои собственные, ей надо было принять «Ясу» Чингисхана – главный юридический документ Орды, но действие «Ясы» распространялось только на языческие и мусульманские страны. Это же касалось и гражданского права, а Кормчая книга, Псковская судная грамота и Судебники не имеют никаких отсылок к восточным документам.

Между тем, несмотря на все новации, затронувшие институциональную, нормативную, культурно-идеологическую и даже коммуникативную подсистемы общества, идеология «оцерковления» не имела революционного характера, так как не предусматривала никакого решительного слома прежней модели управления. По этой причине не ставился вопрос о слоде удельной системы, что позволило сохранить все старые политические и социальные институты. Русь по-прежнему считалась коллективной вотчиной всего клана Рюриковичей. Только они имели право носить княжеский титул и осуществлять властные полномочия. Во Владимире сидел великий князь, считавшийся старшим среди князей. Ему мог наследовать только представитель его рода и никто иной.

На местах оставались старые удельные династии, держащие прежний принцип наследования престола, идущий от брата к брату, а не от отца к сыну. Все необходимые вопросы, затрагивающие интересы отдельного княжества, обсуждались на внутреннем совете князей. Княжества сохранили себя в качестве относительно самостоятельных политических единиц. Их границы менял только процесс дробления, вынуждавший

выделять наследникам новые уделы, периодически попадавшие в зависимость к более сильным соседям. Боярство, как и дворянство, оставляло за собой право перехода на службу к любому из князей.

Не была ликвидирована и вечевая управленческая модель на севере Руси. В 1259 г. Александр Невский в очередной раз был изгнан из Новгорода, где вся полнота власти, как и раньше, была сосредоточена в руках периодически созываемого веча. Приглашаемый князь мог только председательствовать в совете, состоящем из видных бояр и посадников. Совет решал текущие дела, доверяя князю их утверждение. Не имея реальной политической власти, князь выполнял полицейские функции, обеспечивая внутренний порядок, а в период военных действий возглавлял народное ополчение. Наличие князя, с одной стороны, указывало на то, что Новгородская земля не считает себя в полной мере вечевым миром, так как господство вечевой модели управления противоречит принципу «премудрой двоицы». С другой стороны, приглашая к себе княжить Рюриковичей, новгородцы признавали над собой власть этой династии, что, при наличии у них архиепископа, формально отвечало принципу «симфонии» двух властей.

Архиепископ Новгорода был высшим представителем духовной власти на севере Руси. В административном плане он подчинялся митрополиту Руси и Поместному «Освященному» собору как высшему законодательному органу русской Церкви. Таким образом, не светская, а именно духовная власть в новгородских владениях со второй половины XIII в. продолжала играть роль скрепы, мешающей развитию сепаратистских настроений в этом регионе и выделению его в отдельное самостоятельное государство.

Вместе с тем, отождествляя хана с «цесарем», вожди оборонительно-согласительного лагеря сделали чрезвычайно важный и далеко идущий по своим последствиям выбор. В первую очередь институциональная подсистема Руси получила новый элемент, который, возглавив светскую власть страны, положил начало укреплению всей вертикали

<sup>144</sup> См.: Соловьёв С. М. Соч. Кн. II. М.: Мысль, 1988. С. 439; Ключевский В. О. Соч.: в 9 т. Т. 2. Курс русской истории. М.: Мысль, 1987. С. 41.

государственного управления. Это предохранило Русь от полного политического развала, который пережила Германия, и не допустило опасного усиления демократических институтов местной знати, как это случилось в Польше, что ослабило её единство и привело к потере независимости.

Принцип смирения перед высшей властью и покорности ей, внушаемый Церковью, также имел своё положительное значение. Церковь учила, что если православный человек научится любить и чтить царя земного, то он будет любить и чтить Царя Небесного. Следовательно, станет удерживать себя от действий, идущих вразрез с основами веры и мешающих спасению души. Этот принцип начал пронизывать всю светскую и духовную иерархию Руси. Великий князь должен считать себя холопом (слугой) царя и митрополита, удельные князья должны быть холопами старшего князя и своего епископа, повинуваясь каждому из них как «отцу своему и без его воли дел не вести». Соответствующие отношения складывались между князьями и их боярами, а нарождающееся дворянское сословие с самого начала смотрело на себя как на «служилых холопов».

Подобные новации провоцировали рост противоречий внутри самой политической системы Руси. Их основой стало столкновение традиционной модели управления с новыми тенденциями, грозившими лишить удельных князей прежней самостоятельности, а значительную часть населения – старого уклада жизни, в котором институт прямой демократии вечевового типа до 1262 г. играл иногда значимую роль. Только после поездки Александра Невского в Орду этот институт был подавлен силой и постепенно исчез с политической арены, что усилило оппозиционные волнения оборонительно-мобилизационного лагеря, идущие под лозунгом борьбы с ордынским «цесарем» и «татарами». Данные противоречия способствовали падению уровня устойчивости базовых потенциалов Руси как конфедерации относительно независимых княжеств. Западные уделы, чтобы сохранить у себя традиционные социально-политические стандарты, стали ориентироваться в первую очередь на Литву, готовую ради того, чтобы подчинить

Русь, пойти на уступки в этом вопросе и отгородить зависимые от неё земли Руси от идеи «оцерковлённости».

Сделанный Александром и митрополитом Кириллом выбор в пользу института царской власти, сопряжённого с институтом соборности, вёл к уменьшению внутренних конфликтов и минимизировал возможность военно-политических столкновений с Золотой Ордой. Это дало возможность собрать силы для отражения агрессии с Запада и заняться культурным строительством, ориентированным на подъём духовно-нравственных ценностей. При этом геополитическое влияние Руси значительно возросло. Она избежала тенденции к периферизации и стала выступать на международной арене как главная и единственная опора славяно-православной цивилизации. Русь сумела остановить движение романо-германского мира на восток Европы, не позволив ему восстановить позиции русского католического консерватизма.

Широкая автономия, которой стала пользоваться наша страна, сочеталась с отсутствием постоянных проводников монгольского политического влияния, контролирующей деятельность светской и духовной власти, и привела к тому, что Орда в конце XIII в. «проглядела» быстрое возвышение Твери, взявшей под защиту идеологию оборонительно-мобилизационного лагеря. Теперь эта идеология включала в себя четыре основных элемента: свержение власти «ордынского царя», возвышение светской власти над духовной, сохранение удельной управленческой модели и антиордынский союз с Западом. Поиск такого союза привёл Тверь к сближению с Литвой, что отразилось в назначении крещёного литовского князя на должность Тверского епископа<sup>145</sup>.

В оппозицию к Твери встала Москва. Её первые князья приняли сторону оборонительно-согласительного направления русского православного консерватизма. Это обеспечило им важную поддержку со стороны духовной власти в лице нового митрополита Петра и «ордынского царя». Такой неформальный союз стал главной причиной политического заката Твери

<sup>145</sup> См.: ПСРЛ. Т. VII. С. 165, 171.

и оборонительно-мобилизационного направления. В 1318 г. над Михаилом Тверским в Орде состоялся суд. Интересно, что этот суд носил соборный характер и проходил с участием политической элиты Руси и Орды. Михаилу были предъявлены его главные вины. Он обвинялся в том, что «был горд, не покорялся хану... не давал хану дани» и, самое главное, «собирался с казною бежать к Немцам; посылал казну папе»<sup>146</sup>.

Таким образом, расправа с тверским князем прервала в Северо-Восточной Руси прокатолические симпатии в кругах представителей светской власти, но в западных уделах они продолжали укрепляться благодаря политике «открытых дверей», установленной Даниилом Галицким и его братом Василько. В города Волыни и Галиции направились переселенцы-католики, став к концу первой четверти XIV в. серьёзной политической силой, настроенной переподчинить эти земли в пользу Римской курии. На первых порах это завершится в 1302 г. выделением Галицкой епархии в особую митрополию. В начале 20-х гг. того же века здесь пресечётся династия Романовичей, представлявших дом Владимира Мономаха. На престол сядет сын мазовецкого князя Болеслав. И хотя он примет православие, его ближайшее окружение и проводимая им политика будут отражать интересы католического меньшинства. К 1350 г. территория Галицкой Руси окончательно отойдёт к Польше.

Не лучше обстояло дело и на землях современной Беларуси. Литовские князья своей неустойчивой политикой, связанной с переходом из язычества в православие, а потом в католичество и обратно, создали серьёзную угрозу на этих землях для русского православного консерватизма. Особенно эта угроза усилилась после взятия ими Полоцка в 1307 г. и Чёрной Руси, в пределах которой стали селить язычников пруссов и литовцев. С приходом к власти Гедемина захватнические устремления Литвы ещё больше активизировались. При нём в 1317 г. Новогрудок станет центром самостоятельной Литовской митрополии, включающей в себя Туровскую и Полоцкую епархии.

К концу 20-х гг. XIV столетия почти вся Беларусь станет её владением. Таким образом, не только территориальное, но и церковное единство Руси будет нарушено, и внешнеполитический принцип древних римлян «*divide et impera*» («разделяй и властвуй») начнёт работать на подавление русского православного консерватизма в пользу литовского языческого, а с 1385 г. католического консерватизма.

Важной особенностью оборонительно-согласительного и оборонительно-мобилизационного идеологических направлений станет сочетание в их действиях умеренного и правоэкстремистского курса. Сторонники первого направления будут крайне умеренны ко всем «цесарям» из дома Чингизидов, при этом станут использовать силовые методы давления в отношении представителей из противоположного лагеря русских православных консерваторов. Между тем его лидеры весь свой экстремизм обратят в сторону Орды. Но они не будут замечены в аналогичных действиях против сторонников митрополита Кирилла и Александра Невского. Эта противоречивость ещё больше активизируется на следующем этапе, когда Русь столкнётся с новыми внутренними и внешними вызовами.



<sup>146</sup> Житие благоверного князя Михаила // Избранные жития русских святых (X–XV вв.). М.: Молодая гвардия, 1992. С. 236.



## МОСКОВСКИЙ ПЕРИОД РУССКОГО КОНСЕРВАТИЗМА В КОНТЕКСТЕ СОБЫТИЙ ПРАВОСЛАВНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ (1328–1462 гг.)

Следуя курсом своего отца и старшего брата, Иван Калита поддержал оборонительно-согласительное направление. Это помогло ему в 1328 г. получить «великое княжение» и сдружиться с новым митрополитом «гречином» Феогностом, в тот же год прибывшим из Константинополя. И «бысть тишина велика христианомъ по всей Русской земли на многа лета»<sup>147</sup>. Став к середине XIV в. не только политической, но и духовной столицей Руси, Москва начала быстро объединять страну, укрепляя оборонительно-согласительный курс. Возвышение Москвы привело к изменению статуса и титула её князя. Титул «Великий» при Калите дополняется термином «всая Руси», что способствовало утверждению самодержавной, а не удельной власти<sup>148</sup>. Но это шло вразрез со старым удельным правилом перехода высшей светской власти по старшинству «от брата к брату».

Идя на ослабление этой традиции, московские князья не встретили возражений со стороны духовной власти. В качестве благодарности за эту поддержку, они продолжали признавать за митрополитом политическое лидерство, что хорошо

видно на примере завещания, составленного великим князем Симеоном. В 1353 г. он требовал, чтобы новые князья слушались «отца нашего владыки Олексея, также старых бояр, кто хотел отцу нашему добра, и нам»<sup>149</sup>. Из этого завещания следовало, что великие князья не собирались идти по пути абсолютизации высшей светской власти, придерживаясь принципов православного консерватизма. На Руси сохраняет свою силу «симфония» светской и духовной власти. Высшая духовная власть и Боярская дума наряду с великим князем являются активными соучастниками управления страной. Совет с ними является важной обязанностью великого князя. Это значит, что процесс формирования институтов соборного самодержавия в XIV в. был генетически связан с традициями русского православного консерватизма. Здесь требуется сразу указать на решающую роль соборного принятия всех самых важных решений государственного масштаба, поэтому говорить о самодержавной соборности вплоть до Петра I, думается, было бы неверно.

Но, оказывая великому князю идеологическую поддержку, Церковь проводила в отношении его противников весьма жёсткую политику. В результате насильственных мер капитал, расплывшийся по нескольким десяткам уделов, устремился в Москву. Концентрация финансовых средств в руках великого князя стала тем набором утилитарных ресурсов, которые вынуждали разорённые уделы подчиняться Москве и тому идеологическому курсу, который она проводила.

Противники этого курса наталкивались на ряд непреодолимых преград. Во-первых, они должны проявлять христианское смирение по отношению к Московскому князю, поскольку, согласно утвердившейся традиции, великий князь удельным правителям считался вместо отца, а потому они были обязаны «иметь его своим господином» и «ходить в его воле». Кроме того, Церковь учила не противиться власти: «Если кто противится

<sup>147</sup> ПСРЛ. Т. VII. М., 2001. С. 201.

<sup>148</sup> См.: Владимирский-Буданов М.Ф. Обзор истории русского права. Петроград; Киев: Изд-во Н.Я. Оглоблина, 1915. С. 148.

<sup>149</sup> Духовные и договорные грамоты московских великих и удельных князей. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 14.

власти – противится закону Божьему»<sup>150</sup>. Во-вторых, великий князь, поставленный «ордынским царём» и венчанный митрополитом, фактически становился для Руси представителем хана-царя. В-третьих, присутствие в Москве митрополита превращало любую вооружённую борьбу против великого князя в бунт против духовной столицы страны. Благодаря этому, к началу правления Дмитрия Донского, на фоне расширяющейся свои границы Москвы, прекратился территориальный рост других княжеств, число которых, если верить подсчётам Б. А. Рыбакова, к середине XIV в. возросло до 250<sup>151</sup>.

Удельная раздробленность подобных масштабов ещё теснее привязывала мелкие владения к Москве. Москва не только представляла их интересы, разбирая тяжбы удельных правителей, но и обеспечивала их службой. Эта увеличивающаяся социально-политическая пропасть между великим князем и владельцами мелких вотчин сыграла положительную роль в деле централизации Руси. Однако движение в эту сторону, подавляющее удельную и вечевую традиции управления, создавало почву для нового противоборства между Москвой и другими княжествами. Дело в том, что, разрушая старое управление страной и укрепляя своё «самовластье», московские князья вынуждали других Рюриковичей искать защиты у Литвы и Орды. Столкновение с ними Москвы при Дмитрии Донском привело к отказу от оборонительного соглашения и принятию на вооружение оборонительно-мобилизационного курса. Только этот курс, ввиду начавшейся борьбы на два фронта, мог сохранить за Дмитрием право на политическое лидерство и удержать позиции русского православного консерватизма там, куда простиралась власть Москвы.

Важной чертой оборонительно-согласительного и оборонительно-мобилизационного направлений стала их нравственная составляющая. Московские князья понимали всю меру зла, которую они несли людям, утверждая основы самодержавного правления, враждебного удельным и вечевым тра-

дициям с их междоусобными распрями. Но только этот путь, угодный, как считала Церковь, Богу, мог спасти Русь от дальнейшего разобщения и порабощения другими государствами, принадлежавшими к соседним цивилизационным полюсам. Поэтому духовная власть, находясь в союзе с великими князьями, была вынуждена оправдывать их внецерковные действия. Но она же вынуждала их «подчиняться церковному обиходу», заставляя «искать высшую правду». Московские князья, идя по пути самодержавия, «стремились, пусть и не всегда удачно, приблизить своё делание к церкви, поднять всё до её уровня, уйти в неё, а не в том, чтобы отделиться, эмансипироваться и снизить всё возвышенное до потребностей обывателя»<sup>152</sup>.

Следует отметить, что движение русского православного консерватизма в сторону самодержавия было поддержано на уровне посадского населения других земель. Например, когда в 1341 г. великий князь решил собрать дань с Торжка, считавшегося «пригородом» Новгорода, знать города, недовольная притеснениями, арестовала московских чиновников. Но посадское население отказалось поддерживать боярскую оппозицию. «И вьсташа чернь на бояры и выимаша у воеводу наместники великаго князя... а новгородцев выпровадиша»<sup>153</sup>. Подобный политический союз рядовых граждан города и села с великим князем в последующем даст важное право «простому всенародству» делегировать своих представителей в Земские соборы.

В это же время в Европе оформились и начали развиваться две враждебные друг другу идеологические тенденции, порождённые ценностно-целевыми установками католичества и православия. Обе они, надо полагать, стали откликом на разрушительные события XIII в., потрясшие всю Европу и Азию. Русь, являясь частью Константинопольского патриархата, оказалась втянута в эти события. Под их влиянием русский православный консерватизм стал приобретать новые направления.

<sup>150</sup> ПЛДР. Вып. 2. С. 327, 329, 335.

<sup>151</sup> Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М.: Наука, 1982. С. 469.

<sup>152</sup> Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. С. 17, 21.

<sup>153</sup> ПСРЛ. Т. VI. Вып. 1. Стб. 413–414.



Сближение высшей светской власти возрождённого Ромейского царства с католическим миром, завершившееся заключением унии в 1274 г., привело к серьёзному идеологическому расколу внутри самого ромейского общества. Одна его часть решила поддержать своего василевса и настроенное в пользу Рима духовенство. Данная социальная группа рассматривала начавшийся Ренессанс как движение Запада в сторону возрождения греческого наследия, оказавшего решающее влияние на развитие всей культурной жизни Европы.

Действительно, авторитет эллинской школы был настолько велик, что в университетах Италии физику учили по Архимеду, медицину – по Гиппократу, геометрию – по Эвклиду, а философию и политику – по Аристотелю и Платону. Мироззрение античного гуманизма стало проникать в сознание идеологов Запада и отражаться в их научных трудах. Мирские интересы личности, связанные с карьерным ростом, славой, богатством и борьбой за власть, выходили на первый план как закономерное явление жизни. В этом же направлении стало меняться отношение католиков к научному познанию. Предполагалось, что благодаря своим способностям человек сможет изучить общество и создать его идеальную действующую модель. Надо только уйти от религиозного невежества. Начавшийся экономический подъём Запада должен ещё больше утвердить Константинополь в мысли о полезности сближения с католическим миром.

Однако подавляющее большинство ромеев отказалось следовать в западном направлении. Сначала в монастырях Афона, а затем и в других религиозно-культурных центрах страны стало набирать силу учение исихазма. Это был своеобразный протест против новаций Запада. Тем самым через возрождение основ исихазма афонские монастыри заложили фундамент православного Ренессанса. В его основе лежало возрождение не языческих ценностей с их духом меркантилизма и культом плоти (материи), а духовно-нравственных категорий первоначального христианства. В отличие от деятельного «гуманиста», выпячивающего собственное мнение как единственно верное, исихаст опирался только на мнение церковных авторитетов,

носившее соборный характер, подтверждённый наиболее умными и нравственными отцами Церкви. В сущности это течение религиозно-общественной жизни ромеев дублировало нравственные установки оборонительно-согласительного лагеря русского православного консерватизма, сделавшего смирение и борьбу с внутренними недостатками основным лозунгом социальной жизни.

Афонские «исихасты не придумывали ничего принципиально нового, а лишь систематизировали и кодифицировали старую православную традицию», расцвет которой на землях Леванта и Египта пришёлся на IV–VII вв. и был задушен арабскими завоеваниями. Её теоретическую основу составили труды отцов Церкви, живших в I–VI вв. Это апостолы Павел, Иоанн, Лука, известные богословы и подвижники, такие как Дионисий Ареопагит, Григорий Богослов и Григорий Нисский, Иоанн Златоуст и Иоанн Дамаскин, Василий Великий и Ефрем Сирийский. Помимо Евангелия, важной юридической базой их идеологии стали решения Вселенских соборов. Следует особо подчеркнуть, что афонские сторонники исихазма пришли к отрицанию Ренессанса не от собственной культурной отсталости и ограниченности в знаниях, а совсем наоборот. Они были людьми глубоко и всесторонне образованными. За их плечами стояло университетское образование в Константинополе и широкий интеллектуальный потенциал. Они блестяще знали греческую и латинскую философию, но, сопоставляя её с православной мудростью, обращали внимание на духовно-нравственную ущербность античной школы<sup>154</sup>.

Встав на путь смирения и борьбы с внутренними недостатками, исихазм объявлял «духовную брань» всему, что разрушало основы христианского мира. Праведной для него считалась та власть, которая могла защитить граждан от «губительных соблазнов» и помочь спасти душу. Но в конце XIII в. исихазм ещё носил «келейный» характер и серьёзной роли

<sup>154</sup> См.: Прохоров Г.М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке (далее – Исихазм и общественная мысль...) // Прохоров Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы: ст. СПб.: Алетейя, 2000. С. 58.

в государственной жизни не играл. Его последователи почти целиком состояли из монахов. Термин «исихазм» хорошо подходил к их образу жизни, поскольку в переводе с греческого он означал «покой» и «безмолвие» (молчание). Но с прибытием на Афон Григория Синаита, поддержанного группой молодых образованных аристократов во главе с Иоанном Кантакузином, исихазм заметно расширил свою социальную базу. В немалой степени этому способствовало возведение на трон в 1328 г. Андроника III (Младшего), за спиной которого встал Кантакузин.

С этого момента начался второй этап в развитии этой идеологии православного консерватизма. Его открыла полемика, разгоревшаяся в ромейской среде между сторонниками и противниками западной ориентации. «Западников», вставших в оппозицию исихазму, возглавил выходец из Италии грек Варлаам (Бернардо). Его противников защищал образованный афонский подвижник Григорий Палама. В 1341 г. в храме Св. Софии «при большом стечении народа» между ними состоялись прения. Варлаам превыше чувственных созерцаний ставил отвлечённое логическое мышление. Согласно его логике, «чтобы приблизиться к Богу, надо, подобно античным философам, познать окружающий нас мир, Божье творение. Иного пути к Богу, к истине, нет... Церковные же таинства и свет мистических озарений – всего лишь символы, “тени”... Это означало, что молитвенная практика, тысячелетие процветавшая в монастырях и пустынях христианского Востока, напрасна». Православные богословы «созерцали лишь свет собственных галлюцинаций – “символический” и “тварный”». По мнению Г.М. Прохорова, Варлаам «недаром нападал главным образом на это понятие несотворённой энергии. ...Если его убрать, остаётся двучленная система: Бог и мир, как в католицизме»<sup>155</sup>. Следовательно, успех Варлаама прокладывал в Константинополь дорогу католическому «гуманизму» и его консервативной идеологии, а поражение закрывало доступ этой идеологии в православный мир.

<sup>155</sup> См.: Прохоров Г.М. Исихазм и общественная мысль... С. 52–53, 59.

Палама выступил с опровержением данной идеи. Он доказывал, что «через осияние нетварным светом, божественной энергией, человек может... возвысившись над “вещественной двойственностью”, достичь “мысленного рая”, обожиться, не только душой, умом, но и телом... и постичь весь мир изнутри – как единство, а не как множественность». Но поскольку идея спасения души оставалась для христианина и христианского государства главной целью существования, Палама и его сторонники последовали примеру Руси и поддержали классическую формулу бытия человеческого: «Если не спасёшься сам, не спасёт и Бог»<sup>156</sup>. На Балканах она также должна была подчинить религиозным правилам все стороны социально-политической деятельности властных структур, что полностью совпадало с идеей построения «оцерковлённого» государства. Здесь данная «оцерковлённость» также выражалась известной формулой: «Свет мирянам – иноки, свет инокам – Ангелы»<sup>157</sup>.

Палама подверг критике Запад, «ожидаящий спасения от науки» и не желающий пренебрегать «богатством, людской славой и телесными удовольствиями»<sup>158</sup>. Ренессанс, несущий свободу от догматов веры путём просвещения, был и для него и всех афонских исихастов главной опасностью, поскольку убивал в человеке любовь к Богу. Не желая видеть или не замечая господствующее в людях зло, Ренессанс раскрепощал в них негативные стороны личных и общественных устремлений, делая граждан свободными для греха.

Порвав с возрождением античности, затмевающей «творения благоразумных» «творениями безумствующих», Палама осудил культ науки. По его мнению, наука вообще «не служит постижению Божественной мудрости добра... Так что от изучения многих... наук... не только не прибавляется

<sup>156</sup> Прохоров Г.М. Исихазм и общественная мысль... С. 61.

<sup>157</sup> Сидоров А.И. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. С. XIV.

<sup>158</sup> Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995. С. 7–38.

ничего необходимого, полезного и ведущего к вечной жизни, но, наоборот, увеличивается скорбь»<sup>159</sup>. Постоянное стремление к знаниям губит государство и общество, так как они для нашего ограниченного разума на самом деле являются лжезнаниями, уведящими от настоящей мудрости. Из этого следовало, что любая власть, пытаясь управлять с помощью наук, будет создавать ложные законы, пока в конце концов не погубит всё общество.



**ГРИГОРИЙ ПАЛАМА**  
1296–1359

(рисунок сделан с греческого оригинала XIV в.)

Чтобы избежать этого, надо избавиться от господства науки, подчинить её вере. Организовав контрреформы, надо идти назад, к идеалам раннего христианства, убивающего в нас «рабов живота... сребролюбцев и стяжателей», ищущих «славы от человеков», а не «от единого Бога». Мы должны «прилепить»

<sup>159</sup> Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих. С. 24, 25, 37.

ся» к очищающей душу науке, начало которой – страх Божий... рождающий соблюдение евангельских заповедей». Тогда лишь мы поймём, почему Христос «не сказал: “Если хочешь быть совершен, займись внешней философией, старайся об изучении наук, накопи в себе знание сущего”». Но, призвав в «ученики... рыбаков, неграмотных, простых поселян, а не мудрецов», заповедал: «Имение продай, раздай нищим, возьми крест, решишь следовать за Мной»<sup>160</sup>.

В результате победы Паламы над Варлаамом Константинополь решительно повернулся спиной к Ренессансу. На Западе успех афонских монахов вызвал бурный протест. Петрарка, будучи другом Варлаама, в жёстком памфлете отразил общее отношение католиков к ромеям: «...я их не только не жалею, но даже весьма радуюсь (их бедам. – Н.А.) и жажду, чтобы нечестивая их империя, седалище заблуждений, была низвергнута»<sup>161</sup> руками итальянцев. Да и как этот поэт Италии мог ещё относиться к переносу ранней христианской духовности на всю систему христианского общества, когда за несколько лет до диспута папа Иоанн XXII «объявил еретиками всех, кто проповедует нестяжание и смеет утверждать, что Христос и апостолы не имели собственности»<sup>162</sup>.

Потерпев поражение в идеологической войне, Запад решил навязать грекам свою волю силой меча. При поддержке Запада сторонники Варлаама в 1341 г. начали гражданскую войну. Поводом к ней послужила смерть василевса. Приход к высшей светской власти «западника» вёл к подавлению православного Возрождения. Поэтому исихасты во главе с Григорием Паламой решили включиться в политическую борьбу и передать трон могущественному сановнику Иоанну Кантакузину. Против них выступила объединённая группировка во главе с Анной Савойской, патриархом и богатейшими фамилиями

<sup>160</sup> Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих. С. 12.

<sup>161</sup> Скржинская Е.Ч. Петрарка о генуэзцах на Леванте // Византийский временник. II (XXVII). 1949. С. 260–261.

<sup>162</sup> Этническая интеграция в Восточной Европе в XIV веке (от исихастских споров до Куликовской битвы) // Прохоров Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы: ст. СПб.: Алетей, 2000. С. 16–17.

из торгово-ростовщических кругов. Поскольку сопротивление прокатолической коалиции носило упорный характер, война затянулась и быстро приобрела международный характер.

В 1343 г. папа Климент VI «призвал Европу к крестовому походу и объявил трёхлетний сбор десятой части всех церковных доходов в Англии, Франции и Испании». Навязывать «гуманизм» ромеям прибыли рыцари ордена Иоаннитов, крестоносцы из Венеции, с Кипра, геноуэзцы и французы. На их стороне были решающие экономические и силовые ресурсы. Правительства православных стран Сербии и Болгарии, подкупленные обещаниями расширить собственные территории за счёт ромеев, встали на сторону прокатолических сил. Если Болгарию это уже не могло спасти от развала, то Сербия сумела ненадолго превратиться к середине XIV в. в самое большое и сильное государство Балканского полуострова. Единственная помощь исихастам пришла только со стороны турок-османов<sup>163</sup>.

И это неудивительно. В неизбежном столкновении с католическим Западом, усиливающим свою военно-экономическую мощь, православный мир мог рассчитывать только на восточных соседей. Из двух зол приходилось выбирать меньшее. Исихазм видел в исламских странах своих естественных союзников и защитников, подавляющих всякий возврат к язычеству. Смысл этой позиции, отражавшей взгляды значительной части государственной элиты ромеев, изложил накануне падения Константинополя мегадук и главный докладчик при василевсе Лука Нотара: «Лучше видеть в городе власть турецкого тюрбана, чем латинской тиары»<sup>164</sup>.

Свою лепту в становление и развитие мирного отношения к исламу могло внести и учение суфиев, возникшее в VIII в. в бывших православных центрах Сирии, завоеванной арабами и потому содержащей в себе элементы православной духовной культуры раннего исихазма. Оно получило широкое распространение среди суннитов и шиитов Ближнего Востока

<sup>163</sup> См.: *Флоринский Т.* Андроник Младший и Иоанн Кантакузин // Журнал министерства народного просвещения. 1879. ССIV, 2. С. 238.

<sup>164</sup> Цит. по: *Васильев А.А.* История Византийской империи (от начала Крестовых походов до падения Константинополя). СПб.: Алетейя, 1998. С. 351.

и Египта, включая страны Средней Азии и территорию бывшей Золотой Орды. Суфийские ордена играли важную роль в этом регионе, призывая к аскетизму и веротерпимости, опираясь в своих религиозно-политических воззрениях на сочинения Ахмеда Газали, Айн аль-Кузат Хамадани и Ибн аль-Араби<sup>165</sup>. А, как известно, именно аскетизм и веротерпимость составляли одну из важнейших духовно-нравственных основ всей православной веры, что отразилось в наличии огромного количества общежительных монастырей, отличающихся строгим общинно-нестяжательским уставом. Эти монастыри с XIV в. стали активно распространяться на восток, не встречая агрессии со стороны мусульман.

Стремление суфиев к «озарению» посредством постоянных молитв и специальных обрядов, которыми они занимались в особых обителях (ханаках), устроенных по типу православных монастырей, сближало их с учением исихастов, практиковавших аналогичные способы сближения человека с Богом. Такое духовное родство «гасило» воинственный пыл тех суфийских орденов, что были настроены на вооруженную борьбу с неверными, создавая целые военные формирования из своих братьев, свергающих или возводящих на престол новые династии<sup>166</sup>.

Аналогичной точки зрения придерживалась в то время большая часть светской и духовной власти Древней Руси. В качестве яркой иллюстрации этой позиции отчуждения от Запада и покорности своему ордынскому «цесарю» можно привести одно из посланий Сарайского епископа Матфея, поставленного самим митрополитом Алексием. От православных людей Орды Матфей требовал обязательной покорности «князю земли своеа... прияти ему головою своею и мечем своим». А если кто-то против своих ханов будет «зло мыслить... то подобен есть Июде, иже любим есть Господом, ти умысли Его предати князем жидовъским»<sup>167</sup>.

<sup>165</sup> *Бертельс Е.С.* Суфизм и суфийская литература. М.: Изд-во восточной литературы, 1965.

<sup>166</sup> См.: *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV веках. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1966. С. 310–350.

<sup>167</sup> Поучение владыки Сарайского Матфея // Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. III. М., 1995. С. 259.

Опасность поглощения православия новым язычеством, скрытым под маской католического Ренессанса, настраивала сторонников оборонительно-согласительного лагеря Руси искать поддержку, прежде всего, у правителей Золотой Орды, а не у Турции, как это делали ромеи. До нас дошел целый ряд документов, в которых была зафиксирована эта позиция, способствуя сохранению зависимости русских князей от мусульман-чингизидов вплоть до 1480 г. Достаточно вспомнить письмо Вассиана Рыло к Ивану III, где упоминается «запрет от прародителей – не поднимать руку против царя ордынского»<sup>168</sup>.

Желание Запада действовать силой заставило Кантакузина и Паламу пересмотреть прежний взгляд на исихазм как на чисто религиозное учение, ориентированное на умеренный консерватизм, и занять позиции правого экстремизма. Стало ясно, что без крепкого союза высшей светской и духовной власти, опирающегося на служилое сословие и рядовых граждан, составляющих основной контингент верующих, нельзя надеяться на успех. Нельзя также защитить веру, будучи нищими во всём. Нужна опора на родовитых и неродовитых олигархов, готовых поддержать исихазм<sup>169</sup>. Эти положения стали главным отличием нового исихазма от его традиционной «келейной» формы, существовавшей до середины XIV в.

Но несмотря на все усилия католиков, языческий дух Ренессанса на восток Европы не проник. В 1347 г. Кантакузин одержал временную победу. Поражение его врагов открыло третий и последний этап в истории исихазма. Правда, гражданская война окончательно подорвала силы Ромейского царства, зато идеология исихазма смогла взять под защиту православное Возрождение. В Константинополе во главе высшей светской и духовной власти на короткое время утвердились сторонники Паламы. Наступил «период закрепления достигнутых исихастами рубежей – в философии, в догматике, в церковной жизни (монастырской особенно), в борьбе за умы и в политике, внешней и внутренней»<sup>170</sup>.

<sup>168</sup> ПЛДР. Вып. 5. М., 1982. С. 533.

<sup>169</sup> См.: Прохоров Г.М. Исихазм и общественная мысль... С. 73.

<sup>170</sup> Там же. С. 62.

Политический успех исихастов был юридически оформлен в 1351 г. на Константинопольском соборе. Учение Григория Паламы стало официальной доктриной всех православных церквей. Сразу после этого собора «исихазм обрёл характер “панправославного движения”, охватив Болгарию, Сербию, Румынию и Древнюю Русь»<sup>171</sup>. Более того, несмотря на яростное сопротивление папы и приверженцев католического Возрождения, религиозно-политическая идеология исихазма без насилия и войн стала распространяться по Западной Европе. Здесь она получила известность под именем квиетизма (от латинского *quies*, означающего то же, что «исихия»).

На Руси умеренное и экстремистское направления исихазма также найдут отклик и приведут к формированию двух новых враждебных направлений в рамках русского православного консерватизма. Экстремистское направление, близкое, как было сказано, оборонительно-мобилизационному лагерю, возьмёт на вооружение Дмитрий Донской, когда решит провести на пост митрополита «всех Руси» архимандрита Митяя. Обострение политических отношений с Ордой и Литвой заставит Дмитрия отойти от «келейного» исихазма с его проповедью абсентеизма и обязательным подчинением князя духовной власти. Митяй как будущий митрополит был готов признать в Московском князе решающую политическую силу, стоящую выше «священства и царства» в лице митрополита и хана.

Летописная повесть «О Митяе архимандрите» рассказывает, что после смерти Алексия Митяй «повелением великого князя на превысокий степень взыде, и творяше все, еже достоит митрополиту, по всей митрополии». В целях утверждения Митяя в должности главы русской Церкви Московский князь повелел русским епископам признать Михаила митрополитом без разрешения Константинополя, в котором к тому времени уже утвердилась прокатолическая группировка. Прибывшие в Москву епископы формально признали переход высших властных полномочий

<sup>171</sup> Сидоров А.И. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. С. LXIV.

от «священства» к великому князю: «и ни один же от них дръзну рещи противу Митяю»<sup>172</sup>. Единственный, кто выступил против усиления высшей светской власти, был соратник Сергия Радонежского епископ Суздальский Дионисий. Благодаря жёсткой позиции, занятой им, решение собора епископов теряло свою силу. За это Дионисий был взят князем под стражу. Дмитрию пришлось отправить Митяя на поставление в Константинополь, но в пути архимандрит неожиданно умер, и великий князь согласился взять ставленника патриарха. Во второй половине XV в. эту линию станут развивать «стяжатели», поддержав самодержавный курс Ивана III в борьбе с внутренним сепаратизмом и внешними угрозами.

Учение «келейного» исихазма афонских старцев воспримут «старцы заволжские» во главе с Нилом Сорским. Они решат уйти не только от «всякой вещественной привязанности», но и от любых активных форм политической борьбы. Среди ранних представителей этого идеологического направления у нас следует упомянуть тверского монаха Акиндина. Борясь за великое княжение с Юрием Московским, Михаил Тверской несколько раз посылал Акиндина с поручениями на Афон, где надеялся найти поддержку против митрополита Петра. На Афоне Акиндин проникся мировоззрением исихазма и по возвращении на Русь составил «Послание», адресованное ко всем главам Церкви и князьям.

В нём он встал на позиции «нестяжания» и отказа от политической борьбы. Оправдывая свой выбор, Акиндин писал: «Молчания ради (ради исихазма. – Н.А.) боюся осуждения, видя ересь растущу и множащуся... куплю вводити и взимати от поставления». Осуждая власти «сребролюбия страстию помрачившиися», он выступил против сбора налоговых «треб» и вовлечение в финансовые операции духовенства, даже если они совершались ради «насилия поганскаго». Согласно концепции Акиндина, «поганый, как разбойник и тать, всяко тщание творит пограбити, где видит богатство; и идеже нищета Христова смирения, ту не надеется ничтоже приобрести, то и не насилит и не томит»<sup>173</sup>.

<sup>172</sup> ПСРЛ. Т. VIII. М., 2001. С. 29–30.

<sup>173</sup> Цит. по: Карташев А.В. Собр. соч.: в 2 т. Т. 1. Очерки по истории русской церкви. М.: ТЕРРА, 1992. С. 482–483.

Главным же проводником исихазма на Руси стал митрополит Алексей, выдвинутый на этот пост великим князем и митрополитом Феогностом. В Константинополе его кандидатуру поддержал патриарх Филофей со всем «священным собором». Здесь следует отметить, что этот патриарх не был сторонником возвышения светской власти над духовной. Он чётко проводил линию на сохранение решающих властных полномочий в руках Церкви и потому хотел видеть во главе русской митрополии своего человека, готового не допустить умаления политических прав «священства». Именно поэтому Филофей первоначально хотел поставить на Руси грека, «отличающегося силою слова, сведущаго в канонах»<sup>174</sup>. Но потом он, видимо, решил, что утверждение и принятие высокой духовности исихазма лучше доверить достойному представителю русской Церкви. Это должно вызвать доверие со стороны восточных славян к тем религиозно-политическим новациям, которые распространял Афон. После самого тщательного испытания, длившегося почти целый год, Алексей получил кафедру митрополита и возглавил высшую духовную власть Руси. При этом раз в два года он являлся к патриарху с отчётом и получал новые инструкции. Политический смысл этих «инструкций» содержится в письмах Филофея. Все они не допускают даже мысли о переходе «священства» в зависимость от княжеской власти. Например, в письме к Дмитрию Донскому, написанному в 1370 г., Филофей хвалит великого князя за то, что он расположен к Алексею и оказывает «ему совершенную покорность и повиновение»<sup>175</sup>.

В письме к митрополиту Алексею патриарх сообщает, что должным образом проинструктировал представителей высшей светской власти относительно их подчинённого положения по отношению к «священству». «Мерность наша, – пишет Филофей, – отдельно писала и к князьям, как сыновьям мим, какое уважение они должны иметь к священству твоему,

<sup>174</sup> Русская историческая библиотека. СПб., 1880. Т. 6. Приложение. С. 44.

<sup>175</sup> Письмо патриарха Филофея 1370 г. к великому князю Дмитрию Иоанновичу // Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. III. М., 1995. С. 424–425.

и внушала, чтобы они старались и заботились быть почтительными, послушными и оказывали совершенное благорасположение и внимание к священству»<sup>176</sup>.

В Алексии Афон нашёл необходимую поддержку проводимой им линии, отвечающей требованиям исихазма, поскольку идея построения православного «оцерковлённого» государства была созвучна принципам раннего христианства. Московский князь не пытался подчинить себе митрополита и поддерживал «келейный» исихазм. Константинополь также не требовал от Руси свержения власти «ордынского царя», статус которого был вписан в строгую вертикаль небесной и земной иерархии. Тем же путём первоначально шёл и Дмитрий Донской. Он оказывал «покорность» своему митрополиту и послушно ездил с другими князьями в Орду, где в это время утвердился всеильный временщик Мамай<sup>177</sup>.

Алексий, в свою очередь, делал всё, чтобы сохранить сложившуюся расстановку политических сил. Он призывал людей «иметь страх Божий», а власти вменял в обязанность иметь «суд милостивый, мзды на виновных не принимающий, не обижающий вдов, сирот и пришельцев». Но самое главное, светские правители должны «святительство» иметь «выше своей головы со всякою покорностью и без всякого прекословия»<sup>178</sup>.

Это как раз была та идеологическая борьба «за умы в политике», которая развернулась после 1347 г. Главными проводниками её стали представители не светской, а именно духовной власти как наиболее подготовленные и интеллектуально развитые люди. На этом основании мы также можем предполагать, что сохранение господства «священства» на Руси было санкционировано из Константинополя и одобрено на Афоне.

Учитывая данное обстоятельство, легко объяснить причины нехарактерного для Дмитрия Донского долгого смирения перед «ордынским царём». Думается, что этими же причинами мы можем оправдать отказ многих русских земель поддержать

Московского князя, пожелавшего силой добыть независимость для Руси после смерти Алексия. Следует предположить, что в понимании противников Москвы Дмитрий ломал не только установленную от Бога зависимость страны от «царя ордынского», но и путём освобождения от этой зависимости хотел возвести себя на место этого «царя» – то есть разрушить привычную удельную систему. На это обстоятельство нам опять-таки указывает «Повесть о Митяе архимандрите». Согласно «Рогожскому летописцу», после внезапной кончины Митяя, когда встал вопрос о том, кого следует видеть во главе русской Церкви, бояре решили провести в митрополиты своего человека: «и яшася бояре за Пимена». Но Пимена, уже получившего утверждение Константинополя, не признал Дмитрий и согнал с кафедры, вернув на неё Киприана, выдвинутого ранее Филофеем.

Алексий не дожил до Куликовской битвы всего три года. Его не стало в 1377 г., однако его деятельность не ограничивалась только темой «оцерковления» страны и связанного с этим решением вопроса о сохранении «царской» власти. Наряду с этим он оставался поборником ослабления удельной и вечевой управленческих систем. Он вёл широкую политику за сохранение единства Русской земли и её Церкви. Московский митрополит стремился не допустить образования самостоятельных митрополий в подчинённых Литве и Польше западнорусских землях. Для Алексия, выразившего официальную позицию духовной власти, не так были страшны границы политические, как религиозно-культурные. Именно они были способны разделить всю Русь на враждебные государственные образования и столкнуть их в новой междоусобной войне за интересы чуждых цивилизаций. Перед главой русской Церкви стояла сложная задача популяризации православного консерватизма как общерусской идеи, реализуемой в рамках оборонительно-согласительной линии поведения. Видимо, он был уверен, что только такой путь способен сплотить все уделы и земли страны в единую религиозно-политическую общность, способную противостоять вызовам католической и мусульманской агрессии, идущей

<sup>176</sup> Письмо патриарха Филофея к митрополиту Алексию // Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. III. С. 426.

<sup>177</sup> См. ПСРЛ. Т. VI. Вып. 1. Стб. 434.

<sup>178</sup> Цит. по: Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. III. С. 256.

со стороны романо-германской и арабо-мусульманской цивилизаций. И, судя по всему, эта деятельность только приветствовалась и на Афоне, и в ставке митрополита Филофея.

Если вспомнить, что в год смерти Ивана Красного Дмитрию было всего восемь лет, то нетрудно догадаться, в чьи руки перешло ведение всей политической жизнью Руси. Благодаря Алексию за Дмитрием Московским не только сохранился титул великого князя, но и укрепилась его власть над противниками объединения Руси. Вместе с Тверью Москву «братом старейшим» признали крупнейшие уделы Северо-Восточной Руси: Суздаль, Нижний Новгород и Ростов, обязуясь без её воли дел не вести.

Поддержал распространение «келейного» исихазма афонских старцев в Московской земле ученик Алексия игумен Сергей Радонежский. Через митрополита он тоже был связан с патриархом Филофеем. От него Сергей получал необходимые инструкции по обустройству русских монастырей в нестяжательном духе<sup>179</sup>. Поощряемый Константинополем и митрополитом, Троицкий игумен стал вводить вместо «особножительных» монастырей «общежительные». Если первые владели сёлами, вели широкую торговлю и даже разрешали знатным инокам держать личное имущество и слуг, то вторые, по свидетельству очевидцев, совершенно отрешились от всякой «земной привязанности». В таких монастырях всё было «худостно, нищетно и сиротинско». Братия безвозвратно теряла право на индивидуальную собственность вне зависимости от своего социального положения, «аще кто из бояр или князей»<sup>180</sup>. Эти монастыри, насаждаемые Сергием, стали главной опорой будущих учителей «нестяжания» в русском православном консерватизме. Их важной особенностью стал упор в повседневной жизни не только на молитву, но и на постоянный труд «без лености братьям яко купленный раб служащее». Здесь Сергей и его единомышленники следовали опыту Антония и Феодо-

сия Печерских, тогда как на Афоне весьма популярен был отказ от физического труда в пользу неусыпной молитвы<sup>181</sup>.

Согласно исихастским устремлениям Сергия и его последователей, только добровольное смирение, лояльность к власти и труд без материальной выгоды на пользу общества способен утвердить в стране социальное единство и покой, «побеждающий страх перед ненавистной рознью мира сего». Может быть, именно поэтому знаменем русского исихазма Сергей избрал образ Святой Троицы как символ «постоянного делания добра».

Данная позиция, занятая Троицким игуменом, полностью противоречит традиционному взгляду на него как на соратника Дмитрия Донского, вставшего на сторону оборонительно-мобилизационного лагеря русских православных консерваторов. Поэтому не приходится говорить о нём как о человеке, способном благословить Московского князя на борьбу с самим «цесарем», представителем которого во властных структурах Орды и Руси являлся Мамай. Если Сергей проповедовал смирение и покорность властям, от Бога поставленным, то о каком союзе его с Дмитрием может идти речь? «Келейный» исихазм никогда не выступал против «царства», как не выступал против него митрополит Алексий. Ведь любое вооружённое выступление против «ордынского царя» поощряло к борьбе со своим господином каждого недовольного слугу, а причину можно найти всегда. О какой тогда гармонии можно говорить, если есть противоборство и вражда?

Остаётся одно из двух. Либо в XV в., когда создавались произведения о борьбе Московского князя с Ордой, в угоду политическим интересам светской власти авторы переписали историю, изменив акценты и поменяв участников событий местами, либо Троицкий игумен пересмотрел свою прежнюю позицию и отказался от принципов раннего исихазма, приняв его политизированную новую версию. Если учесть, что Сергей всегда был верен заветам митрополита Алексия и патриарха Филофея,

<sup>179</sup> См.: *Скрынников Р.Г.* Государство и церковь на Руси XIV–XVI вв. Новосибирск: Наука, 1991. С. 53.

<sup>180</sup> См.: *Ключевский В.О.* Соч.: в 9 т. Т. 2. С. 266.

<sup>181</sup> См.: *Павлова А.Е.* К вопросу об идеологии монастырской реформы Сергия Радонежского // Научные труды МПГУ: сб. ст. Серия: Социально-исторические науки. М.: ГНО изд-во «Прометей» МПГУ, 2005. С. 39.



то его отказ от «келейного» исихазма, принятого на Афоне, выглядит неправдоподобным. Ведь аналогичным курсом следовали лучшие ученики Сергия, к которым мы относим его племянника Феодора Симоновского, Никона Радонежского, Савву Сторожевского, Афанасия Высотского и многих других.

Не случайно все наиболее ранние и достоверные документы умалчивают о каком-либо политическом союзе Дмитрия и Сергия Радонежского. О встрече князя с Троицким игуменом «вспоминают» литературные произведения лишь со второй половины XV в. Видимо, в то время лица, близкие по взглядам Вассиану Рыло и «стяжателям», решили найти политико-идеологическое обоснование для новой борьбы с Ордой за независимость. Представив Ивану III эти обоснования как исторический факт, они надеялись оторвать его от симпатий к «келейникам» и тесно связанному с ними оборонительно-согласительному лагерю.

В этом нас убеждает текст Софийской I летописи, составленной при митрополичьей кафедре в первой половине XV в. Она сообщает нам о первом путешествии Дмитрия не к Святой Троице, а к «пречистей матери божиеи богородици». Именно она являлась покровительницей великокняжеского дома и его владений. Тогда как Троица покровительствовала помимо Сергия ещё Псковской земле с её прочными вечевыми традициями. Другое своё путешествие, согласно той же летописи, Московский князь опять совершил к «богородице», но не в Троицкий монастырь, а в Коломну, откуда был родом любимец Дмитрия архимандрит Митяй. В Коломне князь попросил благословения опять же не у Сергия, а у местного епископа Герасима: «...идея к Пречистей и к епископу Герасиму и рече ему: “Благослови мя отче, пойти противу сего оканнаго сыроядца Мамаю и нечестиваго Ягаила и отступника нашего Олга...”». И святитель Герасим благослови великаго князя Дмитрия Ивановича и вся воя его пойти противу нечестивых агарян»<sup>182</sup>.

Епископ Герасим, как и великий князь, полагал, что оборонительно-согласительная линия поведения светской и духов-

<sup>182</sup> ПСРЛ. Т. VI. Вып. 1. Стб. 459–460.

ной власти не способна защитить «оцерковлённую» страну, в которой доминирует «священство», от возросшей исламско-католической агрессии и покончить с удельными распрями. Ведь к этому времени под ударами турок уже стали рушиться «оцерковлённые» православные державы Балканского полуострова: Сербия, Болгария и Ромейское царство. Это была ещё одна причина, которая потребовала вновь принять оборонительно-мобилизационный курс и забрать решающие властные полномочия у «священства».

С другой стороны, кто во второй половине XV в. мог помнить имя Коломенского епископа? Зато имя Сергия знали тогда, наверное, очень многие. Его посмертный авторитет святого угодника пригодился идеологам оборонительно-мобилизационного лагеря. В своих произведениях они отправили Дмитрия не на юг, как это было на самом деле, а на север, придумав рассказ о его поклонении Святой Троице с последующим благословением преподобного Сергия. Нашествие на Москву Тохтамыша в 1382 г. ещё раз покажет, насколько далеки были в политической жизни и в своих представлениях о ней эти два человека. Из осаждённой ордынцами Москвы Сергей отправится во враждебную ей Тверь, тогда как Дмитрий, «не хотя стати противу самого царя», будет «вборзе» искать спасения в своих костромских владениях.

Надо сказать, что Константинопольская патриархия на рубеже 70–80-х гг. XIV в. не спешила поддерживать Дмитрия Донского. Её политические симпатии по-прежнему оставались на стороне митрополита Алексия и Сергия Радонежского в их борьбе за создание православной государственности, опиравшейся на принципы классического, или «келейного», исихазма. Следует знать, что Русь с её «многочисленным народом, прославляющим имя Божие», пользовалась особым вниманием патриарха Филофея, старавшегося «придать Церкви первостепенное значение в жизни того, что ещё оставалось от Византии»<sup>183</sup>. В письме к Алексию Филофей подчёркивал: «Народ ваш весьма велик и многочислен и требует особой

<sup>183</sup> Прохоров Г.М. Исихазм и общественная мысль... С. 66.

заботы», поэтому «старайся научить и передать им то, что ты узнал из Евангелия и святых отцов и учителей наших»<sup>184</sup>.

Но вскоре лидирующие позиции исихастов в Константинополе начали слабеть. В 1354 г. Иоанн Кантакузин был вынужден оставить трон и удалиться в монастырь. В 1376 г. его примеру последовал Филофей, попавший в заточение после переворота, организованного ромейскими сторонниками католического консерватизма. Но ещё до своего низложения, пока был жив Алексей, патриарх успел назначить ему преемника из числа приверженцев православного Возрождения<sup>185</sup>. В противном случае это назначение просто не состоялось бы. Этим человеком стал южнославянский исихаст Киприан, первоначально вставший во главе Киевской митрополии, отделённой литовскими князьями от Москвы. По мысли Филофея, после смерти престарелого Алексея Киприан должен объединить под своим началом обе митрополии в одну и тем самым сохранить единство русской Церкви и уберечь её от западного влияния.

Следует отметить, что с именем этого Константинопольского патриарха, глубоко почитавшегося на Руси как «святейший и блаженный Божий святитель»<sup>186</sup>, связано появление теории «Москва – третий Рим», впервые выведенной в «Повести о новгородском белом клобуке». Именно в этой «Повести» Филофей после пророческих видений, позволивших ему понять политическую и духовную обречённость царства ромеев, «советом благочестивого царя Ивана (Кантакузина. – Н.А.)» решает отказаться от символа высшей духовной власти – белого клобука. Данный клобук принадлежал папе Сильвестру, который совместно с Константином утвердил христианство в Римской империи. Когда Рим отошёл от религиозно-нравственных основ христианства, клобук перешёл в Константинополь. И вот теперь Филофей отсылает этот символ власти и христианской непорочности на Русь – в единственную страну, способную сохранить и отстоять православие.

<sup>184</sup> Письмо патриарха Филофея к митрополиту Алексию // Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. III. С. 426.

<sup>185</sup> ПСРЛ. Т. VIII. С. 25.

<sup>186</sup> Там же. С. 27.

Турецкая экспансия на Балканский полуостров, начавшаяся в середине XIV в., быстро привела Болгарию к государственному краху. В конце XIV в. Болгария вслед за Сербией и Ромейским царством попала под власть турок, став их данником. В следующем столетии всего за десять лет с 1453 по 1463 г. не только сербы и ромеи, но и боснийцы полностью войдут в состав Турции. В то же время Московская Русь обретёт свою целостность и сможет смотреть на себя как на последний оплот православия. С этого отрезка времени начнётся новый период в развитии русского православного консерватизма, завершивший строительство новой российской государственности, плотно вписанной в эндогенно-экзогенную модель политической системы славяно-православной цивилизации.



Прежде чем это произошло, Русь столкнулась с первым мощным выступлением демократических сил, религиозно-политическая идеология которых была тоже построена на принципах исихазма. Недовольство московской великокняжеской властью, тяготеющей к самодержавию, набирало силу в тех частях Руси, где Москва ещё не имела достаточно прочного влияния. Это Псковская и Новгородская земли. Здесь не только «капризы природы», но и нашествие монголов понимались как следствие «неправедного» правления тех, кто забыл соборные традиции православного общежития и не соединил их с основами христианской веры. На это обстоятельство обращало внимание русское священство, утверждаемое Константинополем. Его позиция была закреплена в летописных источниках: «Земли же согрѣшивши которѣи любо, то казнить Богъ смертью, или гладомъ, или наведениемъ поганыхъ, или *ведромъ*, или гусѣницею, или инѣми казньми. Аще ли покаавшеса будемъ, в немже ны Богъ велить быти, глаголетъ бо намъ пророкомъ: “Обратитесь ко мнѣ всимъ сердцемъ вашимъ,

постомъ и плачемъ” (Иоиль. 2, 12). Да аще сице творимъ, всихъ грѣхъ прощени будемъ»<sup>187</sup>.

На конкретных виновников, провоцирующих зло на земле, указывали оппозиционные литературные памятники. Например, безымянный автор «Предисловия честного покаяния» делает гневный выпад против «фарисеев, лицемеров... и вождей слепых, препятствия творящих тем, кто хочет спастись»<sup>188</sup>. Суть создаваемых «слепыми вождями» препятствий, согласно содержанию «Златой чепи», состоит в порочном образе жизни, который ведут «попове да книжницы», заражая своим примером простой люд, «а сущие в вере человеци погибають». Появление подобного произведения в Пскове указывало на желание идеологов этого вечевого центра защитить общество от усиления самодержавных начал в управлении. Ведь потакая великокняжеской власти в её политике, направленной на ослабление принципов «народоправства», «попове да книжницы» уводили общество от норм православного соборного равенства. Они в первую очередь и повинны в ошибках светской власти, начавшей «черстветь сердцем», когда «благочестие – основа справедливого руководства» – уступает место корысти, и правитель «превращается в тирана, использующего своё положение для обогащения и безнаказанности»<sup>189</sup>.

На северо-западе Руси в начале XIV в. появилось и «Слово о лживых учителях», сумевшее сформулировать идею демократической жизни. Его автор считал, что если «вожди слепые» бездарным, корыстным правлением подрывают устои православной жизни, в основе которой лежат нравственные категории христианской морали, то этим они затворяют «Царство Божие от людей». Тем самым «Слово» оправдывало отстранение от власти «возволчившихся пастухов» и давало право «овци овца паствити». Поскольку не только знать, но «и про-

стецы бывают... вельми смышлены и мудры»<sup>190</sup>. Здесь мнение народного собрания («словесных овец») становилось высшей инстанцией в решении главных дел. А за протестом против церковного догмата, требующего чтить «царя яко Бога», скрывалось ещё и желание автора обосновать неправомочность верховной власти «ордынского царя» как незаконной и Богу противной.

Демократическую идею «Слова о лживых учителях» следует считать продолжением славянской традиции «народоправства», из которой в начале XX в. выросли Советы как самостоятельный политический институт. Это пристрастие славян к прямой демократии влияло на толкование основ христианства, признающего в качестве одного из символов веры принцип соборности и взявшего на вооружение древнее республиканское правило римлян: «vox populi – vox dei» (в русской традиции: глас народа – глас Божий). Да и сам древний ромейский обычай участия народных масс в свержении и назначении императоров, если монарх по каким-то причинам не устраивал общество, укреплял идеологов вечевого центра в собственной правоте. Этому же способствовало и обращение к тексту «Книги Судей Израилевых», когда, обходясь без царя, власть судейства «действовала не через принуждение, а силой авторитета, причём авторитет этот сообщался Божественной санкцией»<sup>191</sup>.

Взяв под защиту вечевого управленческую модель, «Слово» нашло себе многочисленных сторонников там, где власть Московского князя и митрополита была максимально ограничена. По мнению Б. А. Рыбакова, под влиянием этого сочинения с середины XIV в. в северо-западных землях Руси стало набирать силу движение стригольников<sup>192</sup>. Под 1375 г. летопись сообщила о первой расправе властей Новгорода с ними. «Тогда, – пишет летописец, – побиша стригольников еретиков диакона Микиту и Карпа простца, и третьего человека с ними,

<sup>187</sup> ПСРЛ. Т. III. С. 289.

<sup>188</sup> Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 96.

<sup>189</sup> Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти. Петроград: Тип. А. Бенке, 1916. С. 72.

<sup>190</sup> Цит. по: Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. С. 307.

<sup>191</sup> Владислав (Цытин), протоиерей. Курс церковного права. Клин, 2002. С. 633.

<sup>192</sup> Рыбаков Б.А. Стригольники. Русские гуманисты XIV столетия. М.: Наука, 1993. С. 84.

свергоша их с мосту»<sup>193</sup>. Если верить Иосифу Волоцкому, среди них главную роль играл «Карп, по ремеслу стригольник, живший во Пскове». Он и «стал родоначальником скверной и мерзкой ереси»<sup>194</sup>.

Следует выделить несколько важных аспектов, связанных с возникновением этого направления русского православного консерватизма. Во-первых, оно открыто обличало духовную власть за постоянные нарушения евангельских идеалов, сформулированных в Нагорной проповеди и в иных церковных постановлениях периода расцвета исихазма, наблюдавшегося с IV по VII в. Правда, следует заметить, что почти все пороки духовенства, осуждаемые стригольниками, «были предметом строгой критики древнерусских архиереев». Их статьи на этот счёт вошли в специальные сборники духовных властей. К ним относились «Ответы митрополита Иоанна II черноризцу Иакову», «Правила митрополита Кирилла II», «Святительское поучение новопоставленному священнику» и ряд других. Кроме того, тема борьбы со злоупотреблениями «священства» получила юридическое осуждение в различных редакциях Кормчей книги<sup>195</sup>.

Но если официальная Церковь отказывалась менять свою иерархическую структуру, считая, что назначение и снятие с должности должно находиться в компетенции главы духовной власти и созываемого им собора, в дела которого не должен вмешиваться даже князь, то стригольники так не считали. Они полагали, что служба нарушителей нравственных норм противоречит христианству, «яко не нестяжаша, но имения взимают». Такие пастыри, проповедуя в храмах «добро», в жизни «взимают... злато и серебро, и порты, от живых, и от мертвых. И такими злыми окаянными словесы прельщают народ»<sup>196</sup>.

<sup>193</sup> ПСРЛ. Т. VI. Вып. 1. Стб. 449.

<sup>194</sup> *Иосиф Волоцкий*. Просветитель. М.: Ин-т русской цивилизации: Родная страна, 2016. С. 404.

<sup>195</sup> *Печников М.В.* Доктрина стригольников: опыт реконструкции. *Russia mediaevalis*. X (1). 2001. С. 111–112.

<sup>196</sup> *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 239–240.

И хотя учение Карпа делало ставку на идеальный образ раннего христианства, оно подверглось критике со стороны исихастов. Дело в том, что стригольники, радея о моральной чистоте верующих, открывающей им дорогу в рай, сами шли на нарушение демократических принципов жизни, отвергая мнение церковных соборов и выставляя своё мнение как истинное. Отрицая принцип социальной иерархии, они разрушали всю систему общественных отношений, перечёркивая ряд положений Пятого Вселенского собора, нормы которого были священны для исихаста. Они признавали царскую власть лишь в виде теократии, не проецируя её на землю как образ и подобие справедливо устроенных субъектно-объектных отношений.

Как адепты христианской соборности прошлого, они не могли быть левыми радикалами и предвестниками нового гуманистического мировоззрения в либеральном духе или в стиле утопистов-социалистов. Не могли они относиться и к тому праворадикальному направлению, идеалом которого была языческая старина. Нельзя их отнести и к праворадикальным экстремистам, нельзя видеть в них первых русских раскольников, одержимых «ревнительским духом». Стригольники представляли умеренное направление правого радикализма, действующего как ответвление русского православного консерватизма. Это направление вело борьбу с опорой на мирную проповедь своих идей. «Карписты» настаивали на прямом и буквальном соблюдении моральных и канонических установок, полагая, что всякое искажение новозаветных предписаний может служить только удовлетворению порочных слабостей человека.

Несмотря на мирный характер, учение стригольников вставало на пути строящейся соборно-самодержавной модели политической системы Руси, идущей из Москвы. Вместе с ней подвергались осуждению удельная и боярско-вечевая управленческие традиции, сложившиеся в период феодальной раздробленности. Поэтому мнение Б.А. Рыбакова о том, что «карписты» «не разрушали общественных устоев, они не собирались отменять или ниспровергать церковь, они не посягали ни на одно из основных положений православной веры

и сотрудничающий с ней государственный строй»<sup>197</sup>, давно уже следует воспринимать критически. Неслучайно в борьбу со стригольниками вступила не только светская власть, но и те исихасты, которые станут позднее учителями «нестяжания». Это, прежде всего, люди близкие к Сергию Радонежскому. Идеология стригольников была для них «клеветой на весь Вселенский собор», на его компетентность в вопросах государственного устройства.

Патриарх Антоний с возмущением критиковал псковичей за их избыточное увлечение демократией, позволяющее распространять на все сферы управления принципы соборности, отрицая тем самым не только светскую, но и духовную иерархию власти. В одном из своих посланий он прямо заявлял: «Вы приказываете человеку каяться к земле, а не к попу... Но Земля тварь бездушная, не слышит, и не умеет отвечать, и не воспретит согрешать. Поэтому Христос Бог не подаёт отпущения грехов кающемуся к земле». Теперь вы, стригольники, «сами составляете себя учителями. А забыли слово Христово: “Не входяй дверьми во двор овчий, но прелазяй инуде, той тать есть и разбойник”. Всяк, кто, не имея пославления от святителя, покушается учить и укорять законного учителя, вошёл не дверьми»<sup>198</sup>.

Это было объявление войны ученикам Карпа, и в случае поражения стригольников в этой войне подвиглась черта под дальнейшим существованием Псковской и Новгородской республик как рассадников еретических учений. Обвиняя стригольников в показном миролюбии и благочестии, патриарх сравнивал их с древними фарисеями, осудившими Христа, призвавшего отдать «кесарю кесарево» и не судить власть, какой бы она ни была. «Вы считаете себя праведниками, хвалясь постом. Таковы были и фарисеи – постились дважды в неделю и что с того?.. Мытари и грешники пришли ко Христу с покаянием, как к царю, и спаслись, а фарисеев Господь обрёл на горе... Таковы все еретики; постники да молеельщики. Иначе кто

<sup>197</sup> Рыбаков Б.А. Стригольники. Русские гуманисты XIV столетия. С. 332.

<sup>198</sup> Патриарх Антоний. Грамота к псковичам // Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. III. С. 97.

поверовал бы ереси их, если бы увидел их нечистое житие»<sup>199</sup>, – полемически вопрошал у псковичей Антоний.

Существенным изъяном стригольнической идеологии, сыгравшим роковую роль в гибели всего их движения, был вопрос о ненасильственном характере борьбы. Они не хотели кровопролития в достижении поставленных целей. И этим были близки к «нестяжателям», одной из причин поражения которых стал отказ от применения физической силы к своим идейным противникам. Попытка стригольников защитить идею «народоправства» при помощи цитирования тех мест из Нового Завета, которые, по их мнению, отличались наибольшим демократическим духом, встретила решительный отпор со стороны ученика Сергия Радонежского Стефана Пермского. С негодованием он писал: «Вы же, стригольницы, глаголите оже Павел и простому человеку повеле учить». Но Павел говорил это во времена всеобщего язычества, «а не вам то речено бысть... Овцы, не пасите пастухов»<sup>200</sup>.

Многолетняя полемика не привела к желаемым для центральной власти результатам. Стригольники выстояли. В Твери к ним проявили симпатию епископы Фёдор Добрый и Евфимий Вислень. Даже великий князь Василий I в начале 1390-х гг. запретил митрополиту Киприану поминать божественное имя ромейского василевса в молитвах и проявил полную пассивность в деле борьбы с псковскими еретиками. Тогда митрополит послал письмо в Константинополь. Вскоре пришёл ответ патриарха: «...ты... говоришь: “Мы де имеем церковь, а царя не имеем и знать не хотим”... Невозможно христианам иметь церковь, но не иметь царя. Ибо царство и церковь, находятся в тесном союзе и общении между собой, и невозможно отделить их друг от друга»<sup>201</sup>.

Давление «священства» на Московского князя привело к новой атаке на стригольников. Судя по служебнику Киприана

<sup>199</sup> Патриарх Антоний. Грамота к псковичам // Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. III. С. 97.

<sup>200</sup> Буганов В.И., Богданов А.П. Бунтари и правдоискатели в Русской православной церкви. М.: Политиздат, 1991. С. 25.

<sup>201</sup> Цит. по: Скрынников Р.Г. Крест и корона: церковь и государство на Руси IX–XVII веков (далее – Крест и корона). СПб.: Искусство–СПБ, 2000. С. 101.

и его посланиям в Псков, временная победа досталась сторонникам соборно-самодержавной власти, продолжавшей оставаться на позициях оборонительно-согласительного лагеря после 1382 г. Поэтому «священство» сохраняло свои лидирующие позиции в государстве. Вместе со Стефаном Пермским и Даниилом Звенигородским митрополит в 1392 г. выехал в Тверь. Здесь он созвал собор и вызвал на суд Тверского князя и его Думу. Евфимий Вислень с должности епископа был смещён. Но новгородцы с Киприаном обошлись иначе. Его встретили, накормили, одарили и отправили обратно, не дав ему право судить, как было при иных митрополитах. Киприан вернулся в Москву, «на владыку и на весь Новгородъ дръжа нелюбие велико»<sup>202</sup>.

Желание митрополита использовать собор как важный политический институт в деле объединения Руси, а также приведённые выше цитаты из писем Константинопольского патриарха убеждают в том, что решающим фактором в создании соборно-самодержавной московской власти было не столько ордынское влияние, сколько внутренние религиозно-политические противоречия. Эти противоречия постоянно сталкивали между собой сторонников и противников оборонительно-согласительного и оборонительно-мобилизационного лагерей. Так как «священство» продолжало занимать во властных структурах лидирующие позиции, оно не допускало иных влияний, кроме своего собственного. Это выражалось в обязательном признании «царства» и «соборности» как необходимых главных элементов институциональной подсистемы «церковлённого» православного государства.

После смерти Киприана в 1406 г. идеология стригольничества вновь начала набирать силу и даже вышла на международный уровень. Этому помогло не только пограничное положение Пскова, но и наличие во главе его литовских князей, связанных узами родства с польским королевским домом. Поэтому идеи «карпистов» вполне могли дойти до Чехии. Пражский университет, где в это время преподавал Ян Гус,

<sup>202</sup> ПСРЛ. Т. VIII. С. 62.

выделял значительное число мест для польско-литовских студентов. Среди программных документов гуситов появились требования, созвучные идеям стригольников. Например, желание «осуществлять свободную проповедь» каждому, кого изберёт народ. Особую популярность у чехов, как и у псковичей, получила идея социального равенства и отказа от силовых мер в достижении политических целей. Упор делался на нравственный облик и личный пример выборных представителей власти<sup>203</sup>. Видимо, по этим причинам гуситы хотели ввести в свой религиозный обиход некоторые православные элементы, например причащение под обоими видами – вином и хлебом. Эта православная идея отразилась в гербе гуситов, на котором была изображена чаша.

Идеологическая связь стригольников с теоретиками гусизма перестала носить заочный характер, когда в 1412–1413 гг. в Пскове поселился Иероним Пражский, являвшийся ближайшим сподвижником Яна Гуса. До этого он успел получить образование в Оксфорде и там проникнуться идеями Джона Виклифа (Уиклифа), поработать в Гейдельберге и Кёльне. Скорее всего, не удовлетворившись католическим видением мира, не признав его целиком, он отправился в Иерусалим, откуда вернулся в Прагу в 1407 г. В это время он близко сошёлся с Яном Гусом, занимавшим с 1403 г. должность ректора Пражского университета и слывшим большим поклонником Виклифа и его реформаторских идей. Неудивительно, что два виклифианца сблизились и Иероним стал активно поддерживать борьбу Гуса, направленную на утверждение норм благочестивой жизни и обличение пороков духовенства.

Обострение отношений между светской и духовной католической властью, спровоцированное расколом в среде самого папства, определило политический выбор Яна и Иеронима, вставших на сторону чешского короля Венцеслава. В 1410 г. папа потребовал сжечь все книги Виклифа, имевшиеся

<sup>203</sup> Рубцов Б.Т. Гуситские войны (Великая крестьянская война XV века в Чехии). М.: Госполитиздат, 1955. С. 83–84, 94–99, 102–105, 107.

в университетской библиотеке, но ему этого сделать не позволили, ссылаясь на множество «чудесных истин», содержащихся в них. В ходе состоявшегося затем публичного диспута Гус был отлучён от церкви и вызван в Рим. В том же году, а это был год Грюнвальдской битвы, в которой на стороне польско-русско-литовского войска сражался Ян Жижка, по приглашению Владислава II прибыл в Краков Иероним. Здесь он помог польскому королю открыть университет, а затем направился в Полоцк и Псков.

В Пскове он выступал перед народом с проповедями<sup>204</sup>. Скорее всего, его приезд и организация выступлений были устроены самими стригольниками. Впрочем, их активная деятельность вполне могла быть известна в Полоцке. Увидев схожесть идей Гуса с установками стригольников, он не мог обойти этот город стороной, хотя мы и не знаем, удалось ли найти ему с псковичами общую политическую платформу или нет. Размах славянского демократического движения серьёзно испугал западный мир, особенно после того, как выяснилось, что Иероним Пражский проповедовал не только в Пскове. Узнав об аресте Гуса, Иероним поехал в Констанц.

В 1414 г. в Констанце был созван общеевропейский собор. Яна Гуса, согласно проведённому на соборе голосованию, признали нарушителем церковных догм, а затем, в 1415 г., отправили на костёр. Это событие произвело на Иеронима сильное впечатление. 23 сентября он отрёкся от своей «ереси». Поскольку на свободу его не выпустили, а здоровье уже было сильно подорвано, Иероним Пражский объявил своё отречение ошибочным и на следующий год был сожжён. В 1412 г. в Праге началось движение в поддержку Гуса, а на 1420-е гг. пришёл пик распространения стригольничества и гусизма. Почти одновременно начался их общий упадок. К 1429 г. исчезли сведения о последователях «ересиарха Карпа», а чуть позже потерпели поражение табориты, представлявшие среди последователей Яна Гуса самый демократический лагерь, вставший на путь католического праворадикального экстремизма. Видимо, разоб-

щённость и географическая удалённость друг от друга Праги и Пскова не позволили двум соборным христианским учениям выработать единую мировоззренческую платформу и общий план действий. Ограниченными оказались и военно-экономические ресурсы обоих обществ.

В XIX в. в среде славянофилов сложилось твёрдое убеждение в том, что Ян Гус и Иероним Пражский были выразителями славянского соборного духа, вставшего в оппозицию католичеству. Затем в научной среде это мнение было опровергнуто. Речь о них уже шла как о последователях учения Джона Виклифа, но становление взглядов этого английского мыслителя не рассматривалось с точки зрения влияния исихазма. Вспомним, что оно через Италию проникло на Запад и пустило глубокие корни под названием квиетизма. Виклиф, как начитанный священник, вполне мог ознакомиться с ним и взять на вооружение некоторые принадлежащие ромейским «молчальникам» идеи, которые, как он считал, были созвучны мировоззрению ранних христиан, возрождаемому на востоке христианского мира.

Неслучайно его первое сочинение, доказывающее право светской власти не платить подати папе, поскольку он не оказывает Англии никаких услуг, появилось в 1366 г. Позже оно было дополнено отказом признавать папу верховным судьёй, ибо это право принадлежит только Господу Богу. Виклиф отвергает как противную нормам раннего, а стало быть, истинного христианства практику продажи индульгенций и тайну исповеди, признавая только Новый Завет. И хотя с 1378 г. он становится решительным противником папства и монашества, продолжает отстаивать своё сугубо западное понимание бедной церкви, согласно которому каждый должен держать то, что ему досталось от Бога. А для распространения своего учения он организовал подобие братства «бедных священников» (*poor priests*), напоминающее собой сообщество «нестяжателей» классического исихазма.

Подчеркнём ещё раз. Речь здесь не может идти о прямом влиянии православного Возрождения на сторонников Виклифа и Гуса. Это влияние было косвенным и скорее по своему

<sup>204</sup> Рубцов Б.Т. Гуситские войны (Великая крестьянская война XV века в Чехии). С. 106.

воздействию напоминало принцип работы «испорченного телефона».

В католическом мире подавление всех оппозиционных движений в Англии и Чехии закончилось «большой кровью». К чести православной церкви Руси следует сказать, что она не прибегала к массовому или публичному уничтожению идеологических противников, тем более путём сожжения. В то время, когда тело Иеронима горело на костре инквизиции, власть Руси только «вразумляла и наставляла» стригольников. В 1416 г. митрополит Фотий ещё уговаривал псковских еретиков не производить раскол Церкви и не отделяться от священства, пока не произойдёт суд высших властей над теми, кто нарушил свои обязанности. В 1427 г. Фотий просил верных Московскому митрополиту псковичей «удаляться от нераскаянных еретиков и в пищу, и в питии и приводить их к обращению “казнями, только не смертными, но внешними казнями и заточениями”»<sup>205</sup>.

Однако, исчерпав все доводы, светские и духовные власти Руси пришли к заключению, что без насильственных мер стригольников не сломить. По делу стригольников было собрано подобие Земского собора, состоящего из светских и духовных властей при участии «именитых христиан»<sup>206</sup>. Собор осудил учение стригольников. Этим был признан факт решающей политической роли соборного решения, принимаемого совместно с лидерами светской и духовной власти под председательством великого князя. Стало ясно, что победу над врагами утвердившейся в Москве православной государственности можно одержать, только опираясь на оборонительно-мобилизационную линию политического управления. Перейдя в широкое наступление, Москва смогла быстро подавить это направление русского православного консерватизма. Тем самым она показала остальным уделам, что теперь границы, разъединяющие Русь на самостоятельные области, носят чисто условный и временный характер.

<sup>205</sup> Цит. по: Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. III. С. 98.

<sup>206</sup> Иосиф Волоцкий. Просветитель. С. 364.

Говоря о победе над стригольниками, Иосиф Волоцкий в качестве главной причины успеха отмечал наличие соборного единства представителей высшей светской и духовной власти, находящейся в тесном союзе с «именитыми христианами». Их «совет» встал на защиту политических интересов Москвы и предотвратил разобщённость Руси, готовой пойти в разных направлениях своего социально-политического строительства. «Ересь удалось уничтожить, – писал Иосиф Волоцкий, – лишь тогда, когда посадники по совету князей, святителей и именитых христиан велели схватить стригольников и не оставили ни одного, но всех заточили в темницу до самой смерти их». Только «таким образом удалось искоренить... эту соблазнительную ересь»<sup>207</sup>. Разгром стригольников окончательно подорвал на Руси позиции прямой демократии и связанных с ней социально-политических свобод рядовых граждан на уровне государственной и местной власти.

Следствием поражения стригольников, призывавших уходить «от лихих пастырей» в другие места, стало введение крепостного права на Псковской земле. Оно запрещало самопроизвольный переход в другие области без особого разрешения местной администрации. Исключение составлял только Филиппов день (14 ноября). Таким образом, люди были поставлены под постоянный надзор духовной и светской власти, контролируемой из Москвы<sup>208</sup>. Это был пролог распространения крепостного права на всю Россию как способа удержания людей в границах официально установленных норм русского православного консерватизма.

Обобщая сказанное, подчеркнём, что ересь стригольничества раскрыла себя как праворадикальное умеренное крыло религиозно-политической идеологии афонского исихазма, давшего начало православному Возрождению. Его главным отличием от католического Ренессанса стало восстановление не языческих элементов античной культуры,

<sup>207</sup> Иосиф Волоцкий. Просветитель. С. 404.

<sup>208</sup> Псковская судная грамота // Российское законодательство X–XX веков. Т. 1. С. 331–343, 364.



а раннехристианских, противостоящих рыночным отношениям и культу индивидуализма. На русской почве оно получило сугубо славянскую трактовку соборности в духе прямой демократии вечевоего типа. Прообразом её на севере Руси считалась эпоха судейства, вернувшаяся к жизни у ранних христиан и потому не признававшая принцип «симфонии» двух властей в виде политического союза «священства и царства», опирающегося на жёсткую вертикаль управления. В данном контексте советская модель организации социально-политического устройства, выросшая на основе вечевых традиций славяно-православной демократии по инициативе самих граждан, может рассматриваться в первую очередь как праворадикальная система управления, тяготеющая к традиционному типу социальной культуры.

Благодаря тому, что политическое лидерство было отдано духовной власти, тесным образом связанной с принципами соборного управления, это обеспечило дальнейшее становление в ордынский период не только самодержавной, но и соборной власти. Позиции соборности ещё больше укрепились, когда сложился социально-политический союз духовной и великокняжеской власти с рядовыми гражданами, поддержавшими действия Москвы по объединению русских земель. В XV – первой половине XVI в. подобный союз получит идейно-теоретическое обоснование и юридическое оформление.

Уже в начале XV в. митрополит Фотий осветил два важных аспекта будущей политической доктрины соборного самодержавия. Во-первых, он указал на то, что признаёт высшую юридическую силу только за решениями, принятыми вкуче соборной и самодержавной властью. Именно «хотением и пощанием святого царя по действию святого священнаго вселенскаго собора»<sup>209</sup>.

Во-вторых, в своём «благословении», обращённом к гражданам Руси, он обозначил политический статус каждой из социальных групп. Первое место в социально-политической иерархии занял глава духовной власти, затем шёл великий князь.

За ним следовали епископы, бояре, а в заключение «прощение, и последнее конечное целование» митрополит давал «всему христьяньскому народу»<sup>210</sup>. Поскольку лидерство духовной власти в первой трети XV в., как и в XIV столетии, продолжало оставаться неизменным, можно предположить, что решающая роль в сближении высшей светской и духовной власти на основе соборности принадлежала именно Церкви.

Смерть Фотия в 1431 г. дала возможность сторонникам удельной управленческой модели перейти в наступление против тех, кто вместе с Василием I выступил в поддержку соборной и самодержавной власти. Поводом для борьбы послужил вопрос о престолонаследии. В своём завещании Василий I «сына своего... благословлял вотчиною, благословлял великим княжением, чем я (меня) благослови мой отец»<sup>211</sup>. Но оппозиция во главе с Юрием Звенигородским выступила против, считая, что престол должен переходить не к сыну, а к брату великого князя, как это было согласно удельной традиции.

Однако эту традицию не поддержала духовная власть и общество. Спор был перенесён в Орду. Зная её традиционную склонность поддерживать оборонительно-согласительную линию русского православного консерватизма, сторонники соборно-самодержавной власти сыграли на этом и доказали хану, что московские князья всегда были покорны воле единогодержавного «царя», а не княжескому совету. Это привело к поражению Юрия Звенигородского. В сознании общества он выглядел нарушителем воли священства и царства, поэтому «вси людие от князя Юрия побегоша... служити»<sup>212</sup> Василию II.

Победа Василия II помогла перейти Москве к оборонительно-мобилизационной идеологии, делавшей ставку на возвышение светской власти, что ускорило гибель удельной управленческой модели, державшейся со времён Ярослава Мудрого. Под давлением Москвы возник особый «местный суд»,

<sup>210</sup> ПСРЛ. Т. VI. Вып. 2. Стб. 58–59.

<sup>211</sup> Цит. по: Зимин А.А. Витязь на распутье. М.: Мысль, 1991. С. 9.

<sup>212</sup> ПСРЛ. Т. VI. Вып. 2. Стб. 65.

<sup>209</sup> ПСРЛ. Т. VI. Вып. 2. Стб. 56.

дающий право великому князю пересматривать любые юридические дела в других княжествах в пользу центра<sup>213</sup>. В 1430 г. было ограничено право удельных князей отстаивать вотчинные интересы перед «ордынским царём».

Решение избрать своего главу Церкви было организовано по примеру соборов «всей земли», проходивших в 1274 и 1310 гг. К участию были приглашены епископы, «белое духовенство, монахи, бояре и земские люди»<sup>214</sup>. Но доживающее свой срок Ромейское царство, снова встав на путь сближения с папой, поставило на Русь своего человека – грека Исидора. Заняв кафедру в 1436 г., он попытался сломать отчуждение Москвы от Запада, «хотя съвратити люди Божия с истиннаго пути святых веры и съединити к Латыном»<sup>215</sup>.

В 1439 г. на Флорентийском соборе светская и духовная власть ромеев приняла унию. От лица Руси унию подписал Исидор. За это князь взял его под стражу и сосредоточил всю полноту текущей государственной власти в своих руках. Это укрепило самодержавные основы управления, усилив позиции оборонительно-мобилизационной линии русского православного консерватизма.

Его идеологи и проводники во властных и общественных кругах увидели во всём случившемся не только очередное предательство «льстивыми греками» союза с Богом, но и осознали историческую миссию Москвы. На неё стали смотреть как на последний оплот истинной веры, а на великого князя как на её главного защитника. По этому поводу летопись от лица василевса ромеев писала следующее: в «Рустии, православие и вышшее христианство Белые Русь, в них же есть государь великий брат мой Василей Василович, ему же всточнии царие прислушают и велиции князи с землями служат ему; но смирения ради, благочестия, и величеством разума, благоверия, не зовется царем, но князем великим Руским»<sup>216</sup>.

<sup>213</sup> Зимин А.А. Витязь на распутье. С. 88.

<sup>214</sup> Карташев А.В. Собр. соч.: в 2 т. Т. 1. С. 348.

<sup>215</sup> ПСРЛ. Т. VIII. С. 100–101.

<sup>216</sup> ПСРЛ. Т. VIII. С. 101.

В это время важный вклад в развитие принципов самодержавия внесла «Повесть о Флорентийском соборе» Симеона Суздальского. Он писал, что василевс ромеев, согласившись на унию, лишил себя права считаться защитником православия. Теперь защитник веры – Московский князь. Он сохранил верность православию и не продал его «за латинское серебро и золото». Согласно данной концепции, великий князь должен стать не только главой светской власти, но и получить право на то, чтобы рассматривать свою власть, как непосредственно полученную «от Бога» и независимую от земных влияний<sup>217</sup>. Тем самым Симеон от лица священства делегировал решающие властные полномочия в пользу великого князя как единогодержавного правителя страны, полностью отдав приоритет оборонительно-мобилизационному лагерю.

Тут весьма показательна «Повесть о взятии Царьграда турками». Она обращает внимание на историческую преемственность, переходящую от Ромейского царства к Московскому государству. Москва видится автору оплотом веры, а «Руский же род с преждесздательными всего Измаилта победят, и Седмохльмаго примут с преждезаконми и в нем въцарятся»<sup>218</sup>. Вместе с пересмотром прежней политической доктрины, требующей смирения перед патриархом и «царём ордынским», здесь звучит призыв к активной внешней политике, направленной на освобождение «второго Рима». Но проводить такую политику могло только единое государство, имеющее централизованную власть. Трактую оборону в широком смысле как защиту братьев по вере, сторонники оборонительно-мобилизационного лагеря видели в этом историческую миссию русского «хранительства», став непосредственными основателями идеологии «стяжательства».

Можно сказать, что, несмотря на все промахи, случившиеся по вине Василия II Тёмного, главный результат этого периода в истории русского православного консерватизма был

<sup>217</sup> См.: Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: историко-литературное исследование. Приложения. Киев: Тип. Киево-Печерской Успенской лавры, 1901. С. 112–114, 120.

<sup>218</sup> ПСРЛ. Т. VIII. С. 142, 143–144.

достигнут. На территорию Руси, находившуюся под влиянием Москвы, не проникли чуждые православию религиозно-политические учения. Была пресечена попытка восстановления прокатолического консерватизма, способного превратить северо-восток Руси в очередной филиал романо-германской цивилизации, по-прежнему проявляющей самую большую активность в борьбе с восточным христианством. В консолидации сил, направленных на защиту от внешней угрозы, нарождающееся Московское царство сумело продолжить путь строительства «оцерковлённого» государства и соединить его требования с учением исихазма, видя в этом нравственную альтернативу католическому Ренессансу, реанимирующему языческие страсти людей и их духовное разложение.

Усилившаяся конфронтация в этом направлении привела московскую власть к смене традиционного для неё оборонительно-согласительного курса на оборонительно-мобилизационный. Это дало начало «стяжательскому» направлению русского православного консерватизма как ведущей идеологической линии. В то же время умеренные направления общественной мысли, отрицавшие правый экстремизм как единственный путь спасения веры, были подавлены (стригольники) или отошли на второй план, встав в оппозицию к «стяжателям».



### ЦАРСКИЙ ЭТАП РАЗВИТИЯ РУССКОГО КОНСЕРВАТИЗМА И ЕГО НОВЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ (1462–1598 гг.)

Обычно царский период в истории России начинают с 1547 г., когда состоялась коронация Ивана IV Грозного, но главный фундамент под это событие подвёл его дед, сумевший добиться крупных успехов во внешней и внутренней политике, без которых православие на Руси могло прекратить своё существование как государственная религия. По этой причине генезис третьего этапа в истории русского православного консерватизма следует отнести к 1462 г., когда на престол Москвы сел Иван III Великий. При нём сохраняющаяся линия на усиление соборно-самодержавной власти вызывала протест сторонников удельной управленческой модели. Ярославский летописец не побоялся осудить своих князей за то, что они в 1468 г. согласились подчиниться Москве<sup>219</sup>. По той же причине к Литве и Польше стали тяготеть князья, родовитые бояре и купцы в Твери и Новгороде, ориентированные на торговлю с Западом<sup>220</sup>. От лица своих городов они заключают договоры с королём против Москвы<sup>221</sup>.

Но большинство жителей этих земель оценивало усиление Москвы как положительное явление, угодное Богу, и потому

<sup>219</sup> См.: ПСРЛ. Т. XXIII. М., 2004. С. 157–158.

<sup>220</sup> ПСРЛ. Т. VIII. С. 159.

<sup>221</sup> См.: Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. № 77. С. 130; ПСРЛ. Т. VIII. С. 216.

не собиралось поднимать «железный занавес». «Нелзе, – считали они, – ...за короля нам датися... а изначала отчина есмь тех великих князей... за Латыною есмь не бывали и архиепископа от них не ставливали себе»<sup>222</sup>. Главная заслуга в формировании такого общественного мнения будет принадлежать духовным властям, поставленным в Новгород и другие земли Руси с подачи московских митрополитов, реализующих политическую волю своих великих князей, ориентированную на укрепление самодержавия<sup>223</sup>.

Суть этого курса как обязательного атрибута русского православного консерватизма изложил в ответной грамоте новгородцам Иван III: «Мы владеем вами, и жалуем вас, и бороним отвселе». Поэтому московские князья, как единственные законные правители вольны не только «жаловать», но и «казнити волны же есмы, коли на нас не по старине смотрити почнете». Под «старинной» понималось подчинение Руси единодержавной власти первого князя – Рюрика. Эту же фразу, обращаясь к приверженцам удельной власти, бежавшим на Запад, почти дословно повторит Иван Грозный.

Усилению позиций самодержавия помогло свержение в 1480 г. власти «ордынского царя», сделавшее вакантным царский престол. Теперь его должен был занять православный государь, положение которого могло соответствовать этому титулу. Брак с племянницей последнего василевса ромеев Софьей, состоявшийся в 1472 г., сделал Ивана III преемником царского стола Ромейской державы, а династические связи Палеологов с царскими и королевскими домами, идущие через Софью, позволили её детям считать себя законными наследниками других «высоких» престолов. Ещё до коронации Михаила VIII Палеолога в 1259 г., ставшего основателем последней правящей династии ромеев, его род успел за два века породниться почти со всеми царскими домами своей страны. Поэтому уже Михаил стал титуловать себя Дукой Ангелом Комнином Палеологом. К этому стоит прибавить широкие брачные связи данной фамилии с католическими и православными династиями Европы и Азии.

<sup>222</sup> ПСРЛ. Т. VIII. С. 159, 160.

<sup>223</sup> См.: Грамоты Великого Новгорода и Пскова. № 26. С. 45–48.

Данное обстоятельство способствовало появлению теории «Москва – третий Рим», которая с 1589 г. стала важным идеологическим элементом доктрины русского православного консерватизма и присущей ему идеи соборного самодержавия. Её первым элементом стало признание особой роли и места московской Церкви в ряду других восточнохристианских церквей, чего раньше не наблюдалось. С последней трети XV в. «Церковь Московская» стала трактоваться соборными решениями не просто как местная, но как истинная. «Слово избрано от святых писаний...» доказывало, что «русское православие есть большее и высшее, чем греческое», «русский народ призван занять первенствующее положение в православном мире вместо греков», а «русский государь должен заступить в православной церкви место византийского императора»<sup>224</sup>.

Так, эволюционируя в сторону соборного самодержавия, оборонительно-мобилизационная идеология включила в себя ещё две составных части: признание лидерства русского народа в православном мире и признание Церковью Ивана III в качестве «самодержца всея Руси».

Дальнейшему развитию этих положений способствовала борьба с ересью «жидовствующих», получившей поддержку новгородской знати, не желавшей терять свою власть и экономическое господство на землях той части Руси, которая со времён Олега имела широкую автономию от всех политических центров страны. Специфика данного движения состояла в том, что материальные интересы новгородской знати, ориентированной на внешний рынок, были поставлены выше православной веры и культурно-политического единства Руси, что отразилось на его двойственной природе. С одной стороны, оно носило открытый антимосковский характер, вылившийся в вооружённое противостояние Ивану III и переход под покровительство короля-католика. С другой стороны, такой переход породил скрытый (латентный) тип бунта, ставящий своей целью полную ликвидацию христианской государственности на Руси в пользу иудейских международных торговых

<sup>224</sup> Карташев А.В. Собр. соч.: в 2 т. Т. 1. С. 365, 367.

объединений. Важной особенностью этого бунта было то, что его идеология включала в себя ряд положений либеральной социально-политической программы, хотя в научных кругах стало общим правилом выводить генезис либеральной теории из протестантских учений XVI в.

Чтобы убедиться в этом, обратимся к сохранившимся источникам и посмотрим на то, как проявился двойственный характер новгородского бунтарского движения, начиная с 1470 г., когда корыстные представители новгородской знати решили использовать знакомство вдовы посадника Исаака Борецкого Марфы с литовским князем Михаилом. К 1471 г. она «соплется лукавыми речми с... Михаиломъ, да по его слову хотячи поити замуж за литовского пана за королева... да с сиимъ хотячи владети от короля всею землею новгородскою; да тою своею окояною мыслью нача прелщати весь народ православья... и к латынству их приложити»<sup>225</sup>.

На вече, отринув доводы в пользу Москвы, большинство проголосовало за «короля Польскаго и великого князя Литовскаго Казимера». Направленное к нему посольство отдавало Новгородскую землю под его покровительство и просило дать архиепископа «из своее дръжавы», в которой митрополитом на тот момент был «Григории богоотступный, ученикъ» бывшего митрополита всея Руси Исидора, подписавшего «папина ради злата» на «суемысленном осьмым соборе»<sup>226</sup> унию и затем перешедшего в католичество. Московский наместник был выдворен, а на его место, согласно литовской летописи, «poslan byst kniaz Michaylo od korola Kazimira... k velikomu Nowohorodu namiestnikom»<sup>227</sup>. Вместе с ним прибыли торговцы-иудеи («жидове торгомъ») <sup>228</sup>. Надо полагать, торговля служила прикрытием их политической цели – подрыва православных устоев общества и государства путём отворачивания от православия духовенства. В тот год «мнози отъ поповъ и диаковъ... нача-

ша к ним ходити... и наоучишяся отъ нихъ христорборной ереси Жидовъской»<sup>229</sup>.

Широкую поддержку данная ересь не могла получить там, где население жило натуральным хозяйством, видя в рыночных отношениях тяжкий грех сребролюбия. А «паче сребролюбия ничто же злеише», ибо оно «корень всем злымъ»<sup>230</sup>, писал псковский летописец, обличая новгородцев. Здесь следует указать, что само название этой ереси восходит к слову «жид», возникшему из славянского прочтения латинского *judies* – иудеи<sup>231</sup>. Соответственно, тех, кто отрёкся от православия в пользу Ветхого Завета, стали называть «жидовствующими». Значит, появление данного термина, вызванное острой идейной борьбой, не может быть отнесено к разряду случайных или ошибочных. Мнение Я. С. Лурье, полагавшего, что название «новгородско-московская ересь»<sup>232</sup> больше подходит его сути, нельзя считать верным.

Выдвигая географический фактор в качестве отличительного аспекта, Лурье упустил главное отличие «жидовствующих». Все религиозно-политические движения, опиравшиеся на ту или иную идеологию (за исключением языческой), в Древней Руси не боролись против Христа. Даже в исламе он почитался как пророк, стоящий выше Мухаммеда, ибо был рождён по воле Аллаха от непорочной девы Марии и противопоставлялся «ложному мессии» – чудовищному Даджжалу. С именем Иисуса связывался и конечный этап земной жизни человечества, когда обновитель веры Махди положит предел злой власти Даджжала. Тогда деяния каждого будут взвешены, праведников отправят в рай, а грешников в ад<sup>233</sup>, а на земле на некоторое время возникнет царство Иисуса (Исы).

Между тем «жидовствующие» применяли талмудическое понимание Христа<sup>234</sup>, отрицая положения Нового Завета.

<sup>229</sup> Русский хронограф // ПСРЛ. Т. XXII. С. 460.

<sup>230</sup> Псковские летописи // ПСРЛ. Т. V. Вып. 2. М., 2000. С. 176.

<sup>231</sup> Поляков Л. История антисемитизма. М.: Гешарим; Иерусалим: Гуманитар. центр «Монолит», 1998. С. 24.

<sup>232</sup> Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. С. 74, 75, 109.

<sup>233</sup> См.: Коран. 39:71.

<sup>234</sup> Иисус Христос в документах истории. СПб.: Алетея, 1998. С. 302.

<sup>225</sup> ПСРЛ. Т. XLIII. С. 191.

<sup>226</sup> ПСРЛ. Т. XII. М., 2000. С. 26.

<sup>227</sup> ПСРЛ. Т. XVII. М., 2008. С. 549.

<sup>228</sup> ПСРЛ. Т. XXII. С. 460.

Новгородская летопись подчёркивает, что шло «развращение» «веры во Христа Бога нашего, во Троице славимаго... И не вероваху еже от пречистыя Девы Богородица рождеству его, ни воскресению его... противно правилом святых апостоль и святых отец, но болшее Ветхаго Закона дръжахуся: и по их иудейскии и Пасху празноваху»<sup>235</sup>. Людей уверяли, что Иисус, «распятый иудеями, давно истлел в гробнице», а в качестве доказательства применялось публичное осквернение крестов и икон.

Вот почему попытка Л.Н. Гумилёва и Р.Г. Скрынникова замести еврейский след в этой политической борьбе, представив новую религиозно-политическую идеологию следствием русского вольнодумства, выглядит надуманной<sup>236</sup>. Ведь остаётся загадкой сам путь превращения православного священника в приверженца Ветхого Завета и некоторых талмудических догм без помощи тех, для кого эти догмы являются основой основ. Зная о хождении на Руси антиправославной литературы, надо признать и наличие особых агентов, тайно поставляющих через границу «горючий материал» для умов. Проблема здесь заключается в поиске заинтересованных лиц, тех, кому был выгоден слом православия на Руси. Если вспомнить, что активные преследования иудеев на Западе заставили их в XV в. бежать на Восток и обживать польско-литовский рынок, имеющий выход на Русь, то можно понять, что её «освоение» стало с этого времени предметом общего интереса католиков и иудеев. Те и другие хотели утвердиться в закрытой для них зоне, сломав «железный занавес».

Главным плацдармом для них на Руси стал Новгород, активно контактирующий с Литвой и Ганзой. Идя на сближение с новгородским боярством, католики хотели оторвать население северных и северо-западных регионов от Москвы путём внедрения в его культурную жизнь своих ценностей. К этому же стремились и представители иудейских торговых

кругов. Обе эти силы, провоцирующие оппозиционные настроения, объединяло отсутствие симпатий к православию и «оцерковлению» страны. Вот почему у нас нет ни одного документа, подтверждающего лояльность иудеев и латинян к Московской Руси, зато есть сочинения, предлагающие создать иную религиозно-политическую систему на её земле. Но в этих сочинениях отсутствует главная тема христианской государственности – тема спасения души, зато есть тема материальной выгоды. Проглядев данное обстоятельство, Н.А. Казакова, Я.С. Лурье и Р.Г. Скрынников не поняли того, почему в сознании православных патриотов совместились понятия «латинянин» и «жидовские мудрствования»<sup>237</sup>.

По этой причине нельзя отвергать информацию о проникновении в Новгород вместе с князем Михаилом группы лиц, заинтересованных в идеологической дестабилизации данного региона и в отрыве его граждан от православного консерватизма. Одним из таких лиц мог быть «жидовин Схария». Он, согласно показаниям Иосифа Волоцкого, был знаком с князем Михаилом. Вместе с ним попав в Новгород, он организовал тайный антихристианский кружок, к которому примкнули, прибыв из-за границы, «другие жиды – Иосиф Шмойло-Скаравей, Моисей Хануш»<sup>238</sup>. Однако быстрая победа Москвы над Новгородом вынудила их с князем Михаилом в тот же год бежать в Киев.

Пробыв в Новгороде всего «4 месяца и 8 дней»<sup>239</sup>, Схария стал почти легендой для наших современников. Зато идеология, завезённая им, была далеко не мифом. В секту врагов православия, которая могла управляться из-за границы, вошли представители самых разных слоёв населения. Приезжие иудеи могли научить своих учеников работать скрытно, отслеживания лиц, склонных к сомнению в догматах православия. Между тем социального равенства у «жидовствующих» не сложилось. Это обстоятельство натолкнуло

<sup>235</sup> Новгородская летопись по списку П.П. Дубровского // ПСРЛ. Т. XLIII. С. 209.

<sup>236</sup> Гумилёв Л.Н. От Руси к России. М.: Экспресс, 1992. С. 209–210; Скрынников Р.Г. Государство и церковь на Руси. С. 157; Крест и корона. С. 155–156.

<sup>237</sup> Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. С. 114; Скрынников Р.Г. Крест и корона. С. 155.

<sup>238</sup> Иосиф Волоцкий. Просветитель. С. 23.

<sup>239</sup> ПСРЛ. Т. V. Вып. 2. С. 175.

некоторых учёных на мысль о том, что «еретического сообщества вообще не было», а было лишь «шатание умов», вольнодумство»<sup>240</sup>. Возможно, полагают они, существовало даже несколько сект, члены которых были разобщены и придерживались «различных взглядов»<sup>241</sup>. «В насмешку» они были объединены «под именем жидовства», на котором «идеологи православия сосредоточили всю силу своей обличительной страсти»<sup>242</sup>.

Если же довериться источникам, то мы увидим организацию со своей иерархией, настроенную превратить Русь во второй Хазарский каганат. В ней неопитам не давали делать обрезание, позволительное «избранному народу». Зато всем отрёкшимся от Христа разрешалось брать иудейские имена и молиться по-иудейски<sup>243</sup>. Зная о суровых законах православного аскетизма, идеология «жидовствующих» строилась на искажении её моральных устоев, ведя борьбу за раскрепощение личности, подменяя свободу «от греха» свободой «для греха».

Такой расчёт на использование человеческих слабостей верен при любой эпохе. Вспомним период внедрения у нас при М. С. Горбачёве «нового мышления» как атрибута политики «перестройки», преследующей те же цели, что были вложены Ф. М. Достоевским в уста «всеобщего примирителя» Верховенского: «Но одно или два поколения разврата теперь необходимо... когда человек обращается в гадкую, трусливую, жестокую, себялюбивую мразь... <...> Мы провозгласим разрушение... <...> Мы пустим легенды... <...> Раскачка такая пойдёт, какой мир ещё не видал... Затуманится Русь... ..Тут-то мы и пустим... Кого? Ивана-царевича»<sup>244</sup>. «Раскачка», о которой пишет Ф. М. Достоевский, не может производиться патриотами, стоящими на позициях «хранительства». Здесь ставка врагов

<sup>240</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж: YMCA PRESS, 1983. С. 15.

<sup>241</sup> Скрынников Р. Г. Крест и корона. С. 163.

<sup>242</sup> Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб.: РХГИ, 2001. С. 321.

<sup>243</sup> Иосиф Волоцкий. Просветитель. С. 23–24.

<sup>244</sup> Достоевский Ф. М. Бесы // Собр. соч.: в 15 т. Т. 7. Л.: Наука, 1990. С. 394–395.

православной России делается только на тех, кто способен поставить на первое место любовь к себе. Именно на эту особенность «новаторов» указывает А. С. Панарин, подчёркивая, что строители нового мира, «не рассчитывая привлечь на свою сторону лучших, активизируют худших... и всеми мерами гасят энергию лучших, сохранивших способность оценивать мир с позиций нравственного начала»<sup>245</sup>.

В таких условиях принцип «открытых дверей» пагубен для страны, делая её лёгкой добычей соседей. Поэтому борьба за сохранение «железного занавеса», опущенного в XI в., не потеряла своей актуальности к началу XVI в., препятствуя проникновению на Русь новых отрядов «развратников веры».

Уйдя от соблюдения строгой нравственности, людям сложно вернуться в лоно православной жизни с её ставкой на аскетизм. Они станут охотно поддерживать ту власть, которая выводит мораль за рамки юридических категорий и не карает за служение своим низменным потребностям. Рядовым членам этой секты, «живущие свинским житием, начаша к ним ходить и бражничать»<sup>246</sup>, разрешалось «упиваться, объедаться и скверниться блудом». Зато вождям сектантов рекомендовалось воздерживаться от увлечений вином, блудом и прочими «непотребными увеселениями».

Присоединение Новгорода к Москве в 1478 г. расширило географию и социальный состав этого лагеря. Если раньше в него входили священнослужители и миряне во главе с боярином Григорием Тучиным<sup>247</sup>, то теперь круг «жидовствующих» возрос качественно. В Москве на их сторону встала жена старшего сына Ивана III Елена Волошанка, а также ряд видных дьяков и знатных купцов. Лидером «Московского кружка» оказался дьяк Фёдор Курицын, имевший влияние на Ивана III.

Особое положение дьяка Курицына при Иване III позволило ему перевести в Москву новгородских попов, вставших на путь

<sup>245</sup> Панарин А. С. Правда железного занавеса. М.: Алгоритм, 2006. С. 14.

<sup>246</sup> Русский хронограф // ПСРЛ. Т. XXII. С. 460.

<sup>247</sup> Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. С. 469.

тайной борьбы с русским православным консерватизмом «стяжателей». Прибывшим попам доверили два главных кремлёвских храма: Архангельский и Успенский. В то время храмовая проповедь исполняла роль источника массовой информации и пользовалась доверием со стороны мирян. Насколько в данном отношении был важен духовный сан для распространения антиправославных идей и консолидации оппозиционных сил, свидетельствует Новгородский архиепископ Геннадий. Он указывал, что «жидовствующие» «для того и ставятся в попы, чтобы всех, кого можно, обратить в свою ересь»<sup>248</sup>. Схожим путём пойдут с 1922 г. у нас «обновленцы», возникшие по инициативе Л. Д. Троцкого и уничтоженные И. В. Сталиным. А если бы он встал на позиции «терпимости», то во что должна была выродиться РПЦ через пятьдесят лет?

В конце XV в., используя то обстоятельство, что религиозные взгляды людей были тесно переплетены с их политическими представлениями, идеологи «жидовствующих» решили нанести главный удар по православию и светской власти, вставшей на его защиту. Они утверждали, что коль скоро ожидаемый многими христианами в 1492 г. конец света не настал и второго пришествия Иисуса Христа не состоялось, лживое содержание Нового Завета можно считать доказанным. Стало быть, Закон иудеев надо принять как истинное слово Бога. Одновременно началась борьба против почитания святых митрополитов Петра и Алексия, стоящих у истоков московской государственности<sup>249</sup>. Теперь оставалось сделать последний шаг и опорочить православную власть, имевшую благословение от московских чудотворцев.

Этот шаг был сделан в трактате «Тайная тайных» (*Secretum Secretorum*). Данный документ восходит своими корнями к ближневосточному сборнику наставлений VIII–IX вв., представленному в виде напутствия Аристотеля Александру Македонскому. Видимо, во время крестовых походов трактат

попал в Западную Европу, где получил своё латинское название. В XV в. он перекочевал в Польшу и Литву. Особенности древнерусской версии этого памятника позволяют связать его с еврейским текстом XIII в., написанным неким аль-Харизи, а затем переработанным литовскими иудеями. Присутствие иудейского переводчика, жившего в литовской Руси, выдают несколько обстоятельств. Текст содержит целый ряд западно-русских слов, не имеющих хождения в Московской Руси. Согласно еврейской письменной традиции, все главы текста обозначаются по дням недели (параши-гофтары), а разделы глав делятся на «врата» (порталы).

Данное сочинение демонстрирует нам стремление иудейских общин литовского государства воздействовать с его помощью на умы не рядовых граждан Руси, а на её элиту во главе с «царём». Статьи «Тайная тайных», помимо политических тем, касающихся вопросов обороны, благосостояния и сохранения института монархии, вносили совершенно новые представления о способах управления, чуждые всей православной государственности. Некоторые из них сегодня вписаны в либеральную модель политической идеологии как атрибуты демократического общества.

В частности, вопреки православным ценностям, требующим анонимности в решении социально-политических дел и ухода от прижизненной славы, главе государства давался совет стремиться к мирской славе. Ведь, владея славой, он добьётся покорности со стороны своих граждан, а «чужестранцы захотят, чтобы ты правил ими». Весьма либерально звучит призыв к отмене смертной казни («избегай проливать кровь») и мирному сосуществованию государств. Добиться прекращения войн, согласно данному документу, можно, только идя к славе. Отсутствие у правителя стремления к славе ведёт к ненависти, несправедливости, насилию, вражде и войне, которая «нарушит закон и опустошит вселенную»<sup>250</sup>.

Идея верховенства некоего абстрактного закона, которая позже будет заимствована либералами, весьма чётко звучит

<sup>250</sup> Тайная тайных // ПЛДР. Вып. 6. М., 1984. С. 543, 551.

<sup>248</sup> Послание Геннадия Иоасафу // ПЛДР. Вып. 5. С. 543.

<sup>249</sup> Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. С. 384–385.



в этом произведении. Ведь его авторы не указывают ни на один конкретный закон, будь то светский или духовный. Им важно купить к себе доверие, декларируя всем известный постулат о том, что истинный царь лишь тот, кто «подчиняет царство своё истине закона... а тот, который подчиняет закон царству, убьёт закон». Верховенство закона в стране должно носить открытый характер, и народ должен видеть повиновение царя закону. Тогда все будут чтить и соблюдать закон. Таким образом, выдвигая идею построения правового государства, «Тайная тайных» выступала с позиций ограничения монархии, но в чью пользу? Ответ на этот вопрос был прост. Возвышение закона может строиться только на возвышении «учителей закона и судей». При этом царь не должен проявлять гордость. Ему следует быть «честным и смиренным», терпимым, милосердным и ничего не предпринимать, «не посовествовавшись с боярами»<sup>251</sup>.

И хотя это произведение обходит молчанием вопрос о том, чей именно закон должен торжествовать на Руси, ясно, что это будет антиправославный закон. На это обстоятельство нам указывает отсутствие всяких ссылок на постановления Вселенских соборов, касающихся вопросов власти и тех документов, которые позже войдут в Афинскую синтагму в качестве доктринальной основы православной власти<sup>252</sup>. Ссылки на арабские, романские, индийские и ветхозаветные источники не могли быть для православных людей убедительным доводом, если не имели поддержки Церкви. Не случайно «Тайная тайных» обходит молчанием «священство» и как бы выводит его за рамки политической системы общества, отделяя от государства точно так, как это в начале XVIII в. сделает Пётр I и проводники либеральной модели управления.

Вместо «священства» и родовой знати данное произведение рекомендует ввести во власть новые политические фигуры, не признанные православием. Особо важное место

среди них отводилось «правителю». Эта должность впервые появилась в Хазарском каганате, когда в начале IX в. «влиятельный иудей Обадия взял власть в свои руки, превратил хана... в марионетку и сделал раввинистский иудаизм государственной религией». «А если сопоставить с этим фактом общеизвестное обстоятельство, что для политического переворота нужны деньги и организация, то видно, с какими кругами был связан Обадия. От смены власти выиграли не хазары, а приезжие иудеи и еврейская община в целом. А коль скоро так, то, значит, они и организовали переворот... Все государственные должности были распределены между евреями, причём сам Обадия принял титул «пех» (бек)... Это значило, что он возглавил правительство при номинальном хане (кагане)»<sup>253</sup>.

Возрождение каганата на Руси, грозившее сломом православной политической системы, стало реальной опасностью. Ведь «Тайная тайных» учила царя воздавать «честь правителю своему более, чем себе» и советоваться «с ним о малом деле и о большом». Царь не должен верить тем, кто будет говорить, что «могло царство существовать без правителя»<sup>254</sup>. Согласно «Тайной тайных», наилучший правитель тот, кто пригоден к делам, на него возложенным. Он разумен и мудр, имеет приятную наружность, приветлив и обладает хорошей речью, красиво одет и знает науку чисел, честен и отличается трезвым поведением.

Обращает на себя внимание последнее положение, приведённое в книге. Оно советует ставить на пост правителя того, кто успел побывать в чужих землях и пройти «испытание в тяжёлые времена». При этом, всегда находясь перед глазами царя, правитель не должен быть «слишком бел и с глазами голубыми, или чёрным и с глазами голубыми, или страшен на вид». «Тайная тайных» считает целесообразным удалить от государственной власти всех родственников царя, которому надо остерегаться «ставить правителем какого-нибудь родственника своего или

<sup>251</sup> Тайная тайных. С. 543, 545.

<sup>252</sup> См.: Асонов Н.В., Талина Г.В. Генезис российских представлений о власти // Власть. 2016. № 8. С. 103–111.

<sup>253</sup> Гумилёв Л.Н. Открытие Хазарии. С. 283, 284, 287.

<sup>254</sup> Тайная тайных. С. 555.

равного... по происхождению». Всем им следует не доверять в делах, так как они будут считать царя равным себе<sup>255</sup>.

Кто же должен сменить родовую православную элиту и поддержать правителя? В первую очередь здесь выделяется астролог. Его умение «читать» звёзды должно лечь в основу всей внешней и внутренней политики. «Не следует ни вставать, ни садиться, ни есть, ни пить и не начинать никакого дела; но только соображаясь со звёздами»<sup>256</sup>. Это означало, что самодержец должен подчиниться воле «небесного чтеца». Рядом с астрологом вставал писарь. Именно от него зависит, как он толкует мысли царя и заботится о тайнах власти. В круг высшей элиты должны войти печатник, градоначальник, ведающий вопросами управления и судопроизводства в других городах страны, а также «маршалок», или главнокомандующий вооружёнными силами<sup>257</sup>. Поскольку цивилизационная принадлежность, социальный состав и происхождение упоминаемых в тексте «бояр» не рассмотрены, можно сделать вывод о готовящемся правительственном перевороте, в который должен быть включён глава государства в роли ширмы. Так как родичи царя должны быть удалены от высших постов, а это весь клан Рюриковичей и часть знатнейших дворян, получается, места «новых бояр» займут «жидовствующие» и их наставники. Ведь именно они есть «укрепление земли и честь царя»<sup>258</sup>.

Защита торговых людей как главной социальной опоры новой власти должна стать первоочередной заботой царя и его новых бояр. Советуя царю не опускаться до простого народа, «Тайная тайных» заставляет его «усердно думать» о том, «как облегчить всякие налоги и пошлины приезжающим... купцам». Это поможет наполниться земле всевозможными товарами и откроет секреты врагов, которые будут подкуплены золотом торговцев. Соединив торговый капитал с «хитростью и советами», царь сможет добиться больших результатов в политике, «чем силой»<sup>259</sup>. Таким образом, признавая принцип коллегиальности в управле-

<sup>255</sup> Тайная тайных. С. 555, 563, 565, 567, 573.

<sup>256</sup> Там же. С. 555.

<sup>257</sup> Там же. С. 567, 569, 571, 673.

<sup>258</sup> Там же. С. 575.

<sup>259</sup> Там же. С. 547, 561.

нии страной, данная идеология навязывала либеральную идею превращения государства в «ночного сторожа» крупного международного капитала, что совсем не вписывалось в функции православной власти.

Однако можно ли эту идеологию и поднятое ею движение русских людей считать леворадикальным направлением общественной мысли? Судя по тому, что «жидовствующие» обоснование своей религиозно-политической позиции строили на методах мирного захвата власти, исходя из опыта организации управления в Хазарском каганате и некоторых талмудических установках, их следует отнести к умеренным радикалам, представляющим проиудейское клыло русского консерватизма. Здесь явно прослеживается «идея преобладания “традиционного” над “вновь вводимым”». ...Она предполагала такой путь внедрения нового, при котором его необходимость доказывается при помощи отсылки к явлению, существовавшему ранее, при котором новшество не объявляется таковым, но трактуется как следование существовавшему когда-то правилу»<sup>260</sup>. В частности, с этой целью был использован авторитет Аристотеля и Алесандра Македонского.

Разоблачение скрытой организации «жидовствующих» усилило противостояние между оборонительно-мобилизационным и оборонительно-согласительным лагерями русских православных консерваторов. Представители первого лагеря, считавшие, что с «развратниками веры» надо вести непримиримую борьбу, используя все ресурсы власти, сплотились вокруг «стяжателей». Соглашатели, стоявшие за мирный путь решения конфликта, сблизилась с «нестяжателями». Все они крайне негативно относились к «жидовствующим», но между ними возник ряд расхождений, затрагивающих вопросы социально-политического устройства страны.

«Нестяжатели», придерживаясь «келейного исихазма»<sup>261</sup>, брали и буквально переносили на государственную почву

<sup>260</sup> Тайная тайных. С. 547, 561.

<sup>261</sup> Талина Г.В. Всяя Великия и Малыя и Белья России самодержавие: очерки абсолютизирующей монархии III четверти XVII века. М.: Изд-во «Прометей» МПГУ, 2005. С. 40.

библейские заповеди, обращённые к человеку, а не к государству. Видя в святых московских митрополитах Петре, Алексии и Сергии Радонежском своих учителей, «нестяжатели» отстаивали принцип обскурантизма, полагая, что в нищете, молитве и труде заключён главный способ спасения души сограждан.

Нил Сорский, как автор «Устава о жительстве скитском», приобретшего у его сторонников характер программного документа, считал, что не следует «смотря на недостатки ближнего», а лучше «плакати свои грехи». Поэтому не стоит укорять тех, кто предал веру. «Нестяжатели», решив возлюбить «жидовствующих» как врагов своих, встали в непримиримую оппозицию к «стяжателям». В них они видели людей, отошедших от истинного христианства ради «суетных» дел «мира сего». Придерживаясь учения Иоанна Лествичника, жившего на Синае в VI в. и разработавшего свою методику борьбы с греховными страстями, Нил выдвинул схожие восемь добродетелей, которым должен следовать каждый православный человек. «Невозможны они для тех, кои беспечно поработают себя страстям... и предаются бесполезным попечениям мира сего»<sup>262</sup>. Целомудрие, пост, нестяжательство, милосердие, вера, терпение, скромность и смирение способны обеспечить победу над страстями «чревоугодия, блуда, сребролюбия, гнева, печали, уныния, тщеславия и гордости»<sup>263</sup>.

В 1505 г. «нестяжатели» составили так называемый «Ответ». В нём говорилось, что православная власть не совместима с насилием по отношению к носителям зла. «К грешникам и преступникам» власть должна иметь только «любовь». Они указывали, что «Христос открыл союз любви» для того, чтобы граждане жили согласно евангельской заповеди: «Не судите и не будете осуждены. ...В Судный день и так каждый получит по своим делам»<sup>264</sup>. Решение же всех конфликтов должно строиться на основе ограничения материальных потребностей граждан, кото-

<sup>262</sup> Нил Сорский. О восьми главных страстях и о победе над ними. М.: Изд-во Моск. Патриархии: Центр «Благо», 1997. С. 16.

<sup>263</sup> Там же. С. 18.

<sup>264</sup> ПЛДР. Вып. 6. С. 361.

рых поровну на всех всё равно не хватит. Отнимите, – говорил Нил, – кость у дерущихся за неё собак, и они успокоятся.

И хотя «заклучений о пределах царской власти» «нестяжатели» избегали, у них, видимо, отсутствовали серьёзные претензии к соборному самодержавию. Правда, не подверглось их осуждению вечевое и удельное правление. Из этого можно заключить, что «нестяжатели» в эти вопросы не вникали, решив, что Бог устанавливает власть по грехам нашим и политическая воля человека тут не имеет никакого смысла.

В начале XVI в. ведущим идеологом «нестяжания» стал Вассиан Патрикеев, видящий в «сребролюбии» главный порок власти<sup>265</sup>. По его мнению, даже мирским людям следует «ошачиться от излишнего» и иметь только самое нужное. А в «Собрании некоего старца» Патрикеев вообще выдвинул идею концентрации церковного имущества в руках «князей» Церкви. Не ставил Патрикеев вопроса и о передаче изъятых у Церкви ценностей в государственный фонд. «Этот вывод за него делает правительство, которое в своих планах опиралось на его теоретические доводы»<sup>266</sup>. Он не собирался подчинять «священство» ни политически, ни экономически светской власти. Следуя за Нилом Сорским, Патрикеев старался навязать «царству» свою политическую волю, требуя «не убивати еретиков... но или в темницы затворити их, или в заточение отсылати»<sup>267</sup>.

Поэтому неудивительно, что В.О.Ключевский, изучив идеологию «нестяжателей», отметил значительное расхождение сторонников «бедной церкви» как с государственной политикой, так и с княжеско-боярской аристократией, к которой принадлежал сам государь. «Нестяжатели» стали «соперниками светской власти на поприще, где она надеялась властвовать безраздельно, в землевладении, и успешно оспаривали у неё самый насущный интерес – землю с рабочими крестьянскими

<sup>265</sup> См.: Слово ответное // Казакова Н.А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 252–272.

<sup>266</sup> См.: Плигузов А.И. Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия. М.: Индрик, 2002. С. 92, 93–95, 102–103, 139, 275; Семигин Г.Ю. Российские политико-правовые доктрины. М.: Мысль, 2005. С. 78, 79.

<sup>267</sup> Слово ответное // Казакова Н.А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. С. 271.

руками»<sup>268</sup>. Но самое главное то, что «нестяжатели» наивно предлагали совершить «революционный наскок» на утвердившиеся общественные отношения и отделить от эгоистического светского мира мир бедняков. Тем самым они провоцировали создание нового социального раскола<sup>269</sup>. «Нестяжатели» стремились навязать свою волю государю, что не увязывалось с самим духом действующей вертикали власти и было направлено на возрождение оборонительно-согласительного курса с его идеей превосходства «священства» над «царством». Это обстоятельство надо рассматривать как важную причину, повлиявшую на охлаждение государя к «нестяжателям». Но куда более важной стала причина ответственности высшей светской власти за «словесное стадо» православных людей, ей вручённое. За погибшие души всех соблазнённых в еретичество перед Богом отвечал в первую очередь государь. Если он не смог охранить своих подданных силой своей власти, он обречён на вечные муки.

Таким образом, победа «стяжателей», поддержавших оборонительно-мобилизационную ориентацию власти, была закономерной. Впервые они заявили о себе в конце 70-х гг. XV в., когда встал вопрос о свержении ордынского ига. Тогда ими была выявлена несостоятельность «келейного» исихазма и «нестяжания» как опасного направления государственной политики, вместо «хранительства» православия ведущего его к гибели. Ими было заявлено, что «Болгаре, и Сербии, и Греции... иже не сташа мужествене, и погибоша и отчъство изгубиша и землю и государство... и душа и телеса своя загубиша»<sup>270</sup>. Активизация внешней политики, связанная с усилением роли силовых структур, увязывалась «стяжателями» с усилением роли великого князя, которого они считали главным защитником православия. Но один князь вне совета веру Христову не защитит, то есть должен действовать принцип соборности на уровне высшей власти.

<sup>268</sup> Ключевский В. О. Боярская дума в Древней Руси. Петроград: Издат. отдел Народного комиссариата по просвещению, 1919. С. 272.

<sup>269</sup> См.: Зылин А. А. Россия на пороге нового времени. М.: Мысль, 1972. С. 129.

<sup>270</sup> ПСРЛ. Т. VIII. С. 207.

В данной связи следует выделить «Грамоту на Угру» Ростовского архиепископа Вассиана Рыло, составленную в 1480 г. В ней Вассиан определяет круг лиц, причастных к «совету и думе» при «государе». Это митрополит, великая княгиня, «благочестивые бояре». Их «молению и доброй думе» может повиноваться в делах глава государства. Но наличие Думы и «боголюбивого собора» не должно умалять значимость великого князя. Он для Вассиана выше митрополита, он «пастырь» всему «словесному стаду Христовых овец». Он – «государь вседержавный», способный положить душу за свой народ. Этим Вассиан отличает наследственную власть от «наёмной» (получающей жалование, выборной). «Наемник, иже несть пастырь, ему же не суть овца своя, видит влъка грядуща оставляет овца и бегае»<sup>271</sup>.

Ради защиты того, что принадлежит Богу, государь должен вести войну с теми, кто покушается на православие. Следует помнить, что клятва «царю» была вынужденной. Какой апостол учил, возмущался Вассиан, чтобы «самоназвавшемуся» татарскому царю повиновался «христианский царь»? Как Бог освободил «Израильских людей от лютаго и гръдаго Фараона», так и нас «нового Израиля» избавит «от сего новаго Фараона»<sup>272</sup>. Здесь Вассиан смотрел на Русь как на «новый Израиль», имеющий особый «богоносный» путь, не связанный с Римом. Эта позиция станет доминировать в XVI в. и затем перейдёт в старообрядческую религиозно-политическую идеологию.

Как справедливо заметили В. Вальденберг и М. Ф. Владимирский-Буданов, признание монгольского хана «царём» являлось в условиях XIII в. специфической формой «заключения общественного договора»<sup>273</sup>. Когда многие земли Руси, не будучи завоёванными Батыем, признали его своим «царём». Насилия «ордынского царя» по отношению к своим подданным стимулировали поиск путей к его устранению и «замещению

<sup>271</sup> ПСРЛ. Т. VIII. С. 208.

<sup>272</sup> Там же. С. 211–212.

<sup>273</sup> Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти. С. 28.

иным лицом». Под этим «лицом» стал подразумеваться тот, кто представлял светскую православную власть. Ханы таковыми не являлись. Поэтому в сознании тех, кто шёл на бой с Ордой, «власть хана всегда оставалась узурпаторской»<sup>274</sup>.

Но доктринальное оформление соборного самодержавия в России с позиций эсхатологизма и провиденциализма, играющих большую роль в русском православном консерватизме, утвердило взгляд на Москву и как на новый Рим. Сразу после собора 1490 г. митрополит Зосима в «Изложении пасхалии» стал говорить о Москве как втором Константинополе и «новом Иерусалиме», а Ивана III рисовал как «государя и самодержца всея Руси». Вскоре труд Зосимы был переработан в Троице-Сергиевом монастыре. В новой версии Москва снова уподобилась «Новому Риму», после чего оставался один шаг до окончательной разработки теории «Москва – третий Рим»<sup>275</sup>, ставшей идеологической основой доктрины соборного самодержавия.

Обе теории о «Новом Израиле» и «Новом Риме» не встретили возражений со стороны «нестяжателей»<sup>276</sup>. Согласно Я. С. Лурье, есть даже основание полагать, что Нил Сорский участвовал в создании «Просветителя» как главного сочинения против еретиков<sup>277</sup>. Если это так, то его соавторство не могло пойти дальше первых глав, ибо в Слове тринадцатом преподобный Иосиф призывает «предавать лютым казням» не только еретиков, но и «самих православных, узнавших о еретиках или отступниках, но не предавших их судьям»<sup>278</sup>. В его понимании «оцерковлённое» государство может сложиться только там, где всё население исповедует православие, «где все едины в мыслях и все славят Святую Троицу»<sup>279</sup>. Но для достижения этой цели необходимо в рамках «симфонии» двух властей усилить позиции «царства», «ибо начальствующие страшны не для доб-

рых дел, но для злых», рассуждает Волоцкий игумен, ссылаясь на апостола Павла (Рим. 13: 3–4). Так как власть государя имеет Божественное происхождение, она не может сама себя абсолютизировать, поскольку несёт ответственность перед «Царём Небесным» за «всех сущих» под ней. Если же «над ним самим царствуют скверные страсти и грехи... такой царь не Божий слуга, но дьяволов». Такого правителя нельзя слушать, «даже если он будет мучить тебя или угрожать смертью»<sup>280</sup>.

Церковь же, хоть и создана Богом, но является частью государства. Таким образом, «священство» должно подчиняться главе этого государства, который сам поставлен Богом. Ведь пока в мире царит зло, обуздать его может только грозная власть, а чтобы она не впала по своей человеческой слабости в греховные соблазны и смогла противостоять им, необходима сильная духовная власть. Её представляет Церковь, а она заключена не в стенах, а в «верных благочестивых людях»<sup>281</sup>.

Эта концепция власти получила поддержку государя. Иосиф стал его главным союзником, продолжив развивать оборонительно-мобилизационное направление в идеологии русского соборного самодержавия. Как указывал А. Штеман, Иосиф, включив царя в систему «Божьего тягла», делал монарха подзаконным, а не надзаконным фигурантом политической жизни страны. «Только в пределах Закона Божьего и заповедей обладает он своей властью». Этим власть православного государя у Волоцкого в корне отличается от западного абсолютизма, отрицающего за главой государства само право быть «совестью» страны и сжимающего её в тесные рамки собственных «духовных нужд», которые абсолютизм сам определяет и решает, как их обслуживать<sup>282</sup>.

Формулируя «стяжательскую» теорию русского православного консерватизма, Иосиф также не мог отрицать значимость соборности как важного звена социально-политического управления. У него соборность равносильна общественному

<sup>274</sup> Владимирский-Буданов М.Ф. Обзор истории русского права. С. 103.

<sup>275</sup> См.: Тихонок И.А. «Изложение пасхалии» московского митрополита Зосимы // Исследования по источниковедению истории СССР XIII–XVIII вв. М.: Ин-т истории, 1986. С. 53–54.

<sup>276</sup> ПЛДР. Вып. 5. С. 546, 550.

<sup>277</sup> См.: Комментарии // ПЛДР. Вып. 5. С. 678.

<sup>278</sup> Иосиф Волоцкий. Просветитель. С. 360.

<sup>279</sup> Там же. С. 22.

<sup>280</sup> Иосиф Волоцкий. Просветитель. С. 207, 208.

<sup>281</sup> Там же. С. 202.

<sup>282</sup> См.: Штеман А. Исторический путь православия. Париж: YMCA-PRESS, 1989. С. 379, 380.

мнению и потому выступает одной из форм политического согласия, поскольку опирается на суждение широких слоёв общества, вставших на позиции православной государственности, неуклонно следующей правилам Вселенских соборов.

Рассматривая свою страну как срединную державу, стоящую между Востоком и Западом, Иосиф остаётся верен идейным установкам Феодосия Печерского, указывая на Запад как на главное зло, лицом к которому был распят Господь. «И потому мы поклоняемся Ему на восток». «И Христос в Писании именуется Востоком»<sup>283</sup>. А что Запад? Он с Богом подобной связи не имеет. Русь должна это учесть в своих отношениях с ним.

Суммируя эти положения теоретика «стяжания», мы видим его идейную близость с Иваном III, претворяющим в жизнь схожую схему государственного строительства, а не «заволжских старцев». И у нас нет оснований поддерживать мнение Я.С. Лурье, полагавшего, что у Волоцкого после 1507 г., то есть только при Василии III, «черты феодальной оппозиционности централизованному государству исчезают в творчестве и деятельности»<sup>284</sup>. Ещё сложнее найти у Иосифа сочувствие удельной системе<sup>285</sup>. Скорее следует согласиться с мнением В. Вальденберга, писавшего, что учение Иосифа о царе как помазаннике Бога было им использовано для обоснования идеи подчинения Церкви государству и об оказании Церкви помощи со стороны государства, необходимого для борьбы с её врагами. В свою очередь, царь был обязан ориентироваться в своей власти на правила Церкви и соблюдать Божеский закон – «в заповедях и правдах ходити»<sup>286</sup>.

Здесь мы видим «стяжателей» не только как противников абсолютизма, но и как идеологов соборно-самодержавной власти, создающей прочный фундамент сохранения социально-политической стабильности в стране.

<sup>283</sup> Иосиф Волоцкий. Просветитель. С. 201.

<sup>284</sup> Лурье Я.С. Краткая редакция Устава Иосифа Волоцкого – памятника идеологии раннего иосифлячества // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XII. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 134.

<sup>285</sup> Дьяконов М. Власть московских государей. СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1889. С. 92.

<sup>286</sup> См.: Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти. С. 211–219.

Успех «стяжателей» нашёл отражение в «Судебнике» 1497 г. По мнению С.В. Юшкова, он продемонстрировал первый опыт московской кодификации авторитарного права и закрепил создание нового социального союза между центральной великокняжеской властью и избранными представителями «от простого всенародства»<sup>287</sup>. Данный документ определил юридические границы новой «стяжательской волны» в русском православном консерватизме. Статьи 1, 2 и 4 «Судебника», защищая самодержавную власть, ограничивают круг судебных полномочий Боярской думы как совещательного органа при Московском князе, но допускают к высшей судебной власти представителей иных сословий – дьяков. Дьяки, выдвигаемые непосредственно главой страны, следили за исполнением интересов государства, не давая «вотчинной оппозиции» никаких шансов на успех в деле ограничения «самовластья» в свою пользу. Во-вторых, заметно ущемлялись права должностных лиц на местах. Опора великого князя на мелких феодалов и горожан выразилась в праве представлять всем обратившимся в суд гарантии рассмотрения их дел, что, безусловно, нарушало существующую до того сословную замкнутость российской юриспруденции<sup>288</sup>. Эти статьи расширяли права дворянства, видевшего в сильной «царской» власти защиту собственных прав на землю.

Некоторые историки усматривают в этом шаг на пути к замене феодальных общественных отношений отношениями «торгового капитализма»<sup>289</sup>. Но это не верно и совсем не вяжется с идеологией русского православного консерватизма, делающей упор на «оцерковлённость» всех сторон жизни общества и власти. Иначе как тогда объяснить статью 57 «О Христианском отказе», распространяющую крепостное право на всё государство? Среди причин, подвигнувших Ивана III к такому решению, было, без сомнения, желание укрепить финансовую мощь не торгово-ростовщических кругов,

<sup>287</sup> См.: Юшков С.В. Судебник 1497 г. // Учён. зап. Саратов. гос. ун-та. Т. V. Вып. 3. Саратов, 1926. С. 5, 8, 45.

<sup>288</sup> См.: Судебник 1497 г. // Российское законодательство X–XX веков. Т. 2. М., 1985. С. 64.

<sup>289</sup> Юшков С.В. Судебник 1497 г. // Учён. зап. Саратов. гос. ун-та. С. 45–46.

а той социальной группы, которая могла быть надёжной военно-полицейской опорой православной государственности. Такой группой были дворяне, а не люди рынка, как у «жидовствующих».

«Судебник» не достиг бы своей главной политической цели, постепенно доработанной «стяжателями», если бы не закрепил новый статус великого князя. Статья 9 введением предиката «государь» превращала в крепостных все светские категории населения, начиная с князей и кончая холопами. Объяснялось это просто. Старинный предикат «господин» (*dominitum*), означающий власть вообще, сменился в практике политического общения при Иване III титулом «государь», предусматривающим распространение высшей светской власти на всё зависимое, а не свободное население. Отсюда следовало, что все люди, не относящиеся к ведению «священства», в той или иной степени становились холопами государя, а земля, подвластная государю, стала называться государством.

Особая легитимность, православная харизма, «нисходящая сверху» на государя, стала подчёркиваться фразой: «Божией милостью и Пречистыя Его Богоматери»<sup>290</sup>. Этим определялись прерогативы заключённой в руках государя не только светской, но и «теократической власти и её источника». Совмещение вышеуказанных свойств на рубеже XV–XVI вв., открывало путь к присвоению нового титула – «царь», подчёркивающего его самодержавное правление. Первая такая попытка была осуществлена в 1498 г., когда на царство венчался внук Ивана III Дмитрий<sup>291</sup>. Летопись обращает наше внимание на то, что состоялось венчание Дмитрия именно на царство, а не на великое княжение, как это было до того. Венчание носило соборный характер, поскольку состоялось «по благословению Симона митрополита и... всего освящённого собора». Такой же соборный характер будет носить и венчание Ивана Грозного. На него воз-

ложат царскую шапку (корону) Константина Мономаха и его царские оплечья (бармы)<sup>292</sup>. Можно сказать, что с 1498 г. самодержавная власть утверждается как соборная монархия, ведь без приговора и одобрения собора она теряла свою легитимность.



ДМИТРИЙ ВНУК и ИВАН III  
1483–1509 1440–1505

(прижизненное изображение, вышивка 1498 г.)

Стремление показать её «древние» корни мы находим в «Послании о Мономаховом венце», составленном в конце XV в. При Василии III оно станет именоваться «Сказанием о князьях владимирских» и будет доказывать, что царскую

<sup>290</sup> Владимирский-Буданов М.Ф. Обзор истории русского права. С. 148.

<sup>291</sup> См.: ПСРЛ. Т. VI. Вып. 2. Стб. 353–354; ПСРЛ. Т. XIII. М., 2000. С. 150.

<sup>292</sup> См.: ПСРЛ. Т. VI. Вып. 2. Стб. 367–368.

власть московские государи унаследовали через Владимира Мономаха от славных царей ромейских<sup>293</sup>. А летописный свод подведёт читателя к мысли о том, что выдвигание Дмитрия Внука в обход его дядьёв было задумано Иваном III, дабы прекратить борьбу за трон, возведя великокняжескую власть до уровня царской<sup>294</sup>. Для упрочения новой формы наследования Иван III сделал старшего внука своим соправителем. Можно предположить, что данная новинка была заимствована государем из ромейской политической практики. Там такой способ укрепления власти существовал до XV в. Василевс мог объявить соправителем-кесарем своего сына, а свою жену сделать августой. Тем самым в случае внезапной смерти отца исключались вопросы по поводу наследования власти. Заодно решалась проблема регентства, переходившего к жене василевса при юном наследнике.

При Василии III, который, хотя и стал «всея Руси самодержцем»<sup>295</sup>, но не был венчан на царство, продолжилась работа по укреплению основ соборного самодержавия. Это привело к росту оппозиции среди высших феодалов, о чём нам свидетельствуют материалы, составленные по делу боярина И. Н. Берсень-Беклемишева, решившего найти поддержку у Максима Грека.

Максим, приняв идеологию «нестяжателей», считал, что правитель страны должен быть добродетелен и прост, видя свою основную задачу в установлении справедливости. Поэтому Максим полагал, что священство должно стоять «выше царства». Ведь «священство несёт весть, коронует и утверждает царя, а не царь патриарха»<sup>296</sup>. Подобная позиция противоречила идее самодержавия, ибо фактически уравнивала государя с феодальной аристократией. Данный аспект поддержали оппозиционеры, жалующься Максиму, что «старые обычаи нынешний великий князь переменял», «запершись сам

третей... всякие дела делает»<sup>297</sup>. Виня в этих переменах мать Василия – царевну Софью, княжеско-боярская оппозиция не понимала, что стремление утвердить институт самодержавной власти было связано с теми процессами, с которыми столкнулась Россия в конце XV в.

Во-первых, Россия осталась последней православной страной, лишённой какой-либо поддержки из-за границы. Во-вторых, Россия вела постоянные войны с католиками и мусульманами, заметно усилившими свою военно-экономическую мощь. В-третьих, всё ещё шла упорная борьба с «жидовствующими» и сепаратистами внутри страны. В подобных условиях централизация политической власти имела только положительный характер. Ради сохранения православной государственности Василий III также пошёл на сближение со «стяжателями» и принял их тезис о том, что когда в стране нет мира, принцип терпимости пагубен<sup>298</sup>.

Не случайно в это время политическая позиция русского православного консерватизма, выведенная «стяжателями», нашла защиту в трудах игумена Филофея, доработавшего теорию «Москва – третий Рим». На формирование его взглядов помимо «Повести о Новгородском белом клобуке» важное влияние оказал «Хронограф», составленный в 1442 г. сербом Пахомием Логофетом<sup>299</sup>. Филофей принял версию о Божественном предопределении России, основанную на преданности русских истинной вере. Царю давался совет «сохранять это с великою осторожностью и... не надеяться на золото и на преходящее богатство». «Прельщение» богатством заставляет правителей ум и волю свою ставить выше требований Бога, что ведёт государство к гибели. Филофей обращает внимание на то, что гибель государств может носить двоякий характер: физический и духовный. Самая страшная гибель – духовная. Ею поражён внешне благополучный Запад, идейной столицей которого является «первый Рим». И «хотя великого Рима стены, и башни...

<sup>293</sup> См.: ПЛДР. Вып. 6. С. 427, 429.

<sup>294</sup> ПСРЛ. Т. VI. Вып. 2. Стб. 254.

<sup>295</sup> ПСРЛ. Т. VIII. С. 242.

<sup>296</sup> Максим Грек. Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. Т. 3. Казань: Тип. губ. правления, 1862. С. 153–154.

<sup>297</sup> Цит. по: Ключевский В. О. Соч.: в 9 т. Т. 2. С. 151–153.

<sup>298</sup> См.: Иосиф Волоцкий. Просветитель. С. 363–354.

<sup>299</sup> См.: Кириллов И. А. Третий Рим (Очерк исторического развития идеи русского мессианизма). М.: Третий Рим, 1996. С. 31.



не захвачены (врагами веры. – Н. А.), однако души их дьяволом пленены».

Тут, пожалуй, можно согласиться с мнением Н.В. Сеницыной, считавшей, что под «Первым Римом» имелся в виду весь католический Запад, а не конкретный город. Это же относилось и к понятию «Второй Рим», включающему в себя завоёванные католиками и мусульманами православные земли<sup>300</sup>. Ромейское царство, благодаря тому, что греки остались верны правой вере, пережило только физическую гибель. «Ибо хотя внуки Агари греческое царство покорили, но веры не повредили»<sup>301</sup>.

Признав особое положение Москвы в иерархии других столиц, Филофей признал ведущую политическую роль «царства» как главного хранителя истинной веры и православной государственности. «Во всей поднебесной, – пишет Филофей, – единый есть христианам царь и сохранитель святых божиих престолов, святой вселенской апостольской церкви, возникшей вместо римской и константинопольской и существующей в... Москве». Таким образом, когда все христианские страны пережили духовную или физическую гибель, осталось только одно царство – Московское и один истинный государь от Бога – великий князь Московский<sup>302</sup>. Эта теория получила одобрение Василия III и стала на некоторое время частью общей консервативной концепции русского православного «хранительства». Это отразилось в решении Василия III «передать» знаки царской власти своему сыну – Ивану Грозному. Иван был благословлён скипетром, «крестом, которой прислан из Царяграда от царя Константина Маномаха к великому князю Владимиру Маномаху, и венец царьской, и диадимы царские, имиже венчан царь Маномах». Сделав это, Василий повелел «сыну своему на царство венчаться»<sup>303</sup>.

<sup>300</sup> См.: Сеницына Н.В. Третий Рим: истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998. С. 227.

<sup>301</sup> Филофей. Послание о неблагоприятных днях и числах // Русская идея: сб. произведений рус. мыслителей / сост. Е.А. Васильев. М.: Айрис-пресс, 2002. С. 28, 31.

<sup>302</sup> См.: Там же. С. 30.

<sup>303</sup> ПСРЛ. Т. XIII. С. 76.



**ВАСИЛИЙ III**  
1479–1533

(изображение государя из книги А. Тевэ, середина XVI в.)

Дальнейшее оформление «стяжательской» линии русского консерватизма в деле организации системы управления было закреплено митрополитом Даниилом. Он подчёркивал, что не духовная власть, а «вы, государи православные пастыри крестьянству»<sup>304</sup>. Однако желание Даниила договориться с княжеско-боярской оппозицией и тем избежать противостояния с ней не встретило сочувствия в кругах «стяжателей», считавших, что подобная политика взаимных компромиссов только ослабит государство. Так, Фёдор Иванович Карпов на вопрос митрополита, что «для устойчивости... царства, или власти

<sup>304</sup> ПСРЛ. Т. XIII. С. 81.

важнее, правда или терпение», дал ответ в «Послании митрополиту Даниилу»<sup>305</sup>. В нём он, видимо, цитируя Иосифа Волоцкого, напомнил Даниилу евангельскую истину о господстве зла: «люди скорбям подвержены», а «весь мир во зле лежит». Поэтому защита принципа терпимости несёт вред. Терпение хорошо для «монастырских братьев», посвятивших себя Богу, а не для мирян<sup>306</sup>.

В мирской жизни, где есть имущественные и властные интересы, терпение ведёт государство к гибели. «Если мы, – писал Ф.И. Карпов, – скажем, что терпение важнее для сохранения власти или царства, тогда напрасно составлены законы. Тогда обычаи священные и хорошие установления будут разрушены... общество человеческое придёт в беспорядок... в буйстве сильный будет угнетать бессильного, пусть он терпит»<sup>307</sup>. Но чем заменит терпение самодержавная власть? Оказывается, заменять «терпение» вовсе не нужно. Оно обязано присутствовать в политической жизни страны, но оно не должно быть основой власти. Её основой должна быть «правда». В понимании Ф.И. Карпова «правда» близка понятию Божественной справедливости. Но одна «правда» «без милости есть мучительство», разрушающее «всякое общежитие». Только союз «правды», «милости» и «истины» способен помочь утвердиться в государстве «благодати под законом Христовым»<sup>308</sup>. Вслед за митрополитом Иларионом (XI в.) и Иосифом Волоцким, Карпов развивает идею «грозной» власти. Она должна быть направлена на обуздание «зловредных грешников» и тех, которые «не хотят становиться лучше и Бога любить»<sup>309</sup>.

«Стяжателей» поддержал митрополит Макарий. Но при нём вокруг Ивана IV сложился круг лиц, преданных союзу самодержавной и соборной власти. Среди них выделялись Ермолай-Еразм и Сильвестр, составившие умеренное крыло лиц, близких по взглядам «нестяжателям», однако принявших идею соборного самодержавия. В 40-е гг. XVI в. они оказали серьёзное влияние

на политические взгляды Ивана IV, помогая доктринальному оформлению русской монархии. В своём обращении по случаю коронации Ивана Грозного Макарий одобрил принцип правды, разработанный Ф.И. Карповым<sup>310</sup>. А Ермолай-Еразм в своих доводах исходил из геополитической ситуации, требующей укреплять самодержавную и соборную власть. С её помощью можно достичь «благоугодия земли и умаления насильства», особенно если владение крестьянами передать дворянам, а не боярам. Составленный же Сильвестром «Домострой» старался раскрыть самодержавие как единственный тип власти, способный привести человека к Богу. «Аще земному царю правдою служиши и боишия его, – рассуждал Сильвестр, – тако научишися и небесного царя боятися: сей временен, а небесный вечен»<sup>311</sup>.

Среди идеологов, принявших учение Ф.И. Карпова о грозной власти царя, был И.С. Пересветов. В своих «Челобитных» он защищал институт соборно-самодержавного правления, исходя из международной обстановки. На Россию как на последний оплот православия смотрят порабощённые иноверцами люди «греческой веры». Поэтому главная задача царя состоит в защите христианской веры. Укреплять её надо с помощью «правды». «Когда правды нет, ничего нет». «Истинная правда», согласно И.С. Пересветову, – Христос и его учение. Их и надлежит защищать<sup>312</sup>.

Автор «Челобитных» выделяет круг значимых для России вопросов, решение которых он вне общей схемы православного консерватизма не мыслит. Во-первых, решающую власть надо сосредоточить в руках царя. Его власть должна быть мудрой и грозной. И.С. Пересветов первым называет молодого Ивана IV «грозным и мудрым государем»<sup>313</sup>. Если он таковым не станет, страну захватят иноверцы. Управление Россией надо вести через доверенных лиц, но избегать абсолютизации власти. Вместе с тем автор предостерегает царя от союза

<sup>305</sup> ПЛДР. Вып. 6. С. 507.

<sup>306</sup> Там же. С. 511, 517.

<sup>307</sup> Там же. С. 509, 511.

<sup>308</sup> Там же. С. 513, 515.

<sup>309</sup> Там же. С. 513.

<sup>310</sup> См.: ПСРЛ. Т. XIII. С. 150.

<sup>311</sup> Домострой. Поучения и наставления всякому христианину. М.: Ин-т русской цивилизации: Родная страна, 2016. С. 38.

<sup>312</sup> См.: ПЛДР. Вып. 7. С. 613, 619.

<sup>313</sup> Там же. С. 607.

с торгово-ростовщическими кругами. По его мнению, «купец... вперёд душу свою продаст, потом и товар»<sup>314</sup>. Военной опорой царя должна быть не наёмная армия профессионалов, а национальное войско. Только оно способно подавить врагов и вести наступательные действия, не щадя своей жизни<sup>315</sup>.

К середине XVI в. произошли изменения во взглядах на власть и у Максима Грека. В «Послании к благоверному царю... Иоанну Васильевичу» он встаёт на позиции соборного самодержавия и возвещает о том, что не патриарх, а именно «царь есть не что иное, как живой и видимый, то есть одушевлённый образ Самого Царя Небесного». Считая предпочтительной формой власти монархию, Максим предлагает Ивану IV создать широкий союз с представителями тех сословий, которые способны укрепить государство. Только тогда, когда политическое решение выносится на обсуждение «в синклитских же советах царских и управлениях вселетних (круглогодичных. – Н.А.)», оно может иметь юридическую силу и быть справедливым. Сюда он относит высшее духовенство, «князей и бояр и знаменитых воевод и храбрых воинов».

Образ такого Совета при царе был дан Максимом в «Сказании о веледушии и совете». Царя здесь он уподобляет орлу, а царских советников крыльям орла, которые помогают государю подняться вверх, поскольку «силою мною своих крил на высоту превелию вздымается; всех же на земле нарочит царь, иже советниками... и воеводами... правит всегда скипетром царствия своего». Но Совет при царе должен включать в себя не только духовную власть и служилое сословие, но и простолюдинов. Ещё в «Послании к Василию III по поводу нашествия крымского хана Ахмата» Максим доказывал великому князю, что данная категория граждан также способна «пользу обществу» оказать. Даже если полезная мысль «от худейших будет реченная», её следует принять.

Н.А. Казакова справедливо полагала, что стремление Максима Грека привлечь к управлению государством широкие

слои общества, входившие в самые разные социальные группы, указывает на идею формирования в России принципов сословно-представительной монархии, хотя данная идея ещё «не приобрела чёткой и определённой формы»<sup>316</sup>. Однако тот факт, что Максим не выразил своего осуждения в адрес реформ Ивана IV, указывает на явное сближение политических позиций греческого монаха и царя на почве признания соборного самодержавия как обязательного атрибута, способного отражать интересы русского православного консерватизма<sup>317</sup>. По-прежнему отвергая «грозную» власть и считая, что в основе государственного управления должны лежать «кротость и милосердие»<sup>318</sup>, Максим тем не менее призывает царя ополчаться для защиты «мира и тишины» в России только против «супостатов», под которыми, видимо, надо понимать врагов православной государственности.

К середине XVI в. идею соборного самодержавия стали развивать воловецкие старцы Сергей и Герман. В «Валаамской беседе» и «Ином сказании» они завершили формулировку принципов этой формы организации светской власти. В «Валаамской беседе» подчеркивалось строгое разделение прерогатив между «священством» и «царством». По их мнению «священство», особенно чёрное духовенство, не должно себя втягивать в проблемы социально-политической жизни страны и не владеть тем, чем должна распоряжаться светская власть<sup>319</sup>.

Касаясь темы организации государственного управления, Сергей и Герман снова обращают внимание на то, что «Бог сотворил» монархию для борьбы со злом, сидящим в нас. «Благоверные цари и великие князья и прочие власти на воздержание мира сего» поставлены свыше. Таким образом, они поддержали классическую идею христианства о господстве зла в людях, обуздать которое способна только сильная монархия.

<sup>316</sup> Казакова Н.А. Максим Грек и идея сословной монархии // Общество и государство феодальной России: сб. ст. М.: Наука, 1975. С. 157.

<sup>317</sup> См.: Семигин Г.Ю. Российские политико-правовые доктрины. С. 88.

<sup>318</sup> См.: Сочинения преподобного Максима Грека в русском переводе. Ч. 1. Нравучительные сочинения. Св.-Троиц. Сергиева лавра, 1910. С. 214–222.

<sup>319</sup> См.: Моисеева Г.Н. Валаамская беседа – памятник русской публицистики середины XVI века (далее – Валаамская беседа...). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 162, 164, 172, 188.

<sup>314</sup> См.: ПЛДР. Вып. 7. С. 617.

<sup>315</sup> См.: Там же. С. 603, 605, 611, 621.

Этим в «Ином сказании» оправдывается идея «грозной власти». Ведь благодаря «царской грозе» в стране соблюдается порядок, а народ, боясь такой власти, воздерживается от губительных соблазнов. Вот почему власть «Богом передана есть помазаннику царю и великому Богом избранному князю». Только ему Всевышний повелел «царствовать и мир воздержати и для того цареви и в титулах пишутся самодержцы».

При этом они не считают самодержавный абсолютизм угодным Богу и государству. По мнению Сергия и Германа, «всегодная гроза» царской власти должна носить «смиранный» (перед Богом. – Н.А.) характер и осуществляться «с правдосохранением», с мыслями о «благоверии и о спасении мира сего». Вместе с тем царям надо «всякие дела делати милосердно со своими князьями и боярами и протчими мирянами». Царю следует «с советниками совет совещати о всяком деле». Совет при царе должен строиться на основе «Божественных и святых книг»<sup>320</sup>. Выраженная старцами концепция, по мнению А.Г. Кузьмина, «разрабатывает целую систему организации совета царя с землёй... и рекомендует создание постоянно действующего совета». В него должны входить выборные люди «ото всех градов и от уездов». Земский совет-собор должен контролировать деятельность воевод, приказных людей и приближённых царя, чтобы предупредить появление «бесчисленных властелинных грехов»<sup>321</sup>.

В «Ином сказании» Сергей и Герман рассматривают социальный состав собора как главного совещательного органа при царе. Его они именуют «Единомысленным вселенским советом». Он должен состоять из разумных людей, в лице князей и бояр, «надёжных приближённых воевод и воинов», а кроме того, из «всяких людей ото всех... градов своих, и от уездов градов тех». То есть в совете должно быть представлено не только городское, но и сельское население. Сам совет должен собираться «погодно», чтобы царь «про всякое дело мира сего» «добре расспросить мог», а затем вынести решение<sup>322</sup>.

<sup>320</sup> Моисеева Г.Н. Валаамская беседа... С. 162, 163, 166, 173–174.

<sup>321</sup> Кузьмин А.Г. Публицистика и общественная мысль в XVI в. // Русская культура XVI в.: в 2 ч. Ч. 2. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1977. С. 124.

<sup>322</sup> Моисеева Г.Н. Валаамская беседа... С. 191.

Этим произведением завершается идеологическое оформление русского православного консерватизма в духе «хранительного стяжания». Его содержание на данном историческом этапе сводилось к ряду важных положений. Идёт брань «добра и зла». Это борьба против России как последнего оплота истинной веры. Для победы в борьбе России нужна сильная власть, построенная на самодержавных началах, не допускающих её абсолютизации или возрождения удельной системы правления. Поэтому государю необходимо иметь союз с теми социальными группами, которые готовы его поддержать. Но подобный союз будет успешным только в том случае, если удастся создать особый совещательный орган при главе государства, наделённый известной долей властных полномочий. Политический союз самодержавной, духовной и соборной власти должен носить согласительный характер, обеспечивающий крепость и стабильность Церкви, государства и общества. Их эффективное взаимодействие должно строиться на всеобщем православии и сохранении религиозно-политической многоукладности условий и безусловном подчинении центру.

Следует отметить, что расхождения взглядов на специфику самодержавной власти наблюдались не столько в споре о её пределах, сколько по вопросу о характере применения этой власти. Умеренное крыло считало, что власть обязана строиться на принципах «терпения» и «кротости». Экстремистское большинство стояло за «грозную» власть, способную судить «по правде» и активно применять военную силу.



К моменту коронации Ивана Грозного решительной идеологической победы ещё ни у кого из них не было. Но практическая реализация принципов соборного самодержавия, начатая в 1547 г., сразу затронула не только политическую, но и юридическую сферу государственной жизни, поскольку внедрение новых правил управления потребовало нормативного закрепления,

устанавливающего определённые санкции за их нарушение политическими противниками. С другой стороны, правовое обеспечение «стяжательства» давало ему и его носителям дополнительную легитимацию. В первую очередь это касалось институтов царской власти и Земских соборов. Со стороны идеологической подсистемы подобная легитимация обеспечивалась духовной властью, принявшей принцип соработничества соборности и самодержавия как единственно верное направление перестройки аппарата управления, способное закрепить в России православную государственность и защитить народ от духовной нищеты, ведущей к свободе «для греха». В этом виделось и «отождествление царя с обезличенной волей Божьей». Ведь «если царь служил Богу, то народ – царю. ...Такое понимание царской власти сохранилось вплоть до Смуты»<sup>323</sup>. Если бы подобного отношения не сложилось, то «бунташный век» мог начаться на сто лет раньше и Смута добила бы Россию окончательно.

Первым шагом на этом пути стало венчание на царство Ивана Грозного в 1547 г. Выбор титула тоже был неслучаен и чётко вписывался в идеологию русского православного консерватизма. Согласно свидетельству Жака Маржерета, приехавшего в Россию в 1590 г., после покорения Казанского и Астраханского ханств. Иван Грозный получил «титул императора от римского императора Максимилиана». Но в Московии «говорят, что слово ЦАРЬ взято из Священного Писания... а эти слова Tsisar и Kroll (император и король. – Н.А.) – всего лишь человеческое измышление, и это имя некто стяжал себе славными воинскими деяниями»<sup>324</sup>.

Действительно, если углубиться в историю времён Вавилона и Аккада, то мы там встретим соответствующий термин, который затем перекочевал на берега Восточного Средиземноморья и стал обязательным элементом титулования «истинных» государей, обладающих данной от Бога властью, а не попущенной Им в качестве наказания за нарушение заповедей Господа. Известно, что в Месопотамии в IV–III тысячелетия до н.э. правители мест-

ных политических объединений полисного типа именовались «лугаль». Возвысившись над ними, аккадский правитель Саргон I (2316–2261 гг. до н.э.) принял при коронации «программное имя» (аккад. SAR.RU.KI.IN – «царь истинный»). Первая часть его титула (SAR) вошла в политический словарь восточных христиан исключительно в понимании истинной высшей власти. Аналогичная трактовка в узком смысле слова прижилась на Руси и в отношении православного василевса ромеев, и в отношении насланного на нас Богом великого хана монголов. Ведь, получив соответствующий титул, хан обрёл право на легитимную власть, позволившую установить чрезмерно долгое «иго». Это «иго» сохранялось до тех пор, пока оборонительно-мобилизационный лагерь не утвердил титул «царь» за московским государем, доведя дело до венчания. В широком смысле термин «царь» стали использовать ко всем могущественным правителям прошлых, настоящих и будущих времён, включая Антихриста.

Сразу после венчания состоялось заседание первого Земского собора, который должен был показать социально-политическое единение царя со светской и духовной властью, включая самые широкие слои общества. В этот день Ивану Грозному «весь съборъ поклонился и здравствоваша великого царя; и бояре... и все люди»<sup>325</sup>. Других политических задач у собора пока не было. Это дало основание некоторым историкам не рассматривать его в качестве такового и отнести заседание первого Земского собора к 1549 г. С событиями 1547 г. стали увязывать некое собрание или «соборное примирение» царя с народом, случившееся после пожара в Москве<sup>326</sup>. Следует отметить, что В.О. Ключевский первым Земским собором считал заседание 1550 г. «в пору крайнего прательственного возбуждения царя»<sup>327</sup>.

Однако есть смысл полагать, что это «возбуждение» было более активным и санкционировало открытие второго Земского собора на год раньше. На нём вместе с «духовной» и «светской» властью

<sup>323</sup> ПСРЛ. Т. XIII. С. 151.

<sup>326</sup> См.: Шмидт С.О. У истоков российского абсолютизма: исследование социально-политической истории времени Ивана Грозного. М.: Прогресс: Культура, 1996. С. 205.

<sup>327</sup> Ключевский В.О. Соч.: в 9 т. Т. 2. С. 350.

<sup>323</sup> Талина Г.В. Выбор пути: русское самодержавие второй половины XVII – первой четверти XVIII века. М.: Русский Мир, 2010. С. 14.

<sup>324</sup> Маржерет Жак. Состояние Российской империи и великого княжества Московии // Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев. Л.: Лениздат, 1986. С. 232.

заседали представители дворянства. Видимо, здесь были определены идеологические приоритеты, нацеленные на социальную защиту дворянства. Не случайно в середине XVI в. дворянство стало главной социальной опорой самодержавной власти и русского православного консерватизма. Право созыва подобных соборов помимо царя было предоставлено главе Церкви и Боярской думе. Поэтому нет нужды категорически говорить о том, что Земские соборы «были простыми совещательными учреждениями при особе государя», который один выступал «источником всякого закона, как государственного, так и церковного»<sup>328</sup>.

Нормативное закрепление основных положений принципов самодержавной соборности нашло отражение в новом общерусском «Судебнике» 1550 г. В том же году он получил одобрение Земского собора. «Судебник» ликвидировал экономическую основу княжеско-боярской аристократии и подтвердил опору царя на союз с дворянством и верхами городского населения. Значительно усиливалась роль центральных судебных органов, напрямую зависимых от главы государства. Возрастало значение царского суда, а суд оставшихся удельных князей попадал под контроль центральных судебных инстанций. Усиливалась юридическая защита социальных прав дворянства. Статьи 43, 81, 85 и 91 запрещали кабалить служилое сословие и брали под защиту государства их земельные наделы. Дворянство полностью освобождалось от подсудности боярам и местным князьям. Судить его теперь мог только царь<sup>329</sup>.

Стоглавый собор подчеркнул связь соборного самодержавия с православной государственностью, не имеющей ничего общего с самодержавным абсолютизмом. В ней легитимность власти определялась соборным решением. Об этом свидетельствуют ссылки, сделанные Стоглавым собором на «священные правила Халкидонского собора, а также на правила Карфагенского собора» и на «заповеди святых отец» Пятого Вселенского собора. Другим источником в вопросах урегулирования отношений между свет-

ской и духовной властью выступают юридические постановления ромейских царей и русских князей<sup>330</sup>.

Данный аспект в политическом преобразовании России имел очень важный характер. Широкое обращение к первоисточникам христианской мысли заставило власть сверить богословскую литературу, бытовавшую в стране, с древними оригиналами и всё исправить. Тут любая новация понималась как шаг навстречу Антихристу. Поэтому Стоглавый собор отменил все церковные нововведения, возникшие после семи Вселенских соборов и сохранил двуперстное знамение<sup>331</sup>. Было запрещено пользоваться «новым» трёхперстием, введённым в греческой церкви с конца XIII в., когда Ромейская держава пошла на сближение с Западом. Негативное отношение к католической церкви объяснялось тем, что основное содержание её вероучения строилось не на признании положений Вселенских соборов раннего христианства, а на позднейших исправлениях римских пап. То есть новации одного человека Запад ставил выше соборного решения.

В таком случае пропадают все основания соглашаться с теми, кто считает Стоглавый собор отказом Церкви от претензий на политическое участие в управлении государством<sup>332</sup>. Наоборот, «Стоглав» показал полную солидарность царя и Церкви в вопросах строительства соборного самодержавия. Думается, что уже одно только название «Стоглава» – «Царское и святительское уложение» – даёт повод думать, что никакого «безусловного отказа» Церкви от властных полномочий не было. Ради своей защиты и сохранения социально-политической стабильности Церковь только признавала первенство за самодержцем (глава 99). Во-вторых, глава 60 содержит выдержку из подложной грамоты императора Константина, оправдывающей притязания духовной власти на политическое лидерство<sup>333</sup>. Включение её в «Стоглав» указывает на признание широких социально-политических свобод русской Церкви, а не на их умаление. Таким образом, в середине XVI в.

<sup>330</sup> См.: Стоглав. // Российское законодательство X–XX веков. Т. 2. Гл. 55–63.

<sup>331</sup> См.: Зеньковский С. А. Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. М.: Церковь, 1995. С. 37.

<sup>332</sup> См.: Зимин А. А. Реформы Ивана Грозного. М.: Соцэкгиз, 1960. С. 99.

<sup>333</sup> См.: Комментарии // Российское законодательство X–XX веков. Т. 2. С. 465.

<sup>328</sup> Кантерёв Н. Ф. Царь и церковные московские соборы XVI–XVII столетий // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1906. Декабрь. С. 664, 665.

<sup>329</sup> См.: Судебник 1550 г. // Российское законодательство X–XX веков. Т. 2.

в России почти полностью оформился национальный тип сословно-представительной монархии в виде соборно-самодержавной власти, вписанной в контекст русского православного консерватизма.

Её теоретическое обоснование включало в себя ряд характерных черт, выделенных в конце XX в. митрополитом Иоанном (Снычевым)<sup>354</sup>. В общем виде их можно представить как единство четырёх элементов. Первый – признание единого религиозно-нравственного начала, направляющего все ресурсы власти на спасение человеческих душ. Второй – отказ от принципа демократического «плюрализма», подрывающего моральные устои общества и его культурно-историческую целостность. Третий – принцип социально-политического единства светской и духовной власти, понимаемый как «симфония двух властей», или «премудрая двоица». Он не допускал отделения Церкви от государства и принципиального разобщения светских и духовных законов. Четвёртый – утверждение союза авторитарной и республиканской форм правления, идущего «снизу вверх». Данный принцип признавал правомочность только тех политических решений, которые принимались коллегиально представителями светской и духовной власти, а в ряде важных случаев общенародным собранием (вечевой принцип). При монархе должен работать постоянно действующий консультативный совет (Боярская дума). Без визы этого совета («бояре приговорили») любой царский указ не имел юридической силы.

Поскольку сама соборность покоилась на признании авторитарной формы правления, её нельзя относить целиком к демократическим институтам власти и ругать за отсутствие в ней духа парламентаризма. Соборности была чужда сама идеологическая основа либеральной демократии Нового времени, выраженная в формуле «свобода, равенство и братство». Поэтому представители от «простого всенародства» никогда не стремились к решительному ограничению «священства и царства» в их праве на политическое лидерство путём делегирования большей части

властных полномочий в свою пользу. Благодаря этому частные корпоративные интересы не ставились выше целого, то есть государства. Соборность отвергала сам принцип борьбы за власть, ибо он предусматривал стимулирование социально-политических конфликтов, а не снятие их путём демонстрации единства между социальными группами и их интересами. В этом надо видеть коренное отличие Земских соборов от сословно-представительных учреждений Западной Европы, стремящихся максимально ослабить власть короля и подмять под свои корпоративные устремления государственные интересы.

В основу соборности, согласно исследованиям И.П. Кулаковой, лёг совет. В условиях вечевой демократии совет был синонимом схода общины или племени, выступая в качестве одной из форм прямой демократии<sup>355</sup>. В эпоху удельных отношений он трансформировался в княжеский совет, генетически связанный с советом князя с дружиной<sup>356</sup>. Политическая новация, сделавшая ставку на Думу и Земский собор как ведущие институты управления, ослабила значение совета. Но в первой половине XVI в. он продолжает играть роль оперативного совещания избранных лиц светской власти. К середине XVI в. совет начинает отождествляться с Боярской думой. Там и там мы видим тот же круг участников и ту же зависимость государя от воли бояр, без совета с которыми его «указ» был бессилён<sup>357</sup>. Так было реализовано желание Сергия и Германа, прозвучавшее в «Ином сказании», о необходимости придать совету при государе более широкий масштаб. Можно сделать вывод, что под влиянием данного произведения с середины XVI в. совет не только слился с Боярской думой, но и частично лёг в основу Земских соборов, трактуемых этими старцами как «Единомысленный вселенский совет»<sup>358</sup>.

<sup>355</sup> См.: Кулакова И.П. Взаимоотношения государства и сословий в России второй половины XVI – начала XVII века (терминологические заметки) // Мировосприятие и самосознание русского общества (XI–XX вв.): сб. ст. М.: Ин-т российской истории РАН, 1994. С. 60.

<sup>356</sup> См.: Горский А.А. Древнерусская дружина. М.: «Прометей» МГПИ им. В.И. Ленина, 1989. С. 63.

<sup>357</sup> См.: Белокуров С.А. Из духовной жизни московского общества XVII в. М.: Имп. О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1902. С. 18–19.

<sup>358</sup> Моисеева Г.Н. Валаамская беседа... С. 191.

<sup>354</sup> См.: Иоанн (Снычев), митрополит. Русская симфония. Очерки русской историософии. СПб.: Царское Дело, 2007.

На дальнейшее закрепление принципов соборного самодержавия сильное влияние оказало «Новое учение», попавшее в Россию из Европы вскоре после взятия Казани. Его поддержали жители северных и северо-западных областей страны. Особенно популярным оно стало у жителей Новгорода, Пскова, Старой Руссы, Торопца и Великих Лук. Против сторонников «Нового учения» началось следственное дело, завершившееся в 1554 г. открытием специального церковного собора. В 1557 г. к следствию были привлечены новые лица, но мягкие меры не смогли остановить распространение ереси. В качестве главных идеологов «Нового учения» фигурировали Феодосий Косой, возвышавший «жидов, аки сильнее и мощнее и Христа и Бога: возмогша бо жидове убить Сына Божия крестом», а также Матвей Башкин, Игнатий, Вассиан и даже настоятель Троице-Сергиева монастыря Артемий. На следствии Башкин показал, что это «злое учение» он и его единомышленники «приняли от литвина Матюшки аптекаря да Андреяшки Хотеева латынников».

Приверженцев «Нового учения» у нас стали звать «полужидовствующими», ибо, приняв ряд положений протестантизма, они «отвергали вместе с евреями троичность в Боге, Божество Христа и всё христианское и признавали только единого Бога, разделяли и некоторые другие их верования, например, о будущем тысячелетнем земном и чувственном царстве Мессии»<sup>339</sup>. Еретики призывали граждан не верить православной церкви, которая «повелевает себя слушаться, и земных властей бояться, и давать им дани»<sup>340</sup>. Наряду с православием отрицалось самодержавие, поскольку оно ущемляло свободу личности, мешая воспринимать чужие идеи. «Полужидовствующие» «все веры во всех землях» провозглашали «одинаковыми» и стояли за равенство всех народов, требуя отказаться от насилия в отношении инакомыслящих, поскольку «Христос повелевает любить врагов и молиться за них»<sup>341</sup>.

Из расспросных речей выяснилась неприглядная роль «нестяжателей», к которым имел прямое отношение игумен Соловец-

кого монастыря Филипп Колычев, являвшийся родственником бояр Романовых и, соответственно, первой жены царя. В 1566 г. он будет возведён в сан митрополита, через два года смещён и задушен. Следствие установило, что «старцы заволжские» злобные речи Башкина на Господа «не хулили и утверждали его в том»<sup>342</sup>. Кстати, нетрудно заметить, как нестяжательская проповедь бедной церкви, имевшая популярность на севере России, удачно вписалась в контекст антицерковных выступлений еретиков, что объясняет причину молчания «нестяжателей» в адрес «Нового учения». Против еретиков не выступила и княжеско-боярская оппозиция. Думается, этим она хотела поставить сторонников соборного самодержавия в безвыходное положение и навязать им прежнюю версию русского православного консерватизма, ориентированную на удельную модель управления.

Если бы Иван IV пошёл по пути «терпимости» к идеям «Нового учения», он привёл бы страну к расколу, равному тому, который потряс в XVI в. Запад. Россия лишилась бы военного щита против своих соседей и распалась на враждебные религиозно-политические образования. В данной связи становится понятным переход царя от умеренной линии поведения, которую ему навязывала «Избранная рада», к террору и «грозе», разрешавшей для защиты православной государственности применять репрессии.

В итоге «Избранная рада», просуществовав несколько лет на правах главного совещательного института при самодержце, была упразднена, но Боярская дума сохранилась и в 1564 г. вместе с Освящённым собором решала вопрос о легендарном белом клубке как символе чистоты русской Церкви. Этот «Малый собор» постановил надевать белый клубок не только архиепископам Новгорода, но и московским митрополитам. Согласно «Утверждённой грамоте» его носили «основатели Московской митрополии Пётр и Алексей»<sup>343</sup>. Столь важное обстоятельство не позволяет говорить о движении Ивана Грозного к абсолютизму и какому-то серьёзному умалению значимости духовной власти.

<sup>339</sup> См.: Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. V. М., 1996. С. 186.

<sup>340</sup> ПЛДР. Вып. 7. С. 237, 243.

<sup>341</sup> Там же. С. 241, 243.

<sup>342</sup> Татищев В.Н. Собр. соч.: в 8 т. (5 кн.). Т. V, VI. История Российской. М.: Ладомир, 1996. С. 228; ПЛДР. Вып. 7. С. 235, 594–595.

<sup>343</sup> Зимин А.А. Опричнина. М.: Территория, 2001. С. 81.



Да и указ о ликвидации института Земских соборов, несмотря на крайне тяжёлое положение страны, позволявшее разогнать все подобные учреждения и ввести прямой абсолютизм, так и не был издан. Более того, мы видим активную работу Земского собора в 1566 г. На широкое народное представительство тех, кто принял участие в его работе, указывает и В.О. Ключевский, ссылаясь на «приговорный список». Из 374 человек, что для тех лет весьма немало, 55 % составляли лица, относящиеся к военно-служилому сословию, а 45 % приходилось на духовенство и выдвиненцев от центральных и местных органов власти. Причём во главе собора стояло «два высших правительственных учреждения, церковное и государственное – Освящённый собор и Боярская дума»<sup>344</sup>. Да и Джером Горсей в своих мемуарах вспоминает о созыве «царского совета» в 1571 г. Совет носил явно выраженный соборный характер, ибо в его работе приняли участие многие представители двух ветвей власти: «митрополит, епископы, священники, главные князья и старинная знать»<sup>345</sup>.

Только рост оппозиционного движения, вызванный преобразованиями 1551–1556 гг., завершившимися ограничением «местничества» и резким сокращением «кормлений», «окуп» с которых пошёл на денежное жалование служилым людям, в первую очередь стрелецким подразделениям, созданным в духе указаний Ивана Пересветова, заставил царя в 1565 г. создать институт «опричнины» и опереться на «стяжателей».

Причины появления данной организации, существенно ограничившей принципы соборности, изложил сам Иван Грозный, написав две грамоты. В первой он обвинял в измене и корысти боярско-княжескую оппозицию, а духовенство в потворстве им. Вторая грамота была адресована рядовым гражданам. В ней царь писал, что «ко всему православному христианству града Москвы» от него «гневу на них и опалы некоторые нет»<sup>346</sup>. Между царём и народом фактически был заключён договор, предостав-

лявший царю право «изменников, которые измены ему, государю, делали... на тех опала своя класти, а иных казнити» и «учинити... себе опришнину»<sup>347</sup>.

Тут можно только согласиться с мнением священника Александра (Круглова): «...ведь не от хорошей же жизни царь Иоанн создал в своё время грозную опричную дружину, ведь раньше в такой войске не было никакой нужды! <...> Опричина стала последней удачной попыткой создания безгранично преданной царю боевой дружины, которая часто была его единственной опорой в напряженной борьбе с внутренней государственной угрозой»<sup>348</sup>. «Хранительная» политика царя, перешедшего к крайним мерам обороны, не стыкуется с выводом А.Л. Дворкина о желании Ивана Грозного соединить таким образом «в своём лице обе власти, духовную и светскую» и добиться «абсолютного единодержавия»<sup>349</sup>.

Тот факт, что не личные амбиции царя, а предательство интересов православной государственности высшими представителями светской и духовной власти, строящееся на их сближении с Западом, стало главной причиной опричного террора, подтверждает Джером Горсей, прибывший в Россию в 1572 г. и располагавший подробной информацией о московских делах от своих земляков. Ведь английское посольство находилось в начале улицы Варварки рядом с Покровским собором, возведённым к 1560 г. рядом со Спасской башней Кремля.

Горсей пишет, что «царь был сильно озабочен разбирательством измены Элизиуса Бомелиуса, епископа Новгородского и некоторых других, выданных их слугами. ...Им было предъявлено обвинение в сношениях письмами, написанными шифром по-латински и по-гречески, с королями Польши и Швеции». Например, Бомелиус, «живя в большой милости у царя... был порочным человеком, виновником многих несчастий». Пользуясь своим положением, он «пересылал через Англию большие богатства, скопленные в России». «Епископ Новгородский был обвинён в измене

<sup>344</sup> Ключевский В.О. Соч.: в 9 т. Т. 2. С. 354.

<sup>345</sup> Горсей Джером. Путешествие сэра Джерома Горсея // Иностранцы о древней Москве: Москва XV–XVII веков: сб. / сост. М.М. Сухман (далее – Иностранцы о древней Москве). М.: Столица, 1991. С. 105.

<sup>346</sup> ПСРЛ. Т. XIII. С. 392–393.

<sup>347</sup> ПСРЛ. Т. XIII. С. 303–304.

<sup>348</sup> Александр (Круглов), священник. Последняя война. М.: Просветитель, 2005. С. 288.

<sup>349</sup> Дворкин А.Л. Иван Грозный как религиозный тип: ст. и материалы. Н. Новгород: Христианская библиотека, 2009. С. 177, 181.

и в чеканке денег, которые он пересылал вместе с другими сокровищами королям Польши и Швеции». «Разорению» подвергся и брат жены царя, а также Андрей Щелкалов – «важный чиновник и большой взяточник». Видимо, по тем же причинам «гроза» царской власти постигла немецких купцов и дворян, расселённых под Москвой. «За его сострадание к этим забитым бедным христианам» был наказан старший сын Ивана Грозного. «В порыве гнева он [Иван Грозный] дал ему пощёчину, царевич не выдержал удара, заболел горячкой и умер через три дня»<sup>350</sup>. Маржерет добавляет к сказанному, что царевич «умер не от этого удара, а некоторое время спустя, в путешествии на богомолье»<sup>351</sup>.

Политический смысл «опричнины» как крайней формы практического выражения идеологии русского православного консерватизма доносит переписка с царём Андреем Курбского. В своих посланиях к Ивану IV беглый князь доказывал, что московская династия не по праву занимает трон. В России есть фамилии, стоящие выше московских князей, привыкших «кровь братии своей пить»<sup>352</sup> и для удержания своего господства создавших самодержавную власть. Безбожность «кровопийственных» московских князей видится Курбскому в гонениях на «нестяжателей» и религиозно-политической изоляции от Европы: «...ибо затворил ты царство Русское свободное естество человеческое, словно в адовой твердыне...»<sup>353</sup>.

Наиболее полно взгляды удельной оппозиции Курбский выразил в «Истории князя великого Московского...». По мнению самого Андрея, причиной жестокости царя к оппозиции стало дурное влияние «коварных» «стяжателей». В беседах с ними царь решал вопрос о власти: «Как мне... больших и сильных держать в послушании?» «Стяжатели» убедили государя в правоте самодержавной власти как лучшей формы правления. Смешивая абсолютизм с соборным самодержавием, автор приписывает не свойствен-

ную «стяжателям» концепцию: «“Ты лучше всех, и не нужно тебе никого умного”...“Потому что равен ты Богу”»<sup>354</sup>.

Принцип народного представительства, ставший характерной чертой соборности, также не нравится Курбскому. Царю ставится в вину то, что он набирает чиновников «не из благородных, но больше... из простонародья»<sup>355</sup>. Тем самым князь Андрей признаёт, что соборное самодержавие демократичнее удельной власти, не допускающей народ к участию в политической жизни. Поэтому он протестует против Земских соборов, на которые царь созывает «не только весь свой гражданский сенат, но и всех духовных... из городов. ...Усаживает он их близ себя и с благодарностью прислушивается к ним»<sup>356</sup>.

В качестве альтернативы выставляется закрытая коллегиальная форма правления, идущая от Ярослава Мудрого, в которой вся власть должна быть сосредоточена в руках знатнейших Рюриковичей, а также «был наш царь смирен» и жил советами «сильных»<sup>357</sup>. Курбский уверен, что не только политическая, но и экономическая власть должна вернуться в руки бывших удельных князей. Поэтому он встаёт на сторону «нестяжателей», многие из которых, подобно Вассиану Патрикееву, были представителями высшей аристократии и старались защитить её властные интересы.

В своих ответах царь не стал разделять понятия «самодержавие» и «соборность». Можно думать, что оба института государственной власти рассматривались им в качестве единого механизма управления. Иван Грозный указывает Курбскому, что самодержавная организация власти отражает Божественные законы. Они содержат в себе признание строгой иерархии и подчинения, начиная с семьи и кончая государственным устройством. В этом царь не видит противоречия законам православия. Человек представляет собой подобие Бога, а государство выступает подобием «Царствия Небесного», и потому

<sup>350</sup> Горсей Джером. Путешествие сэра Джерома Горсея // Иностранцы о древней Москве. С. 113–116.

<sup>351</sup> Маржерет Жак. Состояние Российской империи и великого княжества Московии // Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев. С. 232.

<sup>352</sup> ПЛДР. Вып. 8. М., 1986. С. 93.

<sup>353</sup> Там же. С. 95.

<sup>354</sup> ПЛДР. Вып. 8. М., 1986. С. 263, 265, 267.

<sup>355</sup> Там же. С. 275.

<sup>356</sup> Там же. С. 315.

<sup>357</sup> Там же. С. 229, 291.

недопустимо вступать в противоречие с Богом и создавать иные виды правления. Ведь только у «безбожных народов... цари своими царствами не владеют, а как им укажут их подданные, так и управляют. Русские же самодержцы изначала сами владеют своим государством, а не их бояре и вельможи»<sup>358</sup>.



**ИВАН IV ГРОЗНЫЙ**  
1530–1584

(реконструкция по черепу царя,  
выполненная М. М. Герасимовым)

Не согласен Иван Грозный и с ролью «смирненного царя». В мире, где зло силу имеет, равнодушие по отношению к нему недопустимо. В поддержку своей позиции он приводит слова апостола: «К одним будьте милостивы, отличая их, других же страхом спа-

<sup>358</sup> ПЛДР. Вып. 8. С. 31.

сайте, исторгая из огня». «Даже во времена благочестивых царей, – поясняет государь, – можно встретить много случаев жесточайших казней. Неужели ты... полагаешь, что царь всегда должен действовать одинаково, независимо от времени и обстоятельств? <...> Тогда все царства распадутся от беспорядка и междоусобных браеней. <...> Царь страшен не для благих, а для зла. Хочешь не бояться власти, так делай добро; а если делаешь зло – бойся...»<sup>359</sup>.

Защищая «стяжателей», поддержавших принцип соборно-самодержавной власти, Иван Грозный резко критикует тех, кто вслед за идеологами оборонительно-согласительного курса ставил духовную власть выше светской. «Нигде ты не найдёшь, чтобы не разорилось царство, руководимое попами. Тебе чего захотелось – того, что случилось с греками, погубившими царство и предавшимися туркам?» В качестве аргумента царь ссылается на Библию: «Когда Бог избавил евреев от рабства, разве Он поставил перед ними священника или многих управителей? Нет, Он поставил владеть ими одного царя – Моисея, священствовать же приказал не ему, а брату его Аарону... Заключи из этого, что не подобает священникам браться за дела правителей»<sup>360</sup>. Этим Иван IV подчеркнул свою приверженность решениям Пятого Вселенского собора, утвердившего принцип разделения и «симфонии» двух властей.

Однако главным сочинением, вставшим на защиту «стяжательской» линии в осмыслении русского православного консерватизма, стал разработанный в эти годы «Лицевой летописный свод». Созданный на основе предыдущих летописей, «Свод» дал развёрнутую концепцию истории российской государственности практически в том виде, как это излагал Иван Грозный в своих посланиях Андрею Курбскому. Политическую историю России авторы «Свода» понимали как движение мира к постижению Божественной истины, и если цари отпадают от этой Божественной истины, то государство гибнет. Те Рюриковичи, которые в своё время пытались занять пост главы государства в обход истины, не зная Божественного промысла,

<sup>359</sup> ПЛДР. Вып. 8. С. 33, 35.

<sup>360</sup> Там же. С. 35, 37.

стали служилыми князьями. Этот промысел вывел только один род – московских князей. Он и есть персонифицированная основа российской православной государственности. Всякая борьба против неё равносильна выступлению против Бога<sup>361</sup>.

В этой связи особого внимания заслуживает теория «Москва – третий Рим». Считается, что при Иване Грозном она заняла лидирующие позиции в рамках государственной идеологии. Но анализ источников показывает несостоятельность подобной точки зрения. Если бы эта теория была частью официальной государственной идеологии «стяжателей», то она отразилась бы в базовых государственных документах той эпохи и вошла бы в «Свод». Но не только в «Своде», даже в переписке царя с Андреем Курбским нет упоминания о Москве как о третьем Риме. Зато у обоих авторов подчёркивается взгляд на Россию как на новый Израиль<sup>362</sup>.

Таким образом, господствующая политическая доктрина в эпоху Ивана Грозного отделила Россию не только от «ветхого», но и от «Второго Рима». Прямым выражением такой позиции стало заявление царя о том, что на Москве держат веру «истинную христианскую, а не греческую». А также отказ Ивана Грозного принять благословение на царство от экзарха патриарха «Нового Рима», целовавшего латинский крест по дороге в Москву в 1562 г. Отныне Россия становилась прямым продолжением богоизбранного царства Израиль, а русский народ занимал место «падшего» еврейского народа, не сумевшего сохранить высокую духовность и союз с Богом. Но следует иметь в виду, что успех Ивана IV напрямую зависел от поддержки общества. Поэтому, говоря о памятниках народного творчества, следует указать на отсутствие у граждан симпатий к княжеско-боярской оппозиции. Зато в русских сказах и былях Иван Грозный предстаёт как «царь-справедливец». Он – враг бояр, грозный, но честный судья. Его любит войско, но (что интересно!) ненавидят враги православной России. По-

зитивный образ Ивана Грозного встречается в песнях народов Поволжья<sup>363</sup>. Этим выражалась общественная поддержка «стяжательской» концепции русского православного консерватизма и «опричнины».

Положительные элементы реализации данного государственного курса, нашедшие отражение в политике Ивана Грозного, описал литовец Михалон. Сравнивая удельное управление, сохранившееся в Речи Посполитой, с соборно-самодержавной властью, он указал на несомненные достоинства московского пути политического развития. «В Литве, – пишет Михалон, – один чиновник занимает десять должностей, а прочие удалены от правительственных дел. Москвитяне же соблюдают равенство между своими и не дают одному многих должностей; управление одним городом на год или много на два поручают двум начальникам и двум нотариам (дьякам). От этого придворные, надеясь получить начальство, ревностнее служат своему государю и начальники лучше обращаются с подчинёнными».

«Князь их бережливо распоряжается хозяйством... От расчётливого распределения должностей он имеет ещё и ту выгоду, что те, которых посылает защищать пределы своей земли, исправлять различные общественные дела... исполняют всё это на свой счёт. За хорошее исполнение они награждаются не деньгами, а местами начальников. У нас же, напротив (чиновники. – Н.А.), не заслужив того, получают обыкновенно в излишестве деньги... У москвитян ни один чиновник не может убить человека даже при очевидном преступлении – это право предоставляется только судьям... А у нас по всем сёлам... делаются приговоры о жизни людей. ...Держим в рабстве людей своих... принадлежащих... к нашему племени и... злоупотребляем нашею властью над ними».

Кстати сказать, описывая состояние России на закате опричнины, Михалон обращает внимание своих сограждан на сытость москвитов и на их более высокую нравственность, ставшую результатом преобразований царя. Он «воздержанию татар противопоставляет воздержание своего народа, трезвости –

<sup>361</sup> См. Стенограмму протокола защиты диссертации на соискание степени доктора исторических наук В.В. Морозова. РАГС при Президенте РФ. 8.06.2006.

<sup>362</sup> См.: ПЛДР. Вып. 8. С. 17, 39, 41, 219.

<sup>363</sup> См.: Очерки истории СССР. Период феодализма. Конец XV – начало XVII века. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 406–408.

трезвость, искусству – искусство». В этом литовец усматривает продолжение культурной политики Ивана III, «обратившего свой народ к трезвости и запретившего везде шинки»<sup>364</sup>.

Последним шагом Ивана Грозного в этом направлении стало создание совета при наследниках трона. Своим появлением этот совет фактически реанимировал «Избранную раду». Все пять бояр, вошедших в совет, были опытными политиками<sup>365</sup>, но представляли оппозиционные идеологии: самодержавно-абсолютистскую и удельно-княжескую. В совместной работе с ними царь пытался вернуться к схеме согласительной работы между властью и оппозицией, тем самым признав право оппозиции влиять на политическую жизнь страны, что было совершенно не характерно для абсолютизма.

Только после смерти Ивана IV началась борьба оппозиционеров за влияние на нового царя, завершившаяся победой Бориса Годунова. Своё положение Борис закрепил юридически, взяв себе титул «правителя, слуги и конюшего боярина и дворового воеводы и содержателя великих государств, царства Казанского и Астраханского». Соединив в своих руках два высших боярских чина – конюшего и царского слуги<sup>366</sup>, Годунов стал обладать реальной властью при новом царе. Общество стало связывать с ним и новые успехи страны. Это создавало условия для политической легитимации Бориса в случае смерти бездетного Фёдора.

«Безмятежное» царствование Фёдора стало лучшим свидетельством успешной реализации «стяжательского» курса русского консерватизма, начатого при Иване IV, что получило своё подтверждение в создании института патриаршества, учреждённого в 1589 г. и ставшего последним звеном в формировании соборно-самодержавной власти, построенной на началах «симфонии священства и царства». Правда, этот шаг заставил отказаться от взгляда на Россию как на второй Израиль и вернуться к теории

«Москва – третий Рим», сделав её официальной доктриной страны. В этой связи представляет интерес речь Константинопольского патриарха, увидевшего в Москве не только политический, но и духовный центр православного мира. «Во всей подсолнечной, – говорил он, – один благочестивый царь, а... здесь подобает быть Вселенскому патриархату, а в старом Цареграде за наше согрешение вера христианская изгоняется»<sup>367</sup>.

Вселенский патриарх объяснил принятое им решение, опираясь на религиозно-политическую концепцию «*Pentarchia*», или «правления пяти», разработанную в IV–VII вв.<sup>368</sup> Согласно этой концепции, высшее соборное управление вселенским православием должны осуществлять пять верховных иерархов, но римский папа, решив пойти по пути искажения веры и абсолютизации своей власти, уже не мог считаться членом пентархии. Его место должен занять Московский патриарх. Тем самым восстанавливалось изначальное число духовных лидеров, призванных управлять христианской церковью<sup>369</sup>.

Соборная грамота, утвердившая патриаршество в России, указала на её столицу как на третий Рим. «Ибо древний Рим пал Аполлинариевой ересью, а второй Рим – Константинополь – находится в обладании внуков агарянских, безбожных турок; твоё же великое Российское царство, третий Рим, превзошло всех благочестием, и все благочестивые царства собрались в твое единое, и ты один под небесами именуешься христианским царём»<sup>370</sup>. Таким образом, теория «Москва – третий Рим» окончательно вписалась в рамки русского православного консерватизма только в 1589 г. Она оправдала активизацию внешней политики России, направленную на освобождение всех земель, некогда принадлежавших Рюриковичам, и включение их в состав единой державы под властью московского царя.

<sup>364</sup> Михалон Литвин. О нравах татар, литовцев и москвитян // Иностранцы о древней Москве. С. 93, 94–95; Иловайский Д.И. Царская Русь (Московско-царский период: первая половина или XVI век). М.: Астрель: АСТ, 2003. С. 106, 108, 113, 116–118.

<sup>365</sup> См.: Попов А.Н. Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесённых в хронографы русской редакции. М.: Тип. А.И. Мамонтова, 1869. С. 185–186.

<sup>366</sup> См.: Скрынников Р.Г. Россия накануне «смутного времени». М.: Мысль, 1985. С. 110–111.

<sup>367</sup> Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. VI. М., 1996. С. 34–37, 41.

<sup>368</sup> См.: Мелия И. Пентархия и примат. <http://www.agnuz.info/library/books/first/page10.htm>.

<sup>369</sup> См.: ПСРЛ. Т. XIV. М., 2000. С. 38.

<sup>370</sup> Цит. по: Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. VI. С. 42.

Данный период в истории развития русского консерватизма вывел его на сугубо национальный уровень идеологического осмысления и практического осуществления, который стоит назвать «самобытничеством». Московское царство, ставшее именоваться при Иване III на греческий лад Россией, осталось последним православным государством и получило возможность достраивать политическую и социальную систему с учётом собственных национально-культурных традиций. Это было подмечено и Антониом Поссевино. Незадолго до смерти Ивана Грозного он в письме к папе Григорию XIII указывал на чрезвычайные сложности, с которыми столкнётся Рим, если решит ввести в Москве «католическую веру», ибо «очень трудно заставить их отказаться от богослужения на славянском языке»<sup>371</sup>.

Причину высокой преданности русских людей православию ему раскрыл сам царь, изложив летописную версию принятия христианства на Руси. «Мы, – говорил Иван IV, – уже с самого основания христианской церкви приняли христианскую веру, когда брат апостола Петра Андрей пришёл в наши земли, затем отправился в Рим, а впоследствии, когда Владимир обратился к вере, религия была распространена ещё шире», и мы «храним её в чистоте, в то время как в римской вере 70 вер, и в этом ты мне свидетель»<sup>372</sup>. Стремление власти сохранить веру в чистоте сделало русских благочестивее не только «римлян» и «германцев», но и «греков», «продавших» православную веру за латинское серебро и золото.

Такое отношение к «грекам», идущее со времён написания «Повести временных лет», даст о себе знать в широком протестном движении «старообрядцев», не пожелавших принимать «искажённую» в пользу католиков веру. Причём на наше «самобытничество», отличающее Россию от других стран, указывали и другие итальянские дипломаты, приезжавшие в Москву с конца 50-х гг. XVI в. Ценность их информации в том и состоит, что на стол своим сюзеренам они были обязаны положить объективную справку о делах в «Московии» и о характере организации её власти. Дипломаты подчёркивали, что царь «руководствуется своими несложными

законами, по которым он с величайшей справедливостью царствует и управляет всем государством»<sup>373</sup>. Это было как раз то время, когда ясно обозначился крутой поворот в сторону «стяжательства».

Опора на традиции в духе этого лагеря позволила подать альтернативные консервативные идеи, пришедшие к нам из Европы и навязывающие чуждый цивилизационный стандарт и чуждую структуру управления, встраивающую нас в качестве дочернего элемента в самое враждебное этнокультурное пространство. Вместе с ними было сильно ослаблено «нестяжательство». Ведь его оборонительно-согласительная позиция постоянно провоцировала соседей на захват власти в Москве путём внедрения разрушительных учений, а умеренный лагерь «стяжателей» во главе с Сильвестром ориентировал на политическую пассивность в отношении Запада, призывая царя не воевать с «христианами-немцами».

Защитив себя от их воздействия, Россия утвердилась как центр славяно-православного мира и на правах «третьего Рима» возглавила свою эндогенно-экзогенную цивилизационную модель. Её консервативную сущность отражают нормативно-регулятивная (Приложение. Схема № 1) и институционально-управленческая (Приложение. Схема № 2) структуры политической системы страны. Её гибель стала увязываться с приходом «царства Антихриста». Этот прогноз не позволял с надеждой смотреть в будущее, призывая сосредоточиться на «оцерковлённости». В этом контексте в качестве значимых атрибутов русского православно-консерватизма сохранил силу оборонительно-мобилизационный политический курс и связанный с ним принцип «железного занавеса», опущенного против Запада. А принцип «симфонии» двух властей принял свой законченный вид вместе с утверждением институтов царской власти и патриаршества, которые предстояло охранять всеми доступными средствами.



<sup>373</sup> Фоскарينو Марко. «Рассуждение о Московии» из книги «Историческое сказание о Московском государстве, сочинённое венецианским послом Фоскарينو»; Тьеполо Франческо. Рассуждения о делах Московии Франческо Тьеполо // Иностранцы о древней Москве. С. 54–55, 56, 65.

<sup>371</sup> Поссевино Антонио. Исторические сочинения о России XVI века. М.: МГУ, 1983. С. 33.

<sup>372</sup> Там же. С. 81.



## ГЛАВА IV

### НАЧАЛО ЕВРОПЕИЗАЦИИ РУССКОГО ПРАВОСЛАВНОГО КОНСЕРВАТИЗМА (1598–1698 гг.)

Социально-политическая стабильность России к этому времени была настолько прочной, что даже династический кризис, вызванный смертью Фёдора I, не вызвал смуты. Более того, чтобы получить поддержку общества, Борис Годунов обратился к помощи Земского собора, что указывало на высший социально-политический авторитет, которым обладал этот институт власти к концу XVI в. Летопись пишет, что «люди ото всех градов и весей збираху людей и посылаху к Москве на изображение царское. ...И положиша совет... посадити на Московское государство... Бориса Федоровича Годунова, видящее его при царе Федоре Ивановиче праведное и крепкое правление»<sup>374</sup>.

В первые годы царствования Бориса Годунова почти всё оставалось так, как и в предыдущее правление. Составленная патриархом Иовом «Повесть о честном житии царя и великого князя Федора Ивановича всея Руси» закрепила за Россией термин «Великая». С этим понятием увязывалась не только «вселенская слава» России, но и её связь с «благочестивыми и крестоносными христианскими царями». Их «благородный царский корень» идёт «от великого Августа кесаря Римского... до самого... Федора Ивановича». Там же подчёркивалось, что

<sup>374</sup> ПСРЛ. Т. XIV. С. 50.

«Великая Россия» честно хранит «Греческий закон... и царское изрядное благочестие». Характерный для «стяжательской» версии соборного самодержавия приоритет светской власти над духовной выразился в признании политического лидерства царя – «достохвального правителя» и спасителя «Великой России»<sup>375</sup>.

Единственной новацией Годунова в первый год его царствования стала замена политики «грозы» «терпением» и «строением». «А строение его в земле таково, какво николи не бывало: никто большой, ни сильный никакого чело века... не избидят» и «всеми благинями Росия цветяше»<sup>376</sup>. Однако страшный голод и мор 1601–1603 гг. заметно подрвали доверие общества к Годунову. Природные катаклизмы стали трактоваться как Божья кара за то, что народ признал царём самозванца. Тогда «терпение» вновь сменила политика «грозы», которую новый царь обрушил на лидеров оппозиции. В итоге в 1603 г. народное возмущение переросло в восстание<sup>377</sup>.

Это заставило Годунова отойти от соборности и попытаться абсолютизировать самодержавную власть. В ближайшее окружение царя попали его родственники и доверенные лица. Земский собор больше не собирался. Свою ставку Борис сделал на приглашённых европейцев, создав для них режим наибольшего благоприятствования. В «Речи перед иноземцами» в 1601 г. царь прямо заявил, что он зовёт их служить не России, а себе. «Иноземцы... добро пожаловать в нашу страну. ...Мы будем вам не царём... а отцом... никто, кроме нас, не будет повелевать вами... (Но) вы должны поклясться нам... что вы будете верны нам и нашему сыну»<sup>378</sup>.

Здесь напрашивается интересная параллель, демонстрирующая начало разложения русского православного консерватизма на уровне высшей светской власти, начавшей

<sup>375</sup> ПСРЛ. Т. XIV. С. 2, 3, 5, 13, 15, 18, 20.

<sup>376</sup> Цит. по: Платонов С.Ф. Москва и Запад. Борис Годунов. М.: Богородский печатник, 1999. С. 218–219.

<sup>377</sup> См.: ПСРЛ. Т. XIV. С. 58.

<sup>378</sup> Буссов Конрад. Московская хроника: 1584–1613. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 90.

переориентировать принцип «хранительства» «оцерковлённого» государства в «хранительство» своей особы, ставя её ценность выше веры. Если, согласно свидетельству Михалона, Иван Грозный заманивал к себе в страну «даже пустых и бесполезных» русских православных людей, оказавшихся на Западе, различными наградами, обещая «рабу – свободу, простолодину – дворянство. Должнику – прощение долгов»<sup>379</sup>, то Годунов шёл иным путём. Он уже не русским, а иноземцам сулил самые широкие льготы: «Вас, дворяне, мы сделаем князьями, а вас, мещане... боярами... Мы дадим вам вдоволь земли и крестьян»<sup>380</sup>.

Это породило серьёзный идеологический раскол между царём и обществом. В нём уже не видели защитника религиозных и национальных интересов россиян. Бориса осуждали за то, что он «радение держаше о чюжих землях, а того не ведяше, что будет над своим государством»<sup>381</sup>. Появление в 1604 г. «царевича Дмитрия» привело к гибели царя Бориса и дало новое направление развитию русского православного консерватизма в сторону усиления его европеизации. Быстрое падение Лжедмитрия I было вызвано теми же причинами, которые привели к гибели царя Бориса. Проводимая им политика строилась на отрицании принципов самодержавной соборности, включая доктрину «Москва – третий Рим», и духовных требований православия, принятых большинством российского общества. Потеряв поддержку общества, новый государь продолжил поиск своей опоры за пределами России, интересы которой был призван защищать. Как только он перестал быть в глазах народа защитником православной России, его легко свергли.

<sup>379</sup> Михалон Литвин. О нравах татар, литовцев и москвитян // Иностранцы о древней Москве. С. 95.

<sup>380</sup> Буссов Конрад. Московская хроника: 1584–1613. С. 90.

<sup>381</sup> ПСРЛ. Т. XIV. С. 57.



**БОРИС I ГОДУНОВ**  
1552–1605

*(предположительно прижизненные изображения)*



**ЛЖЕДМИТРИЙ I**  
?–1606

Политическое лидерство перешло к бывшим удельным князьям, примером для которых, видимо, служила Речь Посполитая и та широкая политическая свобода, которую в ней имели магнаты. В ходе их заговора на престол сел Василий IV Шуйский. Зная о недовольстве общества возвращением к удельной старине, сторонники Шуйского постарались отстранить от участия в выборах царя широкие слои населения, нанеся этим удар по принципу соборности, утвердившемуся при Иване Грозном и его сыне Фёдоре I, когда в кризисных случаях глава государства обращался к поддержке «простого всенародства»<sup>382</sup>. В итоге новый царь был также лишён доверия со стороны широких народных масс.

Чтобы вернуть расположение народа к себе, Василий решил обратиться к патриархальному типу консервативной легитимности. Для этого была составлена особая «Грамота». В ней

<sup>382</sup> ПСРЛ. Т. XIV. С. 69.



указывалось, что род Василия IV ведётся от «римского Кесаря», что со времён Рюрика и до Александра Невского «Российским государством правили прародители» его, а затем получили в удел Суздаль. «Грамота» обещала политическую и юридическую защиту для бояр, купцов и «простого народа». Царь брал на себя обязательство «каждого человека судить истинным судом... без вины никого опале не подвергать... и от всякого насилия оберегать»<sup>383</sup>. Опасаясь народного гнева, Василий IV не стал открыто выступать против соборного самодержавия и обязался «ничево не зделати без собору». Но, как пишет летопись, это заявление носило чисто декларативный характер. Царь «же никою не послуша и... со всею землёю и з городам о том не ссылалися»<sup>384</sup>.

Желание Шуйского вернуться к удельной управленческой модели отразилось в «Житии царевича Дмитрия». Оно смерть царевича считало закономерным итогом самодержавия<sup>385</sup>. Людям предлагалось вспомнить, что Ярослав Мудрый для того и создал удельное правление, чтобы злые люди не могли «самодержавство восхвастить»<sup>386</sup>. Таким образом, к «злым людям» был отнесён Андрей Боголюбский, первым решивший нарушить «Ярославов закон». А вслед за ним все лидеры оборонительно-согласительного и оборонительно-мобилизационного лагерей, включая Александра Невского, стоявшие за усиление центральной вертикали власти.

Та же тема отразилась во введении к «Соборному Уложению» 1607 г. Оно подчёркивало решающую роль «старейших бояр» в управлении государством. Введение к «Уложению» указывало, что игнорирование их совета Фёдором и Борисом породило «великие крамолы, ябеды и насилия немощным от сильных». Таким образом, оправдание удельной разобщённости, закрепившейся в идеологии русского православного консерватизма

с середины XI в., виделось в защите простых людей от посягательств на них самодержавных властителей, освободивших себя от контроля со стороны знатнейших родов<sup>387</sup>. Развитие данной темы встречаем в «Повести 1606 года». Поднимая политический статус вотчинной аристократии, «Повесть» постаралась дискредитировать дворянство, в котором видела главного конкурента вотчинникам в борьбе за высшие государственные посты.

Поддержка дворянством народного движения под руководством Ивана Болотникова, направленного против Шуйского, явилась закономерным ответом на разрушение основ «стяжательской» концепции русского консерватизма<sup>388</sup>. По России снова стали распространяться слухи, что «царь Дмитрий жив»<sup>389</sup>. Но стихийность, плохая организация и разноречивые политические цели восставших привели их к поражению в 1607 г.

Податное население и казаки с соборным самодержавием связывали надежды на «доброе царя», способного встать на защиту «немощных» граждан от «насилия старейших бояр и сильных» людей. Поэтому они не стремились добиться для себя властных полномочий или иметь своих представителей в Земском соборе. Они вполне могли быть довольны и тем, если бы сам царь представлял и защищал их интересы. Отсюда идёт призыв к расправе с боярами и ликвидации крепостного права<sup>390</sup>. Но вожди служилого сословия не могли согласиться с такой программой. Они рассчитывали сохранить господство над крестьянами и получить представительство в высших институтах власти. Пойдя на уступки дворянам, Шуйский издал новую «Грамоту». В ней он отрёкся от удельной модели, косвенно признав принцип соборного самодержавия: «А дворяне и дети боярские... к нам все приехали. ...И как к вам ся наша

<sup>383</sup> Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской Империи Археографическою экспедициею Императорской академии наук. Т. 2. СПб.: в тип. 2 отд-ния Собственной Е. И. В. канцелярии, 1836. С. 102.

<sup>384</sup> ПСРЛ. Т. XIV. С. 69.

<sup>385</sup> См.: ПСРЛ. Т. XIV. С. 40, 42.

<sup>386</sup> ПСРЛ. Т. II. Стб. 161.

<sup>387</sup> См.: Введение к «Соборному Уложению» о крестьянском выходе // Материалы по истории СССР для семинарских и практических занятий (далее – Материалы по истории СССР). Вып. 2. М.: Высшая школа, 1987. С. 287–288.

<sup>388</sup> См.: ПСРЛ. Т. XIV. С. 71.

<sup>389</sup> Там же. С. 70.

<sup>390</sup> Из грамоты патриарха Гермогена о «стоянии» восставших в Коломенском и о «листах» Болотникова к боярским холопам // Материалы по истории СССР. Вып. 3. М., 1989. С. 84.

грамота придёт, и вы б велели быть... всему освящённому собору, и дворяном, и детям боярским, и сотником, и служилым, и торговым, и пашенным, и всяким людем...»<sup>391</sup>.

Идя навстречу дворянству, Шуйский расходился с интересами княжеско-боярской аристократии, с которой он делил власть и ради которой отрекался от «стяжательской» основы русского консерватизма. Поэтому в 1610 г. в ходе государственного переворота он лишился трона. Власть перешла в руки семи представителей Боярской думы, пытавшихся отстоять удельное правление. Получив обязательства польского короля «московских княженецких и боярских родов приезжим иноземцам в отечестве и в чести не теснить и не понижати»<sup>392</sup>, бояре впустили его в Москву, признав сына польского короля царём. Договор 1610 г. с королём отдавал решающие властные полномочия княжеско-боярской верхушке, а королевичу указывалось, что если он станет царём, то «суду быти и совершаться по прежнему обычаю и... не осудивши судом всеми бояры, никого не казнити»<sup>393</sup>. Это была последняя попытка сохранить в России удельную власть, ориентируясь на её консервацию в Речи Посполитой.

В 1611 г. её сторонники составили «Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства». Рассуждая о случившемся в стиле Андрея Курбского, они пришли к убеждению, что во всём виновато падение общественных нравов. Оно предшествует падению государства. Причина падения нравов виделась в самодержавии. Следуя ему, цари «вместо духовных людей и сынов света возлюбили детей сатаны (“стяжателей”. – Н. А.)». Общась с ними, цари «клевету на знатных слышали... и кровь множества народа из-за неё...

пролили. И вместо... кротости и правды возлюбили гордость и злобу»<sup>394</sup>. Смута стала расплатой за уничтожение традиционного удельного управления, данного Богом. Теперь народу надо «покаянием и милостынями» вымолить у Бога прощение<sup>395</sup>.

Подобная позиция не нашла отклика в обществе. В ответ ей в 1611 г. вышла «Новая повесть о преславном Российском царстве». Это сочинение отражало настроения оборонительно-мобилизационного лагеря «стяжателей» и было направлено против сторонников удельной разобщённости, вставших на путь соглашения с католиками. Не покаянием, считает «Новая повесть», а борьбой с интервентами можно возродить Россию. Мирным путём нельзя вернуть «безмятежное житьё». Не для того пришли захватчики в Россию, чтобы сохранять в ней православную государственность, а для того, чтобы свою власть навязать и «своих подданных, таких же безбожников, в великом государстве нашем посадить», «тем же врагам волю дать нашу землю разорять». Поэтому, соглашаясь на кандидатуру Владислава, вотчинники не о вере и народе своём думали, а о себе. «Из-за гордости и вражды не захотели... из рода христианского (православного) царя изыскать и ему служить... а иные нелюди – не по своему достоинству чина почётного достичь»<sup>396</sup>.

В этих рассуждениях протестантско-католический Запад как носитель зла традиционно противопоставлен России и тема «железного занавеса» снова обретает свою актуальность. Борясь против православной государственности, европейцы делают ставку не на честных людей, а на «растленные умы», готовые «соблазнам мира сего служить и в великой славе быть». Таким образом, «Новая повесть», поддерживая «стяжательский» дух русского консерватизма, смотрела на Запад глазами Феодосия Печерского, видя в нём всё ту же разрушительную силу, идущую от Сатаны, а в защите веры усматривала святой долг россиян.

<sup>391</sup> 1606 г., декабря 5. Грамота царя Василия Шуйского в Верхотурье к воеводам о приходе восставших под Москву и о поражении их 2 декабря 1606 г. // Материалы по истории СССР. Вып. 3. С. 88.

<sup>392</sup> Цит. по: Очерки по истории СССР. Период феодализма. Конец XV – начало XVII века. С. 548–549.

<sup>393</sup> Цит. по: *Вовина В.Г.* Земский приговор 30 июня 1611 г. и законодательство первых лет царствования Михаила Фёдоровича // Сословия и государственная власть в России, XV – середина XIX вв.: Междунар. конф. – Чтения памяти акад. Л.В. Черепнина. Ч. 1. М., 1994. С. 63.

<sup>394</sup> ПЛДР. Вып. 9. М., 1987. С. 135, 137.

<sup>395</sup> Там же. С. 145.

<sup>396</sup> Там же. С. 31, 47.

На этом основании был сформулирован призыв к народу: «Время пришло... Станем храбро за православную веру и за всё великое государство, за православное христианство»<sup>397</sup>.

Касаясь соотношения высшей светской и духовной власти, «Новая повесть» требует пересмотреть принцип соборного самодержавия в пользу приоритета духовной власти. Это объяснялось тем, что в отличие от «земледержцев наших», ставших «кривителями», духовная власть показала себя «истинным столпником» и «твёрдым поборотелем за веру»<sup>398</sup>. Тем самым автор повести как бы предлагал вернуться в этом вопросе к временам Александра Невского, но сохранить в отношении Запада оборонительно-мобилизационный идеологический настрой.

На основе «Новой повести» были составлены «грамотки» – воззвания, сыгравшие положительную роль в сборе народного ополчения<sup>399</sup>. Однако лидеры ополчения, соглашаясь с автором в том, что необходимо «всем вместе за свою веру и за отечество против врагов своих неусыпно стоять», расходились с ним во взглядах на духовную власть. Например, князь Дмитрий Пожарский встал на сторону «стяжателей» и политическое лидерство отводил светской власти. Он писал: «...(надо) обсудить с разными людьми на общем совете, как нам... не оказаться в положении не имеющих государя. Чтобы нам по совету всего государства выбрать общим советом того Государем, кого нам милосердный Бог... даст»<sup>400</sup>. Из этой цитаты следует, что для Дмитрия Пожарского глас «земли» был одновременно гласом Бога и он не мыслил самодержавие без соборности. Победа ополчения, освободившего осенью 1612 г. Москву, снова на некоторое время вернула к жизни «стяжательскую» трактовку русского консерватизма. Но она начала быстро меняться под воздействием новых политических условий.

<sup>397</sup> ПЛДР. Вып. 9. С. 49.

<sup>398</sup> Там же. С. 29.

<sup>399</sup> См.: Дробленкова Н.Ф. «Новая повесть о преславном Российском царстве» и современная ей агитационная патриотическая письменность. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 226–234.

<sup>400</sup> Грамота воеводы князя Пожарского с товарищами и всех ратных людей из Ярославля. Апрель 1612 г. // Галахов А. Историческая хрестоматия церковнославянского и русского языка. Т. 1. М.: Унив. тип., 1848. С. 394.

Вскоре после освобождения Москвы был собран Земский собор. В его работе приняли участие представители всех основных сословий из «бояр и... дворян больших, и стряпчих, и жильцов, и дворян из городов и всяких чинов людей»<sup>401</sup>. Каждый регион России избрал и прислал в Москву по десять человек «с посаду и с уезду» «для государственных и земских дел». Не пригласили только представителей от крепостных. Вопрос избрания царя носил самый острый характер<sup>402</sup>. «И многое было волнение всяким людем: койждо хотяше по своей мысли деяти». Но, учитывая то, что многие лидеры светской власти себя скомпрометировали в эпоху Смуты, Земский собор стал склоняться в пользу делегирования решающих властных полномочий вождю Церкви<sup>403</sup>. Это обеспечило успех Михаилу Романову, который был сыном патриарха Филарета и племянником «достопамятного и святого... Федора Ивановича»<sup>404</sup>.

По поручению Земского собора специальная комиссия приняла текст «Грамоты утвержденной об избрании на Российский престол царем и самодержцем Михаила Федоровича Романовых-Юрьевых». Задача «Грамоты» сводилась к объяснению победы Романовых с точки зрения Божьего промысла, даровавшего Романовым родство с Иваном Грозным. Этим закреплялась идея преемственности политического курса, в основе которого лежала «стяжательская» трактовка русского консерватизма, но уже ориентированная на приоритет духовной, а не светской власти.

Принятие новым правительством радикального направления данной установки в качестве государственной доктрины видно из новой редакции «Русского хронографа», составленной в 1617 г. Его глава, затрагивающая вопросы политического строительства, опиралась на сочинения Ивана Пересветова и его сторонников из лагеря «стяжателей», отстаивающих

<sup>401</sup> Любимиров П.Г. Очерк истории Нижегородского ополчения 1611–1613 гг. М.: Соц-эргиз, 1939. С. 177.

<sup>402</sup> См.: Латкин В. Земские соборы древней Руси. СПб.: Изд. Л.Ф. Пантелеева, 1885. С. 125–126.

<sup>403</sup> Цит. по: Тюменцев И.О. Умом Миша молод, не дошёл...// Родина. 2006. № 11.

<sup>404</sup> ПСРЛ. Т. XIV. С. 129.

идею «грозной» власти. Православие и русский народ стали рассматриваться как важнейшие системообразующие элементы Московского государства<sup>405</sup>. Подчёркивая своё согласие с политической доктриной Ивана Грозного, «Хронограф» связывал её реализацию и стабильность, наступившую при Фёдоре, с благим влиянием на Россию дома Романовых. Это должно было убедить людей в том, что, выбрав Михаила, они выбрали путь возвращения к «оцерковлению» страны, когда в «царстве благочестие твёрдо соблюдалось и все православные христиане безмятежно и в спокойствии пребывали»<sup>406</sup>.

В «Русском хронографе» идея союза царя и народа чётко обозначает соборные основы управления государством. Отмечается, что в решающие моменты, когда встаёт вопрос о выборе власти, последнее слово принадлежит только народу, то есть демократическому элементу управления, не допускающему узурпации государственной власти в чью-либо пользу. В качестве примера был приведён Земский собор 1613 г., когда «сыны русские... собрались все как равные в едином совете. Решили разумом, избрали же словом и постановили делом»<sup>407</sup>.

Успех Романовых заставил многих видных оппозиционеров отказаться от прежних взглядов и стать ближе к «нестяжателям». Так, выдвигенец Бориса Годунова дьяк Иван Тимофеев в своём «Временнике» отрёкся от идеи абсолютизма и признал, что если уж приходится выбирать царя, то в выборах должна участвовать «вся земля» и всё «всенародное множество», представляющее разные сословия страны. Такая форма политического участия масс, по мнению Тимофеева, не даст «злочестивым» людям «бесстыдно вскочить на царство»<sup>408</sup>. Но дьяк предостерегает от политических манипуляций, построенных на доверии общества к власти. Тогда подлинное единство царя с народом может исчезнуть, и у царя появится желание прикрыться мнением народа. Поэтому Тимофеев полагает, что «са-

модержавный» царь должен быть «кроток, подобно Давиду»<sup>409</sup> и призывает Михаила Романова равняться на Фёдора I.

Эта мысль нашла отклик у бывшего приверженца удельной модели управления князя Семёна Шаховского. В 20-е гг. он составил «Летописную книгу», в которой поддержал позицию Тимофеева. В его понимании духовная скудость государей порождает беды страны, а вместе с ней губит самих правителей, поддающихся собственным порокам. Таковыми были, по его разумению, Иван IV и Василий IV Шуйский. Не принимая понижения «священства» перед «царством», князь Семён подводит читателя к мысли о том, что все беды, обрушившиеся на страну при этих царях, тоже стали следствием подавления «священства». Один «многих священноначальников заточил и смерти жестокой предал». Другой вместо Церкви «к волхованию склонность имел». Ещё больше Шаховской осуждает абсолютизм как «высокомерное скудоумие», которое противоречит религиозным нормам. Этим отличался Борис Годунов, имеющий «ко врачамъ сердечное прилежание и ко властолюбию ненасытное желание», за что и принял «возмездие»<sup>410</sup>. В итоге спасти Россию от бед смогло не «царство», а «священство». «Великий патриарх, новый исповедник, почувствовав сполна нынешнее несчастье, созвал народ и повелел мужественно против поляков за веру христианскую встать». Он поднял первое и второе ополчение, подготовив своими трудами освобождение Москвы.

Только правление Фёдора было «благополучным временем», когда «князья и бояре... начали после бывшего горя успокаиваться и жить без волнений и смут»<sup>411</sup>. Как и для «нестяжателей», для князя Семёна образцовым правителем может быть только монах на троне. Тогда только Бог и окажет стране свою милость. Таким был Фёдор, «имеющий внешность монашескую», он «заботился только о душевном спасении». «И за эти деяния, ведущие к спасению, Бог царство его миром оградил,

<sup>405</sup> ПЛДР. Вып. 9. С. 333.

<sup>406</sup> Там же. С. 319.

<sup>407</sup> Там же. С. 347, 355.

<sup>408</sup> Там же. С. 315, 317.

<sup>409</sup> ПЛДР. Вып. 9. С. 283, 285–287.

<sup>410</sup> Там же. С. 423, 424, 425.

<sup>411</sup> Там же. С. 359, 361.

врагов поверг к стопам его и время спокойное даровал». Избрание Михаила Романова воспринимается им как возвращение к времени правления Фёдора Ивановича и церковному лидерству. Ведь новый царь через своего отца митрополита Филарета (Фёдора) «кровным родством был связан с бывшим государем царём Фёдором Ивановичем»<sup>412</sup>.

Князь Иван Хворостинин как представитель княжеско-боярской оппозиции также тяготел к усилению духовной власти и потому поддержал идеологическую линию князя Шаховского. Свою позицию он обосновал в «Словесах дней, и царей, и святителей московских», где подверг критике абсолютизацию царской власти и пришёл к выводу о пользе кроткого и мудрого правления, каковым отличался патриарх Гермоген. Он соединил в себе благочестие с мужеством и готовностью пойти на страдания за веру и свой народ. Поэтому более высокая нравственность духовенства может служить оправданием его политического лидерства, так как именно её недостаёт светским властям.

Интересно, что, выступая против «стяжательской» линии, отстаивающей принцип превосходства «царства» над «священством», никто из них не вспомнил о тёмных делах патриархов Игнатия и Филарета. Как первый, будучи заезжим греком, добивался низложения святого патриарха Иова при Лжедмитрии I и вновь был восстановлен в сане поляками в 1611 г., а потом бежал с ними в Вильнюс. Второй сблизился с Лжедмитрием II и в 1608 г. получил от него патриаршество, а в 1610 г. подписал договор с гетманом Жолкевским о признании русским царём сына польского короля. То есть событийный ряд подбирался Тимофеевым и обоими князьями с таким расчётом, чтобы повернуть мнение высшего общества в свою сторону и по возможности ещё больше укрепить «нестяжательскую» идеологию русского православного консерватизма.

Выходец из служилого дворянства Авраамий Палицын составил специальную «Историю в память предидущим родом...». Как сторонник соборного самодержавия, он «начала»

<sup>412</sup> ПЛДР. Вып. 9. С. 421, 423.

смуты видит в «безумном молчании» народа, вызванном абсолютизацией самодержавной власти. Отказ от принципа соборности разобщил власть и общество, создал атмосферу страха и всеобщего недоверия, «еже о истине к царю не смеющее глаголати о неповинных погибели»<sup>413</sup>. Комплекс этих причин, порождённых абсолютизмом, привёл к моральному разложению власти и общества. В итоге «всё Российское государство в безумство дашася, и возлюбиса леть». России необходимо уйти от «безумного молчания» и восстановить прежний уклад жизни, который избавит общество от страха перед властью и позволит ему влиять на ход государственных дел.

Как видно из этих документов, тема смуты, заняв центральное место в русской политической литературе первой трети XVII в., подвела общественную мысль к выводу о том, что главной причиной смуты стал уход от соборного самодержавия в пользу абсолютизации царской власти. Это искажение дополнилось ослаблением роли духовной власти. Чтобы избежать нового разорения страны, надо восстановить соборное самодержавие царя-монаха, опекаемого сильным наставником-патриархом, как было при Фёдоре I. В данной связи можно утверждать, что это положение русского консерватизма стало альтернативой нарождающемуся в Европе гражданскому обществу с его либеральствующими нормами жизни и тяготением к абсолютизму. Несмотря на расхождения во взглядах на власть, российские авторы оказались едины в главном. Государственная власть должна опираться на союз трёх начал: церковного, самодержавного и народного. Тем самым после Смуты были заложены идеологические основы теории «официальной народности».

Возвращение патриарха Филарета из плена в 1619 г. вновь позволило духовной власти занять лидирующие позиции в политической системе общества. Сам Иерусалимский патриарх, обращаясь к Михаилу, просил его «хранить к святейшему патриарху Московскому... повиновение как к своему отцу и... завещал... всем православным христианам покоряться ему

<sup>413</sup> Русская историческая библиотека. Т. 13. Стб. 479.

во всём как “отцу”»<sup>414</sup>. «Окружная грамота» стала именовать Филарета «великим государем» и представила в качестве соправителя царя, тогда как сам Михаил при венчании на царство был удостоен только титула «государь»<sup>415</sup>. Та же грамота сообщала о созыве Земского собора. На собор каждый город должен прислать по два выборных человека «из духовенства, дворянства и посадских». «Чтобы... всякия... недостатки были ведомы»<sup>416</sup>.

Однако «нестяжательское» изменение государственного курса в сторону усиления духовной власти продолжалось недолго. После смерти Филарета в 1633 г. идеология русского православного консерватизма снова вернулась к идее превосходства царской власти. В письмах к царю новый патриарх целиком признал политический авторитет царя: «Что учинить... дело, государь, твоё, и твоих бояр, и ближних людей, и всего твоего царского сигклита, а не нас, твоих, государевых, богомольцев»<sup>417</sup>.

Правление Михаила стало расцветом соборного самодержавия. В первой половине XVII в. Земские соборы заседали чаще всего и отличались весьма широким народным представительством. Такими были соборы 1613–1614, 1616, 1621, 1636, 1648–1649, 1651 и 1653 гг. Здесь следует согласиться с теми исследователями, которые считают расцвет соборного самодержавия и сохранение его базовых принципов в русском консерватизме в то время результатом «низкого» происхождения Романовых. Они не возглавили народное ополчение и не отстаивали свою веру в эпоху Смуты. Поэтому желание удержать власть за собой толкало Романовых на путь соборности, поскольку только соборность делала их харизматическими лидерами. Она заставляла царя обращаться к мнению общества и сохранять за ним широкое политическое представительство и участие. Специфика данного этапа в истории

русского консерватизма состоит в том, что, соединившись в руках одной семьи, высшая светская и духовная власть не подавили соборность, а способствовали её укреплению и реализации как символа веры.

Можно сказать, что подобная институционализация строилась прежде всего исходя из интересов сохранения единства и стабильности России как последнего оплота православной государственности. Это обстоятельство вело к союзу не только между светской и духовной властью, но и к их союзу с обществом: в первую очередь с дворянством, затем жителями города и села, которые должны обеспечить необходимую социальную поддержку власти в борьбе с теми, кто разрушал целостность России. Принцип социально-политического союза, положенный в основу соборного управления, увёл Россию от резкой конфронтации между светской и духовной властью, государством и обществом, которая стала характерным явлением для Запада, приведя к формированию институтов абсолютизма и парламентаризма, далёких в своей основе от христианских норм управления, выработанных практикой Вселенских соборов.

В то же время утверждение подобного направления русского консерватизма показало, что оно не собирается развивать принцип соборности вширь. Политическая власть сохранила цензовый характер и продолжала отстранять от участия в формировании органов государственной власти широкие слои населения. Ставка делалась на силовые методы управления, обходя герменевтический эффект опережающего понимания массами смысла проводимых реформ, что вело к росту оппозиционных движений, опирающихся уже на иные трактовки православного консерватизма. Усиление прозападных настроений во властных структурах нарушило хрупкий социальный мир и создало условия для новой дихотомии, готовой качнуть «маятник» социального сознания в сторону мятежа.

В немалой степени этому способствовали внешнеполитические условия. К ним можно отнести освобождение от власти испанской короны мятежных протестантов на севере

<sup>414</sup> Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. VI. С. 277, 278.

<sup>415</sup> ПСРЛ. Т. XIV. С. 131.

<sup>416</sup> Цит. по: Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. VI. С. 279.

<sup>417</sup> Цит. по: Макарий (Булгаков), митрополит. Там же. С. 325.

Нидерландов, открывших себя для России. Это победоносное восстание в Англии против Карла I, заметно усилившее её активизацию в восточном направлении. Сюда же можно отнести и подписание Вестфальского мира, положившего конец общеевропейской Тридцатилетней войне (1618–1648 гг.). Эти события не только обострили интерес Европы к нашей стране, но и привели к расставанию Запада с христианскими началами в социально-политической жизни и переходу к новым демократическим, рыночным отношениям. Наука стала брать верх над религией, а индивидуализм и дух конкуренции над принципами общности и взаимопомощи.

События, происходившие в Европе в 40-е гг. XVII в., тоже имели большое значение для русского консерватизма. Во-первых, Россия была пусть косвенно, но вовлечена в Тридцатилетнюю войну на стороне антигабсбургской коалиции. Во-вторых, политический кризис, серьёзно потрясший Англию и Францию в 1648–1649 гг., прокатился в это же время и по России, повлияв на внедрение идеологии самодержавного абсолютизма. После смерти Филарета, как и при Борисе Годунове, начался отход России от соблюдения принципов православного консерватизма, утвердившихся в XVI в. Решающая роль в этом процессе первоначально принадлежала светской власти. Однако патриарх Иосиф старался погасить новую «волну» модернизации, способную разрушить национально-религиозные устои страны. Он считал недопустимым проникновение чужеродных влияний с Запада, за которыми стояли корыстные интересы враждебных России сил, направленные на разрушение русского православия.

Действуя в этом направлении, Иосиф ещё в 1642 г. составил два поучения. Первое «Почтение великаго господина святейшаго Иосифа...» было обращено к представителям «священства». В нём он просил сохранить характерный для соборного самодержавия принцип автаркии и бороться со всем, что мешает России идти православным путём. «Ложных же книг не читайте, от еретиков уклоняйтесь и общения с ними не имейте. <...> Если кто будет сопротивляться преданию соборной Церкви

и нашему поучению... мы... общим праведным судом месть воздадим и на истинный путь наставим. ...И если вы сохраните завещанное нами, то... и земли нашей от иноверных бесерменских стран брань облегчится»<sup>418</sup>.

Во втором поучении, направленном к «христолюбивым князем и судиям и всем православным христианом», он ставил вопрос о защите России от растущего иностранного влияния, подрывающего моральные устои её общества. Но, признавая цивилизационное многообразие как естественное явление мировой жизни, Иосиф не навязывал русский стандарт другим странам. «В каждой стране, – поучал он, – свои законы, и каждая держится своих обычаев. А мы, принявши истинный закон от Бога, осквернились беззакониями разных стран, заимствовав от них злые обычаи, за то и терпим томление от тех стран»<sup>419</sup>.

Защитить основы русского православного консерватизма патриарх решил с помощью печатного дела, которое при нём достигло наивысшего расцвета<sup>420</sup>. Выходившие с его санкции книги учили, что русский народ – это не рядовое явление в мировой истории. Он уникален, поскольку добровольно посвятил себя не материальному, а духовному совершенству. Ради этой цели Русь приняла православие как наиболее нравственную религию и перестроила в духе её требований жизнь государства и общества.

Просветительская работа, проведённая патриархом, могла на время укрепить прежние идеологические нормы, включая доктрину «Москва – третий Рим». Это хорошо видно из «Прений о вере», составленных старцем Арсением Сухановым в 1650 г. Он, опираясь на положения Стоглавого собора, на труды отцов Церкви и произведения древнерусской литературы, отстаивал независимый от ромеев особый путь развития России, считая её единственным хранителем христианства. Вскоре аргументы Арсения лягут в основу

<sup>418</sup> Цит. по: Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. VI. С. 329.

<sup>419</sup> Цит. по: Макарий (Булгаков), митрополит. Там же. С. 330.

<sup>420</sup> См.: Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. С. 93.

религиозно-политического учения старообрядцев. «Когда Никон нанёс удар... по древним обрядам... Аввакум со товарищи уяснили, что “Прения с греками о вере” Арсения Суханова суть столп и утверждение истины старой веры»<sup>421</sup>. Поскольку этот труд имеет важное значение для анализа идеологической борьбы, разгоревшейся между сторонниками и противниками обновления русского православного консерватизма, уместно остановиться на нём подробнее.

Религия, являясь в то время главной частью идеологической подсистемы общества, неизбежно вплеталась в любую политическую тему. Указывая греческому патриарху на двуперстное знамение как истинное, Арсений ссылался на «св. книги» и на Максима Грека. Аргументов в пользу троеперстного крещения греческий патриарх привести не смог. Только его митрополит Власий заметил, что о крестном знамении и о том, как слагать персты, ни в Евангелиях, ни у апостолов ничего не написано и не сказано. Всё это предоставлено нашему изволению. Нам же подобает только крестообразно творить крест. Высказанное замечание было вполне справедливым. Первоначально греки крестились двумя перстами, что и заимствовала у них Русь в 988 г. Иерусалимский устав, наоборот, требовал крещения тремя пальцами<sup>422</sup>.

Желание греков указать Суханову, что Россия, приняв от них веру, должна и впредь копировать все изменения в греческой церкви, вызвало с его стороны новое возражение. «Напрасно вы хвалитесь, что мы от вас крещение приняли: мы приняли крещение от св. апостола Андрея... Потом великий князь Владимир крестился в Корсуне от тех христиан, которые крещены находившимся там в изгнании Климентом, папою Римским. ...И мы как приняли веру и крещение от св. апостола Андрея, так и держим»<sup>423</sup>. Отрицая прямое влияние ромеев на становление русской православной государственности, Суханов выговаривал для России право на собственное национальное раз-

витие, свободное от греческой опеки и, следовательно, на свой православный консерватизм, утвердившийся в XVI в.

Идейная основа данной концепции впервые была разработана ещё в «Повести временных лет». Она доказывала независимое от Константинополя религиозно-государственное строительство у славян. В главе, повествующей о прародине славян, указывается на её тождественность римской провинции Иллирик, где проповедовал апостол Павел. Таким образом, не греки, а ученик Христа стал первым славянским вероучителем («тем же и Словеньску языкоу оучитель есть Павелъ, от негоже языка и мы есмо Русь. темъ и нам Руси оучитель есть Павелъ...»)<sup>424</sup>. Этот же апостол явился основателем и первой славянской церковной организации, возникшей задолго до образования Константинополя, поскольку «поставилъ есть епспа. и намесника въ себе Андроника Словеньскоу языку. а Словеньский языкъ и Роуский: одно есть»<sup>425</sup>. Такой мифологический факт, дополняющий легенду об Андрее Первозванном, сводил к нулю значимость Ромейского царства в организации русской православной государственности.

Недоверие к грекам укреплялось печальными известиями, приходящими в Россию из Турции. В них говорилось о стремлении Запада провести на пост Вселенского патриарха своего человека, способного повернуть симпатии православных подданных султана лицом к Европе. Неудобные лица свергались и назначались новые, готовые угождать султану и подавлять русофильские настроения своей паствы. Например, «патриарх Кирилл Лукарис, семь раз свергнутый и шесть раз возвращавшийся на престол, в конце жизни склонился к соглашению с протестантами». Его место занял Кирилл Контарис, «который в 1638 году тайно принял католичество»<sup>426</sup>.

Следуя идейным традициям первых летописцев, Суханов дал понять своим оппонентам, что русская и греческая церковь одновременно появились на свет, и не стоит грекам брать

<sup>421</sup> Богданов А.П. Русские патриархи: в 2 т. Т. 1. М.: ТЕРРА; Республика, 1999. С. 393.

<sup>422</sup> См.: Жуков Д.А., Пушкарёв Л.Н. Русские писатели XVII века. М.: Молодая гвардия, 1972. С. 52.

<sup>423</sup> Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. VI. С. 356, 358.

<sup>424</sup> ПСРЛ. Т. I. Стб. 28.

<sup>425</sup> Там же. Стб. 27–28.

<sup>426</sup> Андреев И.Л. Алексей Михайлович. М.: Молодая гвардия, 2003. С. 153.



на себя миссию учителей. Тем более греки, утратив свою независимость, не могли удержать в чистоте православную веру, а свободная Россия способна сохранять её, ибо она находится под защитой православного царя.

С целью разобщения православных народов с Россией, мусульманско-католические власти не только смещали неудобных им православных иерархов, но и поддерживали разного рода новации в православном богослужении. Эти новации вносили раскол в ряды верующих и не позволяли смотреть поработанным славянам и грекам на Россию как на последний оплот истинной веры. В силу указанных причин Европа и Турция препятствовали идеологическим контактам восточных христиан с Россией, не допуская к ним московскую печатную продукцию. Зато Турция не возражала против издания православной литературы на Западе, а Запад охотно вносил сильные изменения в греко-славянские тексты, выгодные его религиозно-политическим интересам<sup>427</sup>. А Малая и Белая Русь, находясь под властью католиков, в церковном плане сохранили зависимость от Константинопольского патриархата, расположенного на территории Турции.

На эту особенность и указывал Суханов своим оппонентам: «У вас в Греции, также и у валахов, не сыщешь ни одного человека, крещённого правым крещением, и вы мало не соединились с римлянами. ...Ибо школ еллинского учения не имеете, и книги вам печатают в Венеции, и учиться ходите в Рим и в Венецию, и дидакалы у вас все оттуда». «В наших же книгах ереси нет; государь царь у нас православный, ереси никакой не любит; книги правят у нас люди избранные и беспрестанно над тем сидят, а над теми людьми надзирают по государеву указу митрополит и... кому государь укажет». Как видно из этих слов, русский консерватизм свою главную задачу по-прежнему видел в сохранении истинного православия, которое одно способно спасти души подданных, и любое изменение в системе управления может этому только помешать. Таким образом, наличие множества всяких разночтений, которые могли ско-

<sup>427</sup> Андреев И.Л. Алексей Михайлович. С. 154.

питься в богослужебной литературе «вследствие описок и самовольных изменений, внесённых переписчиками»<sup>428</sup>, нельзя считать причиной новой «волны» модернизации Церкви, начатой Никоном.

Арсений также дал понять грекам, что союз светской и духовной власти в России определялся доминирующим положением «царства» как инициатора создания не только христианской государственности, но и системы организации духовной власти. Ссылаясь на историю Ромейского царства, Суханов указывал, что «в Царьграде был благочестивый царь, единый под солнцем, он учинил четырёх патриархов да папу. ...А ныне вместо того царя на Москве государь царь... И устроил наш государь у себя вместо папы в царствующем граде Москве патриарха... на Москве возможно и без четырёх патриархов ваших править закон Божий». Затем, согласно концепции Новгородского архиепископа Геннадия и Филофея, Арсений указал на Россию как на единственного наследника первого и второго Рима, утративших свою святость. «Всё доброе, – говорил он, – бывшее в вас, перешло благодатью Христовою к нам в Москву». «Ныне у нас государь царь православный один сияет благочестием во всей подсолнечной и Христову Церковь от всяких ересей защищает. <...> ...У нас ныне на Москве патриарх не только как второй по Римском, но как первый епископ Римский»<sup>429</sup>.

Таким образом, победивший в русском консерватизме приоритет светской власти над духовной Арсений объяснял способностью «царства» использовать весь комплекс ресурсов власти и методов управления для защиты «священства», у которого кроме идеологического ресурса для этого ничего нет. Потеряв опору в лице православной светской власти, духовная власть неизбежно попадает в зависимость от чуждых православию сил. Для большей убедительности старец познакомил греков с «Повестью о новгородском белом клобуке». В ней, как и в концепции Филофея, делался упор на то, что «только

<sup>428</sup> Очерки истории СССР. Период феодализма. XVII в. М.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 313.

<sup>429</sup> Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. VI. С. 358

в третьем Риме, то есть на Русской земле, благодать святого духа воссияет» и «все христианские царства придут к своему концу и сойдутся в едином царстве Русском на благо всего православия»<sup>430</sup>.

Из этого заявления можно сделать вывод о том, что в доктрине «Москва – третий Рим» русский православный консерватизм видел своё оправдание объединению вокруг Москвы завоёванных католиками и мусульманами единоверных земель. Это можно трактовать и как начало его перехода от оборонительно-мобилизационного к мобилизационно-наступательному курсу. Он выводил внешнеполитические интересы России за пределы традиционного для неё географического поля, охватывающего территорию владений Рюриковичей и Золотой Орды, частью которых она себя считала.

Однако союз «священства и царства» оказался не таким безоблачным, как рисовал Суханов. Рост грекофильских настроений как составной части прозападной политики Кремля народ стал связывать с новыми реформами, направленными на развитие товарно-рыночных отношений, ведущих не к улучшению, а к подрыву благосостояния простых людей. Растущий протест вылился в Московское восстание, вспыхнувшее 2 июня 1648 г. Вскоре восстание распространилось на другие города России. «Говорено было притом», «что немцы, друзья изменника боярина Морозова, побывали в Москве как соглядатаи и были отпущены им с казной в свою землю». А «государь де молодой глуп, глядит де все изо рта бояр... они де всем владеют, и сам де он государь то все ведаёт и знает да молчит»<sup>431</sup>.

В челобитной, поданной царю от имени «простого дворянства, городских служилых людей, гостей и торговых людей... против высших правителей», подчёркивалось, что принцип соборного избрания главы государства предусматривает защиту царём в первую очередь своих избирателей, ибо государь

<sup>430</sup> ПЛДР. Вып. 7. С. 225. См. также: *Филофей*. Послание о неблагоприятных днях и часах // Русская идея. С. 30.

<sup>431</sup> Сыскное дело Савинки Корепина // Городские восстания в Московском государстве в XVII в.: сб. док. М.; Л.: Соцэкгиз, 1936. С. 86–87.

«от Бога и всего народа был поставлен»<sup>432</sup>. Поэтому ему следует взять под защиту простой народ. Через неделю в новой челобитной указывалось, что раз «на Москве продают власть», царю надо «призвать к себе... всяких людей» и узнать, отчего они «стонут и плачут»<sup>433</sup>. Собравшиеся решили требовать созыва Земского собора.

Кстати сказать, в 1650 г. будущий патриарх Никон также был обличён восставшими новгородцами как «заступник, изменник и укрыватель»<sup>434</sup>. В нём народ видел человека, представлявшего интересы коррумпированного прозападного правительства. Видимо, по этой причине Соловецкий архимандрит Пимен уже в 1651 г. отозвался о Никоне как об «антихристе», запретив подходить под его благословение<sup>435</sup>.

Боярин Б.И. Морозов и его окружение были отправлены в ссылку<sup>436</sup>, а их место заняли другие западники во главе с Никитой Романовым<sup>437</sup>. Новое правительство решило пойти на уступки служилым и торгово-ремесленным сословиям, объявив о созыве Земского собора, на котором предстояло выработать «Соборное Уложение». Интересно, что «слушание проекта Уложения проходило в двух палатах: в одной были царь, Боярская дума и Освящённый собор; в другой – выборные люди разных чинов»<sup>438</sup>. Эта новация повторяла схему организации английского парламента.

Новый свод законов показал страх светской власти перед духовенством и народным восстанием, заставив правительство царя несколько ослабить свою ориентацию на Запад. «Уложение»

<sup>432</sup> Челобитная, поданная царю Алексею Михайловичу 2 июня 1648 года // Материалы по истории СССР. Вып. 3. С. 142.

<sup>433</sup> Челобитная «мира» московского царю Алексею Михайловичу 10 июня 1648 года // Там же. С. 146, 149–150.

<sup>434</sup> *Шушерин И.* Известие о рождении и воспитании и о житии святейшего Никона патриарха Московского и всея России (далее – Известие...). М., 1997. С. 26–27, 29.

<sup>435</sup> *Барсуков Н.А.* Соловецкое восстание (1668–1676 гг.). Петрозаводск, 1954. С. 22.

<sup>436</sup> Описание московского восстания 1648 г. в Архивном сборнике. Публ. В.И. Буганова // Исторический архив. 1957. № 4. С. 229.

<sup>437</sup> См.: *Смирнов П.П.* Посадские люди и их классовая борьба до середины XVII в.: в 2 т. Т. 2. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 190–191, 192–193.

<sup>438</sup> Введение к тексту Соборного Уложения // Российское законодательство X–XX веков. Т. 3. М., 1985. С. 77.

не засорено той массой иностранных слов, которые появятся при Петре I, когда идеология русского православного консерватизма примет протестантский характер. Ромейское право, «Судебник» 1550 г. и постановления Стоглавого собора стали основой нового законодательного сборника. Вместе с тем, впервые в отечественной истории, среди источников российского законодательства оказался «Литовский Статут» 1588 г. Написанный на белорусском языке, он в своей основе кроме «обычного права» содержал элементы «Судебника» Казимира 1468 г., «Привилеи» 1447 и 1492 гг., ряд положений римского и немецкого права, сведённые в более ранние «Статуты» Великого княжества Литовского, относящиеся к 1529 и 1566 гг. Данный документ не только оформил создание единого сословия крепостных крестьян, взятое к внедрению на территории России, но и расширял права шляхты<sup>439</sup>.

С оглядкой на этот «Статут» были сделаны записи, касающиеся наказаний за преступления политического характера. Например, эту тему разрабатывает статья 1 главы II «Соборного Уложения», грозящая смертной казнью тем, кто «учнет замыслить на государское здоровье злое дело»<sup>440</sup>. При этом «Соборное Уложение» «позаботилось» о том, чтобы все пункты «Статута», касающиеся ограничений прав короля в пользу знати, были устранены из русской редакции. Это значит, что с удельной управленческой моделью, сохранившей силу в Речи Посполитой, Россия при Романовых рассталась навсегда.

Хотя ряд правоведов продолжает считать, что «Соборное Уложение» «закрепило основные черты политического строя и права России... на протяжении двухсот лет, несмотря на все реформы XVIII в.»<sup>441</sup>, эту точку зрения нельзя считать бесспорной. Данный законодательный документ вошёл в историю России как юридическое обоснование консервативной трактовки соборного самодержавия, а не самодержавного абсолю-

тизма, отражённого в юридических документах XVIII в. Так, в преамбуле к главе I особо оговаривается принцип соборного единения как основы законодательной инициативы власти. «А для своего государева и земского великого царьственного дела указал государь, по совету с... патриархом... и бояре приговорили выбрать... добрых и смышлёных людей, чтобы его государство царьственное и земское дело с теми со всеми выборными людьми утвердить и на мере поставить»<sup>442</sup>.

Судя по расположению глав, также нельзя однозначно говорить о резком понижении социально-политического статуса духовной власти, что было характерно для абсолютизма. Сам принцип соборности не позволял это делать. Наоборот, интересы «священства» защищаются в первую очередь, раньше интересов «царства». Преступления против Церкви выделены в специальную главу, открывающую «Уложение», и только затем идёт глава, в которой определяется состав преступлений против светской власти<sup>443</sup>. Как отмечал А. Г. Маньков, «Уложение» взяло под свою защиту не столько вероучение христианства, сколько саму Церковь как свой «идейный штаб»<sup>444</sup>.

В то же время «Уложение» смогло ограничить ряд прав и свобод Церкви, что шло вразрез с нормами православного права, закреплёнными «Уставом святого Владимира» в конце X столетия. Согласно главе XIII создавался особый Монастырский приказ, обязанный представлять интересы высшей светской власти среди духовенства. Этому приказу поручалось право разбора дел по искам, предъявляемым к духовным лицам и зависимым от них людям. Отныне «священство» и зависимые от Церкви люди судились по основной массе дел в государственном, а не церковном суде. В ряде случаев они могли «судиться и другими светскими учреждениями». Кроме этих ограничений светская власть в главах XVII и XIX «позаботилась» об ущемлении земельных

<sup>439</sup> См.: Временник Императорского Московского общества истории и древностей российских. Кн. 1, 19, 23. М., 1854–1855; Статут Великого княжества Литовского 1529 г. Минск: Изд-во АН БССР, 1960.

<sup>440</sup> Соборное уложение 1649 г. // Российское законодательство X–XX веков. Т. 3. С. 86.

<sup>441</sup> Введение к тексту Соборного Уложения // Там же. С. 81.

<sup>442</sup> Соборное Уложение. Преамбула к главе I // Российское законодательство X–XX веков. Т. 3.

<sup>443</sup> Соборное Уложение. Гл. I, II // Там же.

<sup>444</sup> См.: Маньков А. Г. Уложение 1649 года – кодекс феодального права России. Л.: Наука, 1980. С. 194–203.

прав Церкви и способствовала потере привилегий чёрного и белого духовенства на посаде.

Не случайно, когда Никон стал патриархом, он поддержал неудовольствие священников этим документом, назвав «Соборное Уложение» «проклятой книгой» и «законам греческих царей во всём противною»<sup>445</sup>. Можно полагать, что подобный выпад «царства» против Церкви, зафиксированный в «Уложении», был своеобразной мстью духовной власти за её оппозиционные настроения и идейный союз с посадским населением, завершившийся восстаниями 1648–1650 гг. С другой стороны, это можно понимать и как факт недоверия высшей светской власти «священству», стремящемуся сохранить «железный занавес» не только против католиков и протестантов, но и против тех единоверцев, которые подверглись влиянию «Первого Рима». Чтобы данные положения прошли безболезненно, понадобилось разделить собор на две палаты.

В выигрыше от принятия «Уложения» оказалось дворянство и посадские круги. Статья 1 главы X декларировала осуществление справедливого правосудия, невзирая на лица. Однако, согласно замечанию В.О. Ключевского, эту норму не следует понимать как провозглашение принципа равенства всех сословий перед законом. Она лишь означает право каждого подданного судиться по закону, применительно к его социальному статусу, в соответствии с его сословной принадлежностью «без ведомственных различий и классовых льгот», и что суд будет честен «и для боярина, и для простолюдина»<sup>446</sup>. Из этого напрашивается вывод о стремлении «царства» укрепить свою власть через союз с дворянством и представителями торгово-ремесленных групп, а не с духовенством. Ведь через эти социальные слои политическая элита заставляла на себя работать утилитарные и силовые ресурсы власти, получая необходимую ей легитимность.

Основная ставка здесь делалась на дворянство как главный элемент силовых структур. Широкая поддержка дворянством

<sup>445</sup> Филиппов А.Н. Учебник истории русского права. Ч. 1. Юрьев: Тип. К. Маттисена, 1912. С. 319–320.

<sup>446</sup> Ключевский В.О. Соч.: в 9 т. Т. 3. Курс русской истории. М.: Мысль, 1988. С. 135.

народных восстаний 1606–1607 и 1648 гг. свидетельствовала об утрате с ним социального союза со стороны царя. Поэтому «Уложение» в угоду дворянству не только лишило Церковь ряда льгот, но и перешло в наступление на княжеско-боярские привилегии. Поместья фактически оказались приравнены к вотчинам. Если раньше правом собственности на землю обладал только вотчинник, то теперь это право, пусть и в ограниченном виде, переходило к помещику. Дворянин, перестав служить, больше не терял своё поместье. Оно сохранялось за ним и его семьёй, выполняя функцию своеобразной пенсии от государства<sup>447</sup>. Так требование дворянства, выдвинутое им ещё в «Приговоре» Земского собора 1611 г. в статьях VII и VIII<sup>448</sup>, нашло своё закрепление в «Соборном Уложении». Следствием победы дворянства стал отказ некоторых представителей вотчинной аристократии подписывать этот документ, в котором они видели новое ущемление своих прав<sup>449</sup>. Раскол в идеологии русского православного консерватизма стал явно усиливаться, поляризуя население по социально-политическим статусам и ролям.

Наряду с этим, характерное для XVI в. политическое лидерство светской власти, закреплённое в «Судебнике» 1550 г. и в «Стоглаве» 1551 г., повторилось в «Уложении» 1649 г. В нём «речь о царе велась не как о человеке, а как о государе». Он царствует «Божьей милостью». Это наделяло его «верховными правами, распространявшимися на все земли государства»<sup>450</sup>. Весьма близка оказалась царю и концепция создания мирового православного царства, совершенно до того чуждая русскому православному консерватизму.

В письме к князю Григорию Ромодановскому, опираясь на теорию «Божественного происхождения царской власти», Алексей Михайлович свою политическую платформу выразил

<sup>447</sup> Введение к Соборному Уложению // Российское законодательство X–XX веков. Т. 3. С. 79–80.

<sup>448</sup> Приговор Земского собора Первого Ополчения 30 июня 1611 года // Там же. С. 43–50.

<sup>449</sup> Андреев И.Л. Алексей Михайлович. С. 132.

<sup>450</sup> Вернадский Г.В. Московское царство. Ч. 1. Тверь: ЛЕАН; М.: Аграф, 1997. С. 369.

следующим образом: «Бог... благословил и передал нам, государю, правити и разсуджати люди своя на востоке, и на западе, и на юге, и на севере в правду, и мы Божия дела и наши, государевы, на всех странах полагаем»<sup>451</sup>. В этом царя поддержали некоторые единоверные представители светской и духовной власти за рубежом. Они говорили, что русский царь вполне мог бы сесть на трон Константина и освободить православных христиан «от рук неверных»<sup>452</sup>. Похожие мысли передал в 1649 г. Арсению Суханову Богдан Хмельницкий. Он подчёркивал, что во вступлении России в войну с Польшей заинтересованы не только жители Малой Руси, но и «греци, и серби, и болгары, и волохи, и мунтьяна». Все они надеются, что движение России к югу приведёт к их освобождению от турецкого «пленения»<sup>453</sup>.

Видимо, идею защиты интересов дворянства и торгово-ремесленных групп Алексей Михайлович заимствовал у Ивана Грозного. Делая её частью своей внутренней политики, царь выговаривал себе поддержку со стороны тех слоёв населения, на которые ложилось главное бремя осуществления обширных внешнеполитических планов. Но освобождение православных народов из-под власти иноверных правительств не могло строиться на базе имеющихся религиозно-политических разногласий с Россией. Освобождаемые народы должны видеть в России не только свой новый политический, но и духовный центр. Это требовало проведения нового обновления русского консерватизма, нацеленного на устранение накопившихся расхождений между Россией и православными народами. Тем самым светская власть намеревалась получить от своих будущих подданных необходимую степень доверия. Актуальность данной задачи особенно возросла в 1648 г., когда Богдан Хмельницкий поднял восстание против польско-католического гнёта и обратился к царю за поддержкой.

Ради налаживания тесных культурных связей, обязанных приблизить два братских народа друг к другу, царь стал при-

глашать к себе из Киева учёных людей «для риторического учения». Одна группа украинцев, негативно относящихся к Западу, привезла в Россию теорию «поэтапного» завоевания мира Антихристом, идущего через происки западных стран. Их «Книга о вере», наряду с «Кирилловой книгой», окажет большое влияние на политическую идеологию старообрядчества<sup>454</sup>. Другая группа приглашённых украинцев стала переводить на русский язык сочинения европейской литературы, отрицающие принципы русского православного консерватизма. Сюда можно отнести «О граде царском» и «Гражданство и обучение нравов».

Их авторы, как и переводчики, явно не желали поддерживать тот тип консерватизма, который отстаивал для России право на самобытный путь социально-политического развития как единственного хранителя и защитника всей славяно-православной цивилизации. Но начавшаяся европеизация высшей российской власти вывела именно этих людей на передовые рубежи духовной культуры и помогла им войти в ближайшее окружение царя. При его дворе Киевский университет считали связующим звеном с «передовыми» идеями Европы и греческим православием. Примером не критичного отношения к западной литературе стали сочинения Мелетия Смотрицкого, составившего «Славянскую грамматику». Тихо порвав с православием, он писал «горячие полемические брошюры в защиту латино-униатов»<sup>455</sup> и везде старался проводить выгодную Римской курии идеологию. Представляя зарубежные православные церкви, все приехавшие стояли за троеперстный устав крещения. Насаждая его в России, эти люди утверждали своё право влиять на русскую государственность. Взамен они обещали поддержку царю в его внешнеполитических планах. Причём эта поддержка строилась в счёт укрепления их идеологического лидерства над Россией.

<sup>451</sup> Цит. по: Очерки истории СССР. Период феодализма. XVII в. С. 346–347.

<sup>452</sup> Цит. по: Вернадский Г.В. Московское царство. Ч. 1. С. 432.

<sup>453</sup> См.: Белокуров С.А. Арсений Суханов. Ч. II // «Чтения ОИДР», 1894. Кн. 2. Отд. I. Статейный список Суханова. С. 18.

<sup>454</sup> См.: Бубнов Н.Ю. Источники по истории формирования идеологии раннего старообрядчества: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1975. С. 12.

<sup>455</sup> Иловайский Д.И. Новая династия. М.: Астрель: АСТ, 2003. С. 554.

Поэтому от таких единоверцев, прибывших в Россию, «нельзя было ожидать бережного отношения к старине». Они «добивались одного – устроить всё так, как у них, и доказать, что Москва – вовсе не третий Рим, что Москва слишком зазналась, что благочестие в ней вовсе не стоит на такой высоте, как думали русские»<sup>456</sup>. В 1648 г. государев Печатный двор выпустил книгу украинца Нафанаила. В ней он, как представитель константинопольского патриархата, отрицал потерю благочестия у греков под влиянием турецкого ига и уверял читателей в том, что «греческая церковь хотя и в неволе пребывает, но светится правую верою». Русским «следует слушаться и повиноваться в исправлении книжном и науке духовной» грекам<sup>457</sup>.

Стремясь к захвату господствующих мест в идеологической сфере, греки обеспечивали себе доступ в институциональную подсистему страны, получив возможность лоббировать выгодные им программы и решающим образом влиять на выдвижение во власть нужных им лиц. Можно утверждать, что после смерти патриарха Иосифа в 1652 г. находящиеся при дворе Алексея представители восточных церквей оказали прямое давление на политическое решение царя. Благодаря чему на пост патриарха Руси попал Никон как человек, готовый отказаться от базовых положений русского православного консерватизма в пользу собственных представлений о добре и зле.

Первоначально Никон находился под влиянием патриарха Иосифа и не требовал для «священства» политического лидерства, считаясь «государю великим поборником и помощником»<sup>458</sup>, но постепенно перешёл к иной точке зрения. С политическими лидерами он стал общаться «яко лис, челом да здорово», желая всех задобрить и перетянуть на свою сторону»<sup>459</sup>. Восшествие Никона на патриарший престол в 1652 г. больно ударило не только по «самобытничеству» России, но и положило начало разрушению принципа «симфо-

нии» двух властей, бытовавшего в разное время на Руси в трёх вариантах. Это принцип равенства светской и духовной власти, принцип господства светской власти и принцип господства духовной власти. Теперь же были заложены основы новой «волны» модернизации русского консерватизма в пользу экзогенного типа. Прямым следствием реформ Никона явилось полное разрушение Петром I национальной модели управления, а вместе с ней и всего русского православного консерватизма как основы национального «самобытничества», на защиту которого особенно активно встанут «славянофилы» в 40-е гг. XIX в.



**АЛЕКСЕЙ I РОМАНОВ**  
1629–1676



**НИКОН I**  
1605–1681

*(прижизненные изображения, выполненные в 1656–1657 и 1660 гг.)*

Своё неприятие «самобытничества» Никон огласил, когда в должности патриарха открывал церковный собор. В своей речи он сказал: хотя «я русский и сын русского, но мои

<sup>456</sup> Прозоров И.А. История старообрядчества. М.: Третий Рим, 2002. С.41.

<sup>457</sup> Богданов А.П. Русские патриархи. Т. 1. С. 408.

<sup>458</sup> Шушерин И. Известие... С. 25.

<sup>459</sup> Прозоров И.А. История старообрядчества. С. 30.

убеждения и моя вера – греческая»<sup>460</sup>. Превращая русское государство в некое подобие ромейского царства, Никон понимал, что к нему в оппозицию встанут самые широкие слои православного общества, не желающие смотреть на свою страну как на культурно-политическую провинцию «Второго Рима». Для борьбы с ними Никону нужна была политическая диктатура, концентрирующая широкие властные полномочия в его руках. Ради успешного проведения задуманной модернизации царь без созыва Земского собора решил наделить такими полномочиями патриарха. Он полагал, что усиление позиций «священства» ослабит сопротивление реформе со стороны общества. Действительно, на первых порах это привело к победе концепции превосходства «священства» над «царством» и новому ослаблению «железного занавеса» за счёт признания несостоятельности собственного исторического пути России.

Передачи себе решающей власти в государстве требовал и сам Никон: «Вы знаете, что мы отначала приняли святое Евангелие... и царские законы из православной Греции и потому называемся христианами, но на деле не исполняем ни заповедей евангельских... ни законов благочестивых царей греческих... Если обещаете слушаться меня как главного архипастыря, и отца во всём, что буду возвещать вам... в таком случае я... не стану более отречься от великого архиерейства»<sup>461</sup>. Но Никон видел себя политическим лидером не только России, а всех православных народов. С этой целью возле Москвы патриарх решил соорудить духовную столицу будущей теократической державы – Новый Иерусалим. Строительство комплекса такого масштаба чётко указывало, что «на смену полицентризму православного Востока готовилось прийти Царствие – земное, царство Христа в лице его наместника – великого государя святейшего Никона»<sup>462</sup>.

Среди литературных источников, повлиявших на формирование религиозно-политических взглядов Никона, важное

место занимает обнаруженная в его библиотеке легендарная грамота императора Константина. Опираясь на неё, Никон переработал учение о превосходстве власти римских пап в концепцию превосходства собственной власти. Своё влияние на Никона оказали и труды крупнейших отцов Церкви: Иоанна Златоуста, Иоанна Дамаскина и Григория Богослова, на которые опирались идеологи «нестяжания», а вслед за ними Хворостинин и Шаховской. Согласно доводам означенных святых, царь должен быть слугой своих подданных и вести свой народ к спасению. Он обязан удерживать царство от прихода Антихриста «смирением и послушанием Церкви и её первосвященителю как своему духовному отцу».

В немалой степени резкому усилению позиций духовной власти способствовал более ранний исторический опыт XIII века и Московской Руси, когда оборонительно-согласительная концепция русского консерватизма, утвердившаяся при митрополите Кирилле II (III), потребовала, как мы помним, чтить главу Церкви как самого Христа. С этим, надо думать, был согласен и сам царь, тяготеющий к сближению с Западом и потому совсем не симпатизирующий излишнему «самобытничеству», закрывающему страну для «немцев». Не случайно, говоря об Алексее Михайловиче, Никон подчёркивал его слабоверие: «Мало христианства в царе»<sup>463</sup>.

Согласно А.П. Богданову желание Никона и его восточных покровителей «растоптать “старый обряд” было тем более необходимо, что он практически выражал стройную идеологическую концепцию подчинения священства царству». А сохранение в Московском государстве «“старых”, более древних, чем у современных греков на православном Востоке, церковных обрядов имело глубокий смысл, так как доказывало, что гарантом истинного благочестия является православный самодержец, что истинно благочестивая церковь может существовать лишь под крылом единоверной монархии»<sup>464</sup>.

<sup>460</sup> Прозоров И.А. История старообрядчества. С. 45.

<sup>461</sup> Шушерин И. Известие... Послесловие. С. 206.

<sup>462</sup> Богданов А.П. Старообрядцы // Старообрядчество: история, традиции, современность. 1994. № 1. С. 14.

<sup>463</sup> Шушерин И. Известие... Послесловие. С. 208, 210.

<sup>464</sup> Богданов А.П. Старообрядцы // Старообрядчество: история, традиции, современность. 1994. № 1. С. 13.

Поэтому, начав борьбу против соборного самодержавия, Никон создал широкое поле для массового недовольства реформой. Столкнувшись с протестом общества, царь легко пожертвовал патриархом. В 1658 г. Алексей лишил его титула «великого государя» и отстранил от правительственных дел. Уйдя в Новый Иерусалим, Никон доработал концепцию превосходства «священства» над «царством». Власть патриарха, согласно Никону, подобна Солнцу, а царская власть подобна Луне, которая светит в ночи отражённым светом. Ибо «не от царей начальство священства приемлеца, но от священства на царство помазуются», а посему «священство царства преболе есть»<sup>465</sup>. «Патриарх есть образ живой Христов, и одушевлён делами и словами, в себе живописуя истину», тогда как царь называется земным богом лишь «от человек безумных»<sup>466</sup>.

В 1666 г. царь собрал первый, а в 1667 г. второй Большой собор (в ряде случаев его считают единым «длинным» собором) с участием представителей ряда православных церквей. Причём численный состав высших иерархов был в их пользу. Если Россию представлял один патриарх и пять митрополитов, то приглашённая сторона состояла из двух патриархов и семи митрополитов. В качестве одного из вопросов рассматривались «необоснованные» претензии Никона на высшую власть в государстве. Восточные иерархи, ущемлённые политическими амбициями Никона, отводившими им второстепенную роль, встали на сторону царя Алексея. В ответном слове Никон заявил, что греческие правила, согласно которым началась модернизация России, «не апостольские, и не вселенских соборов, и не поместных соборов». Посему он «тех правил не приемлет», тем более что их «в русской Кормчей книге нет, а греческие правила не прямые, те правила патриархи от себя учинили... а печатали те правила еретики!»<sup>467</sup>. Этим он признал правоту Арсения Суханова и тех, кто выступил в защиту «самобытного» русского православного консерватизма.

<sup>465</sup> Цит. по: *Скрынников Р.Г.* Крест и корона. С. 390.

<sup>466</sup> Цит. по: *Богданов А.П.* Старообрядцы // Старообрядчество: история, традиции, современность. 1994. № 1. С. 13.

<sup>467</sup> Там же. С. 11.

Осудив Никона, Большой собор возродил концепцию превосходства «царства» над «священством», подчеркнув, что «царь своею властью подобен Богу» и что именно он, а не патриарх, «наместник Божий есть»<sup>468</sup>. Наряду с этим собор сильно укрепил греческое влияние на идеологическую систему общества. Постановлениями собора был запрещён целый ряд документов, содержащих в себе обоснование соборного самодержавия и связанных с доктриной «Москва – третий Рим», принятой в 1589 г. Сюда были отнесены «Повесть о белом клобуке» и положения Стоглавого собора, который, по мнению грекофила Феофилакта Лопатинского, «не токмо стоглавым, но и единоглавым не достоин нарецися, понеже... основан на единых баснях»<sup>469</sup>. Заодно осуждению подверглись идеологи соборного самодержавия, принявшие участие в составлении «Стоглава». В их число попал и митрополит Макарий, поскольку «той Макарий митрополит, и иже с ним мудрствоваша невежеством своим безрассудно»<sup>470</sup>. Отныне за Россией не признавалось никакого своего, особого, освящённого Богом исторического пути. Это право греки и люди из ближайшего окружения царя оставляли за погибшей державой ромеев.

Резолюции соборов 1666–1667 гг. стали политическим реваншем греческого духовенства за то, что Россия вышла из-под власти Вселенского патриархата, осудив его и василевса ромеев за Флорентийскую унию, отдавшую духовно-политическое лидерство римскому папе. Поскольку за такую измену делу православия Запад «вся греки... многими дары почтиша и злато и серебро»<sup>471</sup>, Россия предпочла обособиться от «Второго Рима». С 1440 г. «высшая сакральная сила передаётся Руси». «Константинополь перестаёт быть Царьградом, и городом царя оказывается Москва»<sup>472</sup>. Этот статус она сохраняет до 1667 г.

<sup>468</sup> Цит. по: *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. С. 295.

<sup>469</sup> Цит. по: *Комментарии // Российское законодательство X–XX веков.* Т. 2. С. 242.

<sup>470</sup> Цит. по: *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество. С. 305.

<sup>471</sup> ПСРЛ. Т. XII. С. 35.

<sup>472</sup> *Багдасарян В.Э.* «Второй Рим против Третьего Рима»: исторический генезис конфликта Константинопольского патриархата и Русской Православной Церкви // *Вестн. Моск. обл. гос. ун-та. Серия: История и политические науки.* 2019. С. 18.



В этой связи соборы 1666–1667 гг. по своему значению превосходят Земский собор 1648–1649 гг., поскольку они дали санкцию на продолжение начавшейся политической модернизации в России и создали идеологическую основу для более радикальных преобразований русского консерватизма в пользу антиправославного самодержавного абсолютизма.



Главными врагами начатой модернизации соборы 1666–1667 гг. признали «самобытников», которых у нас по сей день неверно называют «раскольниками», а не «старообрядцами». Они, как писал Н. Ф. Каптерёв, считали себя «борцами и защитниками за родную, попираемую Никоном, святую старину, борцами за так называемую теперь русскую самобытность, которой угрожало гибелью вторжение иностранных новшеств»<sup>473</sup>. Из-за чего проблема «старой веры» становилась «логическим продолжением и развитием теории “Москва – третий Рим”», в которой преемственность «“Византия – Москва” не сводилась исключительно к преемственности ритуальной атрибутики. Это была преемственность лучших духовных начал раннего христианства»<sup>474</sup>. Поэтому доктрина старообрядцев была призвана защитить не столько православное самодержавие, сколько православную соборность, связанную на бытовом уровне с традиционной русской общинностью»<sup>475</sup>.

Вот почему со второй половины XVII в. мы видим активное развитие в русском православном консерватизме соборного движения, которое с каждым десятилетием всё решительнее

<sup>473</sup> Каптерёв Н. Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович: в 2 т. Т. 2. Сергиев Посад: Тип. Св.-Троиц. Сергиевой лавры, 1912. С. 533.

<sup>474</sup> См.: Поздняков С. В. К вопросу о философской концепции протопопа Аввакума // Старообрядчество: история, традиции, современность. 1994. № 1. С. 25; Квасникова С. М. Эсхатологическое учение первых вождей старообрядчества // Материалы III науч.-практ. конф. «Старообрядчество: история, культура, современность». М., 1997.

<sup>475</sup> Поздеева И. В. Личность и община в истории русского старообрядчества // Там же.

противопоставляет соборность «священству» и «царству». Никон и царь как лидеры бывшей «премудрой двоицы» с 1668 г. воспринимались старообрядцами как «два рога Антихристовы». Подчинение им означало подчинение Сатане. В этом плане особую важность имеют соборы новгородских сторонников «старой веры», проходившие в 1692 и 1694 гг. На них не пригласили ни одного человека, имевшего духовный сан. На этих соборах было заявлено, что «царство Антихриста» уже наступило и православное священство «перевелось». Церковь превратилась в «видимость храма», а её таинства «истреблены»<sup>476</sup>. Такой взгляд на государственную власть привёл ряд старообрядцев к особому идеологическому течению, получившему позже название «беспоповства».

Представителями самого влиятельного течения в «беспоповстве» стали «федосеевцы». Опираясь на решения Второго Новгородского собора 1694 г., они разработали учение, которое не государство, а именно соборность считало ведущим политическим институтом. Их идеологи утверждали, что институт государства является злом и что члены их Церкви должны уклоняться от всякого соприкосновения с правительственными органами и избегать любой формы сотрудничества с властями, на которых лежала печать Антихриста»<sup>477</sup>. «Федосеевцы» не приняли молитву за царя, как это сделали «поповцы», для которых такая молитва означала сохранение духовно-исторической связи с принципами соборного самодержавия, утверждёнными «честными отцами» и царской властью в XVI в.

Теоретики старообрядчества на исторических примерах старались показать прямую связь между латинством и реформами Никона, выявляя пути проникновения римской «ереси» в Россию. Так, Фёдор Иванов в книге «Ответ православных» представил религиозно-политическую историю своей страны в виде непрерывной череды «наскоков Сатаны» на русское государство. Эти «наскоки» осуществлялись через происки Запада, уже

<sup>476</sup> Балалыкин Д. А. Украинская составляющая русского раскола // Россия и Украина: вместе или врозь. М.: МГУС, 2006. С. 32, 36.

<sup>477</sup> Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. С. 451.

попавшего в сферу влияния отца Антихриста. То Запад склонял на свою сторону Александра Невского, то создавал Флорентийскую унию, то распространял «ересь жидовствующих».

Однако фундаментальные основы классической схемы «самобытничества» русского православного консерватизма, сложившиеся в период начиная с правления Ивана III и заканчивая царствованием Фёдора I, отстаивал ведущий идеолог старообрядчества протопоп Аввакум. В его понимании царь не только глава государства и общества, но гарант благочестия, судья, назначенный от Бога решать церковные споры и защищать веру. Поэтому протопоп сожалеет, что нет «твёрдой руки» Ивана Грозного, способного разделаться с Никоном: «Как бы (был) добрый царь, повесил бы ево... Миленькой царь Иван Васильевич скоро бы указ сделал такой собаке». Зная о симпатиях царя Алексея к Ивану IV, Аввакум даёт ему совет встать на защиту русского народа против реформаторов, выражающих интересы инородных разрушительных сил. «Ты ведь, Михайлович, русак, а не грек... Любит нас Бог не меньше греков... Перестань-ко ты нас мучить тово! Возьми еретиков тех, погубивших душу твою, и пережги их, скверных собак, латынников и жидов, а нас распусти, природных своих. Право будет хорошо»<sup>478</sup>.

И хотя для Аввакума русский царь один «на сем свете», его самодержавие не должно быть абсолютным. Ведь при абсолютизме подавляется свобода духовной власти, а, оставшись одна, светская власть не может защитить чистоту веры. В этой связи Аввакум заявляет: «В коих правилах писано царю церковью владеть, и догматы изменять <...>? Только ему подобает смотреть и оберегать от волк, губящих ея, а не учить, как вера держать и как персты слагать. Се бо не царёво дело, но православных архиереов». Как бы предвидя реформы Петра I, он далее пишет: если закон позволяет царю вторгаться в пределы духовной власти, обе власти начинают морально деградировать. В Церкви остаются те, которые «токмо потакают» царю, «что им велят, то и творят»<sup>479</sup>.

<sup>478</sup> Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения (далее – Житие протопопа...). М.: Сварог и К, 1997. С. 234, 247–248.

<sup>479</sup> Житие протопопа... С. 239, 288, 290.

Видя рост популярности старообрядцев в обществе, Большой собор 1667 г. обвинил их в преступлении против веры и разрешил светской власти начать их преследование с применением самых изощрённых видов смертной казни<sup>480</sup>. В этих условиях царь, не встав на защиту «самобытничества», терял в глазах старообрядцев ореол политического величия и превращался в пособника злых сил, послушных проискам Сатаны и связанных с ним западных стран. Отсюда шёл рост негативного отношения к власти царя у самого Аввакума: «Царя тово враг Божий омрачил». Поэтому «нам надобно царя тово Алексея Михайловича постричь (в монахи. – Н.А.) беднова, да пускай поплачет хотя небольшое время. Накудесил много, горюн, в жизни сей, яко козёл скача по холмам»<sup>481</sup>. Поддерживая взгляд Аввакума на «царство», дьякон Фёдор писал: «Во время сие несть царя, един бысть православный царь на земле остался, да и того, не внимающего себе, западные еретицы, яко облацы темни угасиша христианское солнце»<sup>482</sup>.

Такая эволюция в воззрениях Аввакума и Фёдора ещё больше укрепила позиции «соборности» среди казаков, держащихся старого обряда и готовых встать на защиту веры против «латинства». Со второй половины 60-х гг. Дон стал одним из центров старообрядческой идеологии, негативно настроенной к центральной власти. Среди «понизовых» атаманов, перешедших в оппозицию власти, выдвинулся Степан Тимофеевич Разин.

Действия этого человека, как и начатого им движения «разинцев», в научной и учебной литературе до сих пор трактуется в первую очередь как протест против усиления крепостного права, вызванного действием «Соборного Уложения» 1649 г. Однако разрыв между этими датами определяется возрастом почти целого поколения и требует поиска более убедительной причины, заставившей население взяться за оружие.

<sup>480</sup> Юхименко Е.М. Правительственная политика «борьбы с расколом» и история старообрядческого движения XVII – начала XX вв. // Старообрядчество: история, культура, современность. 2002. № 9. С. 2.

<sup>481</sup> Житие протопопа... С. 244.

<sup>482</sup> Цит. по: Богданов А.П. Старообрядцы // Старообрядчество: история, культура, современность. 1994. № 1. С. 19.

Интересно, что В. О. Ключевский предпочёл оставить историю этого движения за скобками своего лекционного курса и не судить о Разине как о «разбойничьем атамане» или «выродке», как это сделали С. М. Соловьёв и Н. И. Костомаров. Видимо, их талантливый ученик понимал, что тема «разинщины» гораздо сложнее её официальной подачи.

Попробуем понять эту сложность через выявление главных идейно-политических антагонистов того времени. Согласно В. О. Ключевскому, этими антагонистами были как раз те, кто ориентировался на сближение с Западом, и те, кто стоял за сохранение самобытной жизни страны. Их воззрения, считает Василий Осипович, «родились в головах людей XVII в., и именно людей, переживших Смуту. ...Зарождение этих направлений подметил дьяк Иван Тимофеев... <...> ...Мы друг друзе любовным союзом растояхомся, к себе кождо нас хребты обращаемся – овии к востоку зрят, овии же к западу»<sup>483</sup>. Действительно, хотя новая династия Романовых формально стремилась к тому, чтобы всё было как при прежних государях, последствия Смуты имели для социально-политической истории России необратимый характер.

Во-первых, экономический упадок толкал власть на расширение деловых контактов с Западом<sup>484</sup>. И «западное влияние постепенно проникало во все сферы жизни, изменяя понятия и отношения, напирая одинаково сильно на государственный порядок, на общественный и будничный быт, внося новые политические идеи... переделывая... русского человека»<sup>485</sup>. Во-вторых, события смуты «поколебали прежнюю уверенность в том, что Москва есть... “новый Израиль”, открыв дорогу сторонним влияниям на русские умы»<sup>486</sup>. Проводником этих веяний был царский кружок, в который, помимо уже упомянутых выше Никиты Романова и Бориса Морозова, входили глава посольского приказа Афанасий

<sup>483</sup> Ключевский В. О. Соч.: в 9 т. Т. 3. С. 246–247.

<sup>484</sup> См.: Олгарий Адам. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб.: Изд. А. С. Суворина, 1906. С. 309, 358.

<sup>485</sup> Ключевский В. О. Соч.: в 9 т. Т. 3. С. 244.

<sup>486</sup> Платонов С. Ф. Москва и Запад. Борис Годунов. С. 63.

Ордин-Нащокин и ряд других представителей политической элиты, имевших прямой выход на Европу. И хотя откровенное «западничество» тогда ещё не имело влияния в общественных кругах, зато его скрытая форма, постепенно вписывающаяся в православный ценностно-целевой стандарт русского консерватизма, набирала популярность именно во властных структурах. И, наконец, третье. Царь продолжал лелеять план освобождения православных народов из-под власти иноверных властей.

Узнав о намерении царя расширить денежную помощь братьям по вере, в Россию хлынули искатели лёгкой наживы со всего восточнохристианского мира. Не проходило «ни одного года, когда бы не являлось к нам за нею... множество пришельцев... из всех Восточных патриархатов, с Афона, из Сербии, Болгарии и Молдавии. <...> Чаше всех присылали... ходатайства к нашему царю и патриарху Иерусалимские патриархи...»<sup>487</sup>. А это были представители основанного ими троеперстного устава крещения. Насаждая его в России, они утверждали своё право влиять на русскую государственность и кормиться от её стола.

Поэтому, начав борьбу против базовых идеологических положений «самобытничества» в православном российском консерватизме, власть сама спровоцировала недовольство широких народных масс. Теперь в число недовольных вошли сторонники Никона, ставшего позиционировать себя в роли «самобытника», пострадавшего от «западников», заставших в Кремле и ради прибыли вредящих России. «Медный бунт» 1662 г. стал тому ярким примером. «Воровской лист» повстанцев обличал изменников бояр «и иныя гости», будто они отпускают «государеву казну х королю полскому... и Московскому государству разорение делают большое»<sup>488</sup>. Решения Большого собора только усилили «огонь» народного возмущения.

<sup>487</sup> Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. VI. С. 396.

<sup>488</sup> Собакин Г. Н. Описание восстания 1662 г. // Материалы по истории СССР. Вып. 3. С. 213–214.

Это сближало взгляды некоторых старообрядцев центральной и северной России с готовой встать на защиту веры против «латинства» частью казачества, а желание отстоять устои православной государственности вело на первых порах представителей вышеозначенных идейных течений к объединению в общий социальный фронт «самобытников». Возможно, стремление создать такой фронт заставило Степана Разина посетить в конце 1661 г. Соловецкий монастырь, братия которого в 1658 г. «положи соборне да не примуть кнѣзь техъ, иже есть писание слугъ антихристовыхъ ересь латинская»<sup>489</sup>. Из «Расспросных речей» старца Пахомия, датированных 1674 г., следует, что связь донских повстанцев с этой обителью сохранялась вплоть до её падения. Причём эти «капитоны чернецы и бельцы из понизовых городов» сыграли главную роль в её защите, введя, надо полагать, близкую «беспоповцам» практику «немоления» за царя и патриарха.

Если в этом ключе оценивать начальный период восстания, выпавший на 1667–1669 гг., тогда действия Степана Разина следует рассматривать вне контекста походов «за зипунами», традиционно идущих в сторону Чёрного моря как более удобного и знакомого всей «понизовой вольнице». Не будем забывать, что идея «козацкого воровства» была рождена в правительственных кругах, имевших прямую заинтересованность в создании негативного образа своего противника. Между тем нейтральные источники рисуют другую картину. Согласно запискам Л. Фабрициуса, «проклятия, грубые ругательства... а также блуд и кражи Стенька старался полностью искоренить». Если кто-то нарушал нравственные нормы, то «бросали его в воду»<sup>490</sup>.

Теперь перейдём к географии его походов. Мы почему-то забываем, что восточные патриархи и митрополиты в 1666 г. приехали судить русское православие со стороны Персии. От Шемахи их путь лежал вниз по Куре в Каспийское море, и далее от берегов

<sup>489</sup> Повесть о Соловецком восстании. Факсимиле рукописи XVIII в. «Описание лицезное осады и разорения монастыря Соловецкаго». М.: Книга, 1982. С. 4.

<sup>490</sup> Фабрициус Л. Записки // Записки иностранцев о восстании Степана Разина. Л.: Наука, 1968. С. 56.

Гиляна они на русских судах плыли до Астрахани и вверх по Волге до Симбирска. От этого города до Москвы добирались уже столбовой дорогой. Причём, двигаясь по реке, они самовольно чинили суд и вели розыск относительно всех противников новых церковных правил. Последний раз они свою волю показали в Симбирске. Здесь патриархи остригли и велели посадить в тюрьму протопопа Никифора за его нежелание служить по новым книгам и креститься «по-иерусалимски». При этом в обозе из Астрахани с ними ехал наборщик, решивший завести «латинское воровское согласие и многие римские соблазны»<sup>491</sup>. После завершения работы Большого собора в 1667 г. патриархи отправились той же дорогой, везя с собой богатые дары от царя. Это позволяет предположить, что движение «разинцев» на Волгу и Каспий могло быть вызвано желанием вернуть увезённое золото и серебро. Возможно, они намеревались выследить этих иереев, прервав их связь с Москвой, идущую через Персию, и не дать им утвердить свою власть и расставить своих людей в низовьях Волги, Яика и Терека.

Другая группа документов, относящихся ко второму этапу движения «разинцев» (1670–1672), говорит об активном сближении опального патриарха Никона с восставшими. Известно, что клич «Латиняне, латиняне!» Никон наряду с Аввакумом воспринимал как призыв к борьбе с врагами православной Руси. Из «расспросных речей» 1670 г. мы узнаём, что стрельцы слышали от казаков, как те «похваляют бывшего Никона патриарха, что де он, Никон, будет на Москве патриархом по-прежнему». А когда придёт в Москву Степан Разин, то он «бояр и всяких начальных людей побьёт, и ево де, Никона, возьмут и посадят на Москве на патриаршестве по-прежнему»<sup>492</sup>. О том же свидетельствует «Наказная память» архимандриту Чудова монастыря 1676 г. В ней говорится о связи Никона с людьми Степана Разина как со своими идейными союзниками. «Приезжал к Синбирску старец от него, Никона, и говорил

<sup>491</sup> Соловьёв С.М. Соч. Кн. VI. М.: Мысль, 1991. С. 246.

<sup>492</sup> 1670 г., августа 26. Из расспросных речей московских стрельцов Г. Свешникова с товарищами о походе С. Разина из Астрахани вверх по Волге // Крестьянская война под предводительством Степана Разина: сб. док. (далее – Крестьянская война...). Т. II. М., 1957. Ч. 1. № 22. С. 30–31.

ему (С. Разину. – Н.А.), чтоб ему идти вверх Волгою... А сказывал де ему тот старец, что у Никона есть готовых людей с 5000 человек, а те де люди у него готовы на Белоозере». И тот Никон «совет имел с ворами и с изменниками Московского государства с единомысленниками Стеньки Разина»<sup>493</sup>.

Но если в этих документах просматривается желание некоторых групп «разинцев» вернуть власть Никону и тем добиться подчинения ему «царства», как это было до Большого собора, то в других источниках мы встречаемся с явно противоположной политической установкой русского консерватизма. Соглашаясь с тем, что надо побить «изменников бояр», чтобы «вконец не погибнуть», авторы «прелестных писем» говорили, что они «стали за дом пресвятыя богородицы и за ево, великого государя, и за всю чернь». Восставшие обещали не трогать тех, кто будет поддерживать «Царя Алексея Михайловича... и веру православных христиан». Стоит обратить внимание, что подобные призывы шли от атаманов «Великого войска Данского и Еицкого и Запорожского»<sup>494</sup>, что указывает на их желание в чём-то следовать доктрине русского православного консерватизма, утвердившегося в XVI в.

Вместе с тем приведённые нами цитаты вовсе не означают, что у Степана Разина отсутствовали собственные политические цели. В достижении их он мог использовать недовольство самых разных оппозиционных сил и придать им некоторое единство по ряду базовых социальных положений. Успех Лжедмитрия I ещё был свеж в памяти казачества, принявшего деятельное участие в поддержке самозванцев. Недаром Разин держал в своём обозе «персидскую княжну» и «черкасского царевича», которого он выдавал за Алексея Алексеевича – старшего сына царя, якобы спасшегося от смерти в январе 1670 г. и бежавшего на Дон. Теперь Разин, уподобляясь Ивану Болотникову, «по велению государя идёт предать смерти всех бояр, дворян,

правителей и других высоких особ как изменников и врагов своей страны»<sup>495</sup>. Надо думать, что Степан Разин так и не смог найти общую идеологическую основу борьбы для «поповцев», «беспоповцев», «никониан» и примкнувших к «разинцам» мусульман и язычников Поволжья. Его авторитет упал. Став для всех чужим, он покинул восставших, навсегда выйдя из борьбы. На Дону он с октября 1670 г. по 14 апреля следующего года спокойно жил в Кагальницком городке, пока не был схвачен своим крёстным отцом. В Москве его казнили 6 июня 1671 г. К началу 1672 г. пала Астрахань, которая, видимо, не приняла Разина, как не принял его Черкасск, закрыв перед ним ворота.

Из всего этого можно сделать вывод о том, что главной причиной, толкнувшей народ к активной форме протестного движения, стало усиление во властных структурах страны прозападной ориентации, поддержанной грекофильской группировкой духовной власти. Таким образом, в сознании широких общественных масс рост крепостного гнёта стал следствием усиления «западников», к которым были отнесены и греки. Возврат к «самобытным» корням русской православной государственности виделся «разинцам» единственным средством восстановления прав и свобод «простого всенародства» и возвращения России статуса последнего оплота «истинной веры». Эта позиция делала старообрядцев главным оплотом «самобытничества», что, кстати сказать, сохранилось по сей день в их неприятии «западнизма» официальной Церкви и всей социально-политической системы современной России.

В качестве одной из важнейших причин поражения «разинцев» следует считать отсутствие идеологического единства, что вело их к взаимным конфликтам и усиливало разобщение рядов. На этот аспект обращали внимание и европейцы, ставшие свидетелями данного народного недовольства: «Ежели бы силы мятежников, число которых умножилось до двухсот тысяч человек, соединились и действовали согласно, нелегко было бы... одолеть их»<sup>496</sup>.

<sup>493</sup> 1676 г., мая 16. О сношениях бывшего патриарха Никона с восставшими (из Наказной памяти архимандриту Чудова монастыря Павлу) // Дело о патриархе Никоне. СПб.: Т-во «Печатня С.П. Яковлева», 1897. № 94. С. 345–347.

<sup>494</sup> «Прелестные грамоты» Степана Разина и других руководителей восстания // Крестьянская война... Т. II. Ч. 1. № 38, 53, 78, 207. С. 52, 65, 91, 252; Ч. 2. № 60. С. 74–75.

<sup>495</sup> Сообщение касательно подробностей мятежа, недавно произведённого в Московии Стенькой Разиным // Материалы по истории СССР. Вып. 3. С. 315, 321–322, 333–336.

<sup>496</sup> Там же. С. 316–317.

Однако надо отметить важную отличительную особенность всего движения «разинцев». Несмотря на идейную разобщённость повстанцев, их объединяло неприятие всего, что было связано с возрождением удельной управленческой модели, которая предусматривала ослабление высшей светской и духовной власти в пользу наследственной аристократии. Таким образом, боярско-княжеское правление, идущее от Ярослава Мудрого, не рассматривалось в широких общественных кругах как политическая сила, угодная Богу и способная удовлетворить или защитить насущные интересы народа и веры. Но для победы этого оказалось слишком мало. Ведь аналогичной точки зрения придерживался и царь, и послушный его воле и решениям Великого собора патриарх Иоасаф II.



**БОГДАН ХМЕЛЬНИЦКИЙ**  
1595–1657



**А.Л. ОРДИН-НАШОКИН**  
1605–1680

(прижизненные изображения)

Успех Алексея Михайловича в подавлении «разинцев» только усилил «западнизацию» русского православного консерва-

тизма. На это нам прямо указывает и француз де ла Невиль, побывавший в России в 1689 г. Согласно его сведениям, сразу после расправы с восставшими царь в 1672 г. отправил в Рим верного ему шотландца Мезениуса, произведённого в генерал-майоры, чтобы «сделать папе Клименту предложение относительно соединения русской и латинской церквей»<sup>497</sup>. Русских идеологов «западнизма» охотно поддерживали выходцы из Белоруссии и Украины. Они перенесли на Россию модную в то время на Западе доктрину неограниченной власти «короля-солнца» как защитника и покровителя всех социальных групп. Видными пропагандистами нарождающейся доктрины самодержавного абсолютизма, которой предстояло стать основой новой идеологии русского консерватизма, стали дипломат Афанасий Ордин-Нащокин и белорусский монах Симеон Полоцкий. Ордин-Нащокин настоял на принятии Алексеем Михайловичем нового титула, отразившего внешнеполитические амбиции государя. Теперь вместо «государя царя и великого князя всея Руси», как было утверждено «Соборным Уложением», появился титул «всея Великия, и Малыя, и Белья России самодержеца»<sup>498</sup>.

Политический курс Ордин-Нащокина наиболее полно развил Симеон Полоцкий. Он не поддержал борьбу украинского народа за независимость, развернувшуюся в 1648 г., и уехал из освобождённого войсками Богдана Хмельницкого Киева в Вильнюс, демонстрируя свою полную лояльность католическим властям. Однако, когда в войну на стороне украинских казаков вступила Москва и русские войска в 1655 г. овладели столицей Литвы, бежать дальше на запад Симеону было некуда. Варшава оказалась оккупирована шведами. Тогда он и перешёл на русскую службу, войдя в доверие к царю. Расположение Алексея Михайловича позволило ему принять участие в соборах 1666–1667 гг. Специально для них он составил своё первое политическое произведение «Жезл правления

<sup>497</sup> Невиль де ла. Любопытные и новые известия о Московии // Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев. С. 477.

<sup>498</sup> Котошихин Г.К. О России в царствование Алексея Михайловича. М.: РОССПЭН, 2000. С. 150.

на правительство мысленного стада...». В нём Симеон подверг критике всю систему религиозно-государственных ценностей старообрядцев. А написанный им в 1670 г. «Венец веры» уже нёс в себе откровенно католические воззрения, которые он внедрил вплоть до своей смерти в 1680 г.<sup>499</sup> Не случайно, что симпатии Симеона к католицизму переплелись с его симпатиями к абсолютизации высшей светской власти, характерной для этого направления западнохристианского консерватизма.

Симеон Полоцкий не принял принцип соборности и продолжал стоять за расширение властных полномочий царя, чем ещё больше расположил его к себе. В «Орле российском» Полоцкий особо отмечает, что Бог вручил царю власть повелевать «самодержавно», чтобы «внешние враги побеждати и внутренние укрощати». Без сильной власти, персонифицированной в образе самодержца, страна врагов не победит. Значит, подчинение духовной власти царю идёт не от личных амбиций правителей, а от их желания установить в обществе «тишину и покой». Но это подчинение должно строиться царём не на порабощении «священства», а на союзе с ним. Подобный союз обязан облекаться в форму закона. Поскольку обе ветви власти служат делу добра, то и «закон» у Симеона равен понятию «правды», которую государь должен хранить и «в образ» её совершать суд. Но одной сильной власти для этого мало, царь сам должен быть мудр и богобоязнен. Выходя на позиции самодержавного абсолютизма, Полоцкий первым в России стал сравнивать власть монарха с солнцем: «Ты ж, о солнце славна Руска рода»<sup>500</sup>. Такая формула (*Roi-Soleil*) в западноевропейской политической мысли с середины XVII в. прямо увязывалась с другой известной концепцией – «*L'etat c' est Moi*» (государство – это Я), провозглашённой Людовиком XIV.

Своё негативное отношение к соборному самодержавию как одному из ключевых положений «самобытничества» русского православного консерватизма, обязывающему царя «слушать

народ», Симеон объяснял тем, что народ подобен неразумным «овцам», а государь «пастырю». Ведь «Пастырь началны знаменуеть люди; стадо подданыхъ во образъ нам буди»<sup>501</sup>. Поэтому Симеон «глас народа» никогда не отождествляет с «гласом Бога». Желание властей подчиняться «гласу народа» для него равносильно подчинению пастуха его стаду, мысли которого далеки от правды и достойны «хуления»:

*Что найпаче от правды далеко бывает,  
гласу народа мудрый мужъ то причисляет.  
Яко что-либо народъ обыче хвалити,  
то конечно достойно есть хулимо бытии*<sup>502</sup>.

Неслучайно, что в концепцию самодержавного абсолютизма Симеон первым в России попытался внести принцип гражданского общества, которое он называл просто «гражданством», поскольку понятие «общество» тогда было родственно понятию «общины», то есть соборного, общенародного дела. Главным элементом «гражданства» Симеон считал подчинение закону всех людей независимо от их социально-политического положения: «...гражданство, в нём же всемъ прочимъ, имущим равенство, добродетelmi зовутся лучшая и наричутся злобы вся худшая». При этом, боясь закона «якъ царя», граждане обязаны «и царя, яко закона, страшатся». В качестве важнейшей социальной основы такого общества Симеон выделяет господство «среднего класса», также скопированное им из сочинений западных авторов, отрёкшихся от христианского осмысления государства, власти и общества. Поэтому «средний класс» и у Симеона выступает в качестве некой основы стабильности и процветания страны: «...где граждане мнози ни пребогати, ни зело убози»<sup>503</sup>.

Влияние католицизма на формирование идеологии русского самодержавного абсолютизма как антиправославного направления отечественного консерватизма прослеживается

<sup>499</sup> См.: *Полознев Д.Ф.* Московские патриархи // Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. VII. М., 1996. С. 494.

<sup>500</sup> Цит. по: *Жуков Д.А., Пушкарёв Л.Н.* Русские писатели XVII века. С. 239.

<sup>501</sup> ПЛДР. Вып. 12. С. 112.

<sup>502</sup> Там же. С. 65.

<sup>503</sup> Там же. С. 67.

не только в трудах Симеона Полоцкого. Те же идеи продвигал в России хорват Юрий Крижанич, сумевший сблизиться с видным «западником» боярином Борисом Морозовым ещё в самом начале царствования Алексея. Его сочинения попали в библиотеку русского последователя Симеона Полоцкого Сильвестра Медведева и даже были известны Фёдору II. Но после того как в 1689 г. духовные власти расправились с Медведевым, труды Крижанича были преданы забвению. Ученики Симеона неслучайно заинтересовались политическими воззрениями Крижанича. Глядя на Запад, они надеялись предложить России более совершенную модель организации власти и найти способ сближения славян в единое государство. Однако мечта о культурно-политическом единстве славян у Крижанича как католика носила «латинизированный» характер<sup>504</sup>.

В своих сочинениях, изданных под названием «Политика», Крижанич связывал защиту интересов России только с утверждением самодержавного абсолютизма, который он называл «самовладством». Сравнивая его с «боярским правлением» и «общевладством» (демократией), Крижанич умышленно лукавит, обращая внимание царя на то, что «все эллинские философы и все наши христианские святые отцы восхваляют и считают наилучшим из них самовладство». Вслед за Симеоном Полоцким он заслугу абсолютизма видит в соблюдении «всеобщей справедливости», позволяющей «лучше слышать» друг друга. Поэтому «лучше сохраняется покой и согласие в народе», крепче становится защита страны. Если этого нет, абсолютизм становится тиранией. При этом тема соборности и «симфонии» двух властей им вообще не поднимается и все отсылки на постановления Вселенских соборов обойдены молчанием.

По мнению Крижанича в основе абсолютизма лежат не человеческие, а Божественные законы, составляющие его главное преимущество. Ведь «самовладство подобно власти Божией. Ведь Бог – первый и последний самовладец всего света.

<sup>504</sup> См.: Гольдберг А.Л. Новое о Юрии Крижаниче // Вопросы истории. 1973. № 5. С. 196–197.

А всякий истинный король является в своём королевстве вторым после Бога самовладцем и Божьим наместником»<sup>505</sup>. В библейских текстах этот хорват видит теологическую основу разделения общества на три главных сословия: духовенство, дворянство и «простой народ»<sup>506</sup>. Таким образом, сама организация авторитарной власти, данная свыше, заставляет её в большей степени заботиться о нуждах простых людей, чего нельзя сказать о «боярском самовладстве» в Речи Посполитой. Там «сколько бояр – столько судей и палачей». Такая организация государственной власти ведёт к подрыву экономики и развалу общества, заставляя страдать рядовых граждан<sup>507</sup>.

Подобная политическая позиция, чётко выраженная Юрием Крижаничем, не позволяет отнести его к «славянофилам», как это делает американский историк Г. Кон, видимо, забывая, что они сами себя называли «самобытниками» и выступали против абсолютизации высшей светской власти. При всей любви к братским славянским народам, их в первую очередь занимали проблемы государственного устройства России. По этому поводу А.И. Кошелев писал: «...называть нас следовало не славянофилами, а в противоположность западникам... самобытниками»<sup>508</sup>. А вот отнести Крижанича к ранним «панславистам»<sup>509</sup>, точнее сказать, к их западному направлению, пожалуй, можно.

По мнению Крижанича, России удалось к 60-м гг. XVII в. построить «совершенное самовладство»<sup>510</sup>. И в этом хорват прав. Ведь, приехав в Москву, он не застал ни Земских соборов, ни сильной духовной власти. Развернувшаяся политическая модернизация лишала Россию её национальной государственности и заставляла тяготеть к новым заимствованиям с Запада. Это, по мнению Крижанича, спровоцировало

<sup>505</sup> Крижанич Ю. Политика. М.: Новый свет, 1997. С. 268.

<sup>506</sup> Там же. С. 275–276, 278.

<sup>507</sup> См.: Там же. С. 270–272.

<sup>508</sup> Русское общество 40–50-х годов XIX в. Ч. I. Записки А.И. Кошелева. М.: Изд-во МГУ, 1991. С. 92.

<sup>509</sup> См.: Kohn H. The idea of Nationalism. N.Y., 1946. P. 46.

<sup>510</sup> Крижанич Ю. Политика. С. 269.



у русских развитие ксеномании (противоположность ксенофобии). Ксеномания, или «доверие к чужеземцам», ведёт к тому, что «чужеземное красноречие, красота, ловкость, избалованность, любезность, роскошная жизнь и роскошные товары, словно некие сводники, лишают нас ума». Своей «льстивостью, грубостью и порочностью они превращают нас в дураков... и направляют, куда хотят»<sup>511</sup>. Кого он здесь имел в виду? Надо думать, он намекал на протестантов, сумевших проявить немного больше активности в деле освоения российского рынка.

Хорошо зная экспансионистские устремления протестантского Запада, Юрий Крижанич взял на себя миссию защитника славянства, сохранившего верность традиционным христианским конфессиям и не принявшего реформацию. Он считал, что Россия сможет противостоять Западу, если её самодержавный абсолютизм будет соблюдать ряд правил. Во-первых, поскольку соседние государства не заинтересованы в усилении России, надо перенимать от них только то «лучшее, что было где-либо и когда-либо узаконено». Во-вторых, чтобы заимствования носили полезный для народа характер, надо избавить власть от влияния на неё иноземцев и подчинить интересам «коренных уроженцев».

В противном случае Россия повторит судьбу Рима. Не тяга к роскоши погубила Рим, а желание правителей «увеличить свой народ» за счёт приглашённых иноземцев. С этой целью власти «давали гражданство разным народам... А что из этого вышло? Раздоры между ними и развал того государства. Ибо разные народы стали разных своих людей сажать на престол». Теперь Русское царство «принимает всякого желающего... Одни из них вершат наши важнейшие дела, другие – заключают с иными народами мирные договоры и торговые сделки и мало-помалу продают русское и царское богатство своим соотечественникам. Если Русское царство когда-либо погибнет, то оно примет гибель от этих перекрестов или от их потомков. Или, наверно, они сами завладеют нашим царством на позор

<sup>511</sup> Крижанич Ю. Политика. С. 194–195.

всему нашему народу... Внуки и правнуки перекрестов всегда имеют иные помыслы, чем коренные уроженцы»<sup>512</sup>.

На пороге петровских преобразований это предостережение Крижанича оказалось весьма уместным. Не найдя в достаточном количестве сторонников самодержавного абсолютизма внутри страны, Пётр I стал проводить политику «открытых дверей». Но царское правительство столкнулось с нежеланием прибывающих в Россию иностранцев признавать её самобытный путь развития. Иностранные советники царя считали справедливыми ценности только своего мира, надеясь повернуть вектор российских преобразований в свою сторону. Важную роль в деле разрушения принципа соборного самодержавия стала играть созданная в середине XVII в. подмосковная слобода Кукуй. Основную часть её населения составляли протестанты, боровшиеся с католиками за право решающего влияния на высшую светскую власть в России.

Занимая сторону католиков или протестантов, принявших к реализации идею абсолютизма, русские «западники» отказались идти путём постепенного реформирования государства и общества. Все «духовные накопления» России были объявлены ими «как бы не имеющими ценности. Отрицается почти всё, что было создано за семь столетий, протёкших со времён Владимира Святого... Притом цель этого отрицания – не эволюция, без которой, в конце концов, не мыслима нормальная работа общественного организма, но забвение, всеобщая замена. В глазах “новых учителей” русская культура – это “плохая” культура, строить её нужно заново, как бы на пустом месте»<sup>513</sup>.

В итоге «царство» и «священство» к концу XVII в. перестали быть «своими» для значительной части россиян вовсе не потому, что они встали на путь самодержавного абсолютизма, а потому, что перестали следовать принципам «охранительства» и начали внедрять несовершенную, пагубную идею,

<sup>512</sup> Крижанич Ю. Политика. С. 200–201, 413.

<sup>513</sup> Панченко А.М. Противостояние русской старины (веры) и новой культуры (интеллекта) // Из истории русской культуры. Т. III (XVII – начало XVIII века). М.: Языки русской культуры, 2000. С. 51.

идущую из духовно развращённой Европы, двно не слышащей и не понимающей язык Бога. Её «немость» под влиянием Ренессанса только усилилась. Государство, стремясь к материальному обогащению, уже не спешило ставить защиту религиозно-нравственных устоев в основу своего политического интереса. Уничтожалась главная функция христианской власти, ради которой она была создана, – помочь людям спасти свою душу. Этот идеологический раскол между сторонниками и противниками соборного самодержавия ещё больше возрос при Фёдоре II, когда он женился на полячке Агнешке Грушецкой. Политическая модернизация России стала носить прокатолический характер. В народе начали говорить о желании царя ввести «ляцкую веру», после чего он «будет так же вести себя, как Дмитрий Самозванец, женившись на Марине Мнишек»<sup>514</sup>.

Прокатолическому курсу царя противостояли «грекофилы» во главе с патриархом Иоакимом, ориентированные в своих действиях на соборные постановления 1666–1667 гг. В условиях начавшейся «латинизации» светской власти они стали рассматривать «священство» как опору православной государственности. Так как позицию патриарха поддерживала значительная часть общества, Фёдор, по совету Симеона Полоцкого, решил сломить политическое могущество духовной власти. Для этого царь постарался «учинить четырёх патриархов»<sup>515</sup>. На место Московского патриарха, который должен именоваться папой, готовили свергнутого Никона. Это давало возможность расколоть силы оппозиции и усилить власть царя.

Но православное сознание, отвергая поступательное движение истории, рассматривало ход развития государства и общества как неизбежную деградацию, открывающую путь Антихристу. Поэтому ощущение в народе скорой всеобщей гибели при Фёдоре II заметно обострилось. Не только «само-

<sup>514</sup> Соловьёв С.М. Соч. Кн. VII. М., 1991. С. 248.

<sup>515</sup> Цит. по: Полознев Д.Ф. Московские патриархи // Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. VII. С. 482. См. также: Соловьёв С.М. Соч. Кн. VII. С. 249.

бытники», но и «грекофилы» были уверены, что сын Сатаны придёт в мир от тех христиан, вера которых станет носить формальный характер. Он уничтожит последнее православное государство и навяжет ему свои правила жизни. Эта идея превращала предсказанную «перманентную катастрофу в норму жизненного ритма, сужающего горизонт исторической надежды» на лучшее<sup>516</sup>.

Дело в том, что «революционная суть» Антихриста и тех, кто осуществлял его волю, включала в себя «патологическое стремление» к замене одних символов другими, а в христианстве символ был сродни языку общения с Богом. Он «считался не просто игрой ума, а раскрытием тайного смысла предмета культа, обнаружением скрытых в нём истин»<sup>517</sup>. Внедрение новых элементов в общественно-политическую жизнь, её перестройка, означали потерю обрётённой истины, то есть «онемечение». Следовательно, слуги Антихриста узнавались через проявляемый ими бунт против утверждённых Церковью ценностей.

Воспользовавшись смертью Фёдора II, «самобытники» потребовали от властей восстановить «древнюю веру», что следовало понимать как желание общества остановить распространение «латинства». На этой почве с мая 1682 г. в Москве стали происходить народные волнения. Идеологи соборного самодержавия говорили, что если люди не встанут против латинизации, «тогда... Москву сгубят и веру православную искоренят»<sup>518</sup>. 15 мая стрельцы вошли в Кремль и учинили расправу над сторонниками абсолютизации царской власти. Иван V был провозглашён соцарём Петра I, Софья регентом, а реальная власть в стране перешла к боярскому совету во главе с князем И.А. Хованским, родня которого стояла за «старую веру» и связанные с ней принципы русского православного консерватизма, утверждённые в XVI в.

<sup>516</sup> Исупов К.Г. Русский Антихрист: сбывающаяся антиутопия // Антихрист: антология. М.: Высшая школа, 1995. С. 5.

<sup>517</sup> Карсавин Л.П. Символизм мышления и идея миропорядка в средние века // Карсавин Л.П. Монашество в средние века. М.: Высшая школа, 1992. С. 167.

<sup>518</sup> Цит. по: Соловьёв С.М. Соч. Кн. VII. С. 259.

Но через несколько месяцев «грекофилы» и приверженцы прокатолической модернизации казнили нового идеолога старообрядчества Никиту Добрынина, затем убили князя Хованского. Стрельцы сочли за лучшее принести повинную правительству, в котором реальная власть теперь перешла к царевне Софье. Хотя попытка «самобытников» вернуть к жизни национальный дух русского православного консерватизма окончилась провалом, им удалось на время возродить институт соборности. По мнению Л. В. Черепнина, под напором народных масс был собран собор «государевых ратных и земских дел» 1681–1682 гг., с которым связано рассмотрение так называемого «Писцового наказа» 1681 г., и принято «Соборное деяние» о полной отмене местничества. Открылись «избирательные» Земские соборы, заседавшие в апреле и мае 1682 г., и, наконец, Земский собор, заключивший «Вечный мир» с Речью Посполитой в 1683–1684 гг.<sup>519</sup> Это возвращение к соборности было продиктовано слабостью высшей светской власти, потерявшей опору в обществе и теперь готовой пойти на временные уступки «самобытникам» и отстаиваемой ими национальной управленческой модели.

При Софье светская власть ещё раз попыталась подчинить себе «священство» и «дать полную свободу вероисповедания, допустив уже в страну иезуитов»<sup>520</sup>, но получила со стороны Церкви серьёзный отпор. В итоге в 1689 г. Софья была низложена. Последний раз в истории России духовная власть смогла поставить себя выше «царства», но это «священство» в основе своей было уже «грекофильским» и не собиралось идти на перекор соборным установлениям 1666–1667 гг. В 1690 г. собрался церковный собор против «латинства». Собор осудил Симеона Полоцкого и запретил целый ряд его сочинений и сочинений других украинских и белорусских авторов, направленных

на развитие идеологии абсолютизма<sup>521</sup>. Новый патриарх Адриан учил молодых царей, что «священство» стоит выше «царства», и пользовался для этого теми же доводами, к которым прибегал Никон. Пока был жив Иван V и клан Милославских, стоящий за ним, был в силе, в силе оставались и «грекофилы».



Смерть Ивана V в 1696 г. сделала Петра I единственным главой государства и открыла путь для новой «волны» политических реформ, покончивших с «грекофильским» и «самобытническим» направлениями русского консерватизма. Вместе с ними потерпел крах и прокатолический консерватизм. Идеологической основой перестройки государственной и общественной жизни стал консервативный протестантизм. Сделанный Петром I выбор в пользу самодержавного абсолютизма был логическим следствием той идеологической борьбы, которая особенно активно велась в России с середины XVII в. Пока боролись между собой «самобытники», «грекофилы» и сторонники католической ориентации, выступавшие в пользу самодержавного абсолютизма, протестанты оставались в тени, так как на тот момент они не были связаны с действующими лидерами светской и духовной власти.

Только после того, как во главе России оказался Пётр I, сблизившийся с консервативно настроенными протестантами, открылись условия для полной модернизации России во всех направлениях социально-политической жизни. Так, если «грекофилы» оставляли для России православный уклад организации Церкви, а идеологи «латинской» ереси старались вписать в идею самодержавного абсолютизма часть национальных славянских традиций, подражая Ю. Крижаничу, то сторонники реформации отвергали всё, что связывало Россию с православной, католической и национальной организацией власти

<sup>519</sup> См.: Черепнин Л. В. Земские соборы Русского государства в XVI–XVII вв. М.: Наука, 1978. С. 346–370.

<sup>520</sup> Невилль де ла. Любопытные и новые известия о Московии // Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев. С. 517.

<sup>521</sup> См.: Доброклонский А. П. Руководство по истории Русской Церкви. Вып. 3 (Патриарший период 1589–1700). М.: Унив. тип., 1889. С. 167.

и общества. Используя молодого Петра для продвижения своих интересов на Восток, протестанты заставили Россию изменить вектор политического движения.

Идеологическая обработка Петра I началась с его раннего детства, когда Алексей Михайлович незадолго до своей смерти отдал малолетнего сына на попечение шотландцу-кальвинисту Мезениусу, который, как было уже сказано, в 1672 г. был отправлен к папе с предложением заключить унию. В последствии Мезениус подружился с дедом «Петра со стороны матери»<sup>522</sup> и укрепил свой авторитет. В немецкой слободе Кукуй доверчивый к новациям Пётр I, «который не отличался никакими достоинствами, кроме жестокости»<sup>523</sup>, в начале 90-х гг. XVII в. плотно сблизился с опытными представителями Запада. Судя по воспоминаниям голландца Корнилия де Бруина, московские царя ещё с 1649 г. «завели обычай посещать знатнейших из своих друзей... в Немецкой слободе»<sup>524</sup>. Согласно исследованиям П.Н. Милюкова, «господствующим вероисповеданием в слободе давно уже было лютеранское»<sup>525</sup>. Об этом же говорит и Бернгард Таннер, отмечая, что в слободе много проживало лютеран и кальвинистов и «меньше всего католиков»<sup>526</sup>. Влияние на царя лютеран «было столь велико, что позволительно даже говорить о воспитании Петра в духе “протестантской культуры”»<sup>527</sup>.

Следствием идеологического успеха «кукуйских немцев» стала ознакомительная поездка царя в 1697–1698 гг. по странам протестантского мира, где его неустойчивая психика подверглась дополнительной обработке. Особое место здесь, безусловно, принадлежит Голландии, в которой борьба с традиционными для христианства устоями зашла особен-

но далеко по сравнению с лютеранством и англиканством. Утвердившийся в этой стране кальвинизм был тесно связан с воззрениями антитринитариев, ставших вместе с установками иудаизма важной идейной основой «Нового учения» «полужидовствующих», с которыми вёл непримиримую борьбу Иван Грозный. Пётр мог усвоить выгодные для него положения этой конфессии, особенно теологическое учение ранней Реформации об «абсолютном предопределении» и оправдании человека верой, а не «добрыми делами». Действительно, дальнейшее отношение государя к требованиям православной церкви и его «нравственное оскудение», сочетавшееся с «мелочной» опекой, в полной мере раскрывшееся уже в Европе, стали тому лучшим доказательством. В Россию Пётр вернулся врагом православных и католических правил, даже не потрудившись понять их смысл.

Но ещё до поездки на Запад Пётр, «подогреваемый» немцами, решил подчинить «священство» высшей светской власти. Для реализации намеченной цели он приступил к уничтожению символов православной государственности, которые напоминали о «симфонии двух властей» и подчёркивали независимое положение Церкви, занимаемое ею согласно решениям Пятого Вселенского собора и положениям «Стоглава». В 1696 г. было отменено ежегодное «шествие на осляти», учреждённое Иваном Грозным и символизирующее «смирение царя земного пред Царём небесным». Этот обряд был назван «комедией» и «игрой папешской», унижающей «честь государя»<sup>528</sup>. Внедрённое в Петра I желание идти вопреки «божескому» устройству власти резко усилило протестные движения в народе и заставило ужесточить полицейские меры управления. Для этого был создан Преображенский приказ, получивший с 1697 г. широкие права в области политического сыска. Главный объект его внимания составили все несогласные с разрушением православно-славянской цивилизационной модели. Набивавший силу массовый террор создал условия для поворота России

<sup>522</sup> *Невилль де ла*. Любопытные и новые известия о Московии // Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев. С. 477.

<sup>523</sup> Там же. С. 516.

<sup>524</sup> *Бруин К. де*. Путешествия в Московию // Россия XVIII в. глазами иностранцев. Л.: Лениздат, 1989. С. 51.

<sup>525</sup> *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры: в 3 т. Т. 3. М.: Прогресс: Культура, 1995. С. 107.

<sup>526</sup> *Таннер Бернгард Леопольд Франциск*. Посольство польско-литовское в Московию в 1678 году // Иностранцы о древней Москве. С. 398.

<sup>527</sup> *Смолитч И.К.* История русской церкви. 1700–1917: в 2 ч. Ч. I. М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1996. С. 70.

<sup>528</sup> *Полознев Д.Ф.* Московские патриархи // Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. VII. С. 480, 497.

в сторону новой социально-политической системы, положив конец эндогенно-экзогенному этапу развития страны. Курс был взят на строительство экзогенно-эндогенной модели с характерными для неё нормативно-регулятивной (Приложение. Схема № 3) и институционально-управленческой (Приложение. Схема № 4) сферами.



**ПЁТР I ВЕЛИКИЙ**  
1672–1725

(с портрета царя, написанного в 1697 г.)

То, как Пётр тяготился православием и готов был принять любое западное учение, ограничивающее строгость духовно-нравственных норм, хорошо видно из его «вакхических» походов, всплеск которых начался только после кончины набожной Натальи Кирилловны в 1694 г. Вскоре царь учредил

«всешутейший и всепьянейший собор», поклоняющийся двум новым богам: античному Бахусу и новоязыческому «Ивашке Хмельницкому». «Так возникла коллегия пьянства», пишет В. О. Ключевский, в которой государь имел сан протодьякона. Устав этой «коллегии» составит лично Пётр. В нём «до мельчайших подробностей» будет расписан весь церемониал и «порядок пьянодействия» с привлечением «матери-архиерейши и игуменьи»<sup>529</sup>.

Причиной создания данного «собора» было желание Петра «сократить влияние в древнерусском духе Церкви и её представителей на гражданско-общественную жизнь народа с тем, чтобы беспрепятственно положить в основание государственного строя иные, иноземные начала... в отношении Церкви и государства»<sup>530</sup>. Поэтому вскоре «собор» «перешёл к богохульным издёвкам над... русским духовенством»<sup>531</sup>. Это значило, что идеологическая война была объявлена царём не только соборному самодержавию, но и всей системе русского православного консерватизма с его соборной организацией светской и духовной власти, мешающей установлению абсолютизма в протестантском духе.

«Железный занавес» был поднят, и Россия вошла в экзогенно-эндогенную цивилизационную модель, раскалывающую власть и общество на два враждебных лагеря, где только подавление одного из них могло быть залогом сохранения другого. Поскольку все ресурсы и методы управления находились в руках у сторонников протестантского консерватизма, подавлению подлежал в первую очередь лагерь «самобытников». Это противостояние даст о себе знать и в XIX в., когда «славянофилы» подвергнутся прессингу со стороны «охранителей» в большей степени, чем «западники».

Подобный политический выпад Петра I привёл к конфликту с патриархом. Окончательный разрыв их произошёл в 1698 г., когда Адриан заступился за приговорённых к казни стрельцов.

<sup>529</sup> Ключевский В. О. Соч.: в 9 т. Т. 4. Курс русской истории. М.: Мысль, 1989. С. 37.

<sup>530</sup> Сворцов Г. А. Патриарх Адриан, его жизнь и труды в связи с состоянием Русской Церкви в последнее десятилетие XVII в. Казань: Центр. тип., 1913. С. 39.

<sup>531</sup> Смолич И. К. История русской церкви. 1700–1917. Ч. I. С. 70.

Этим был предан забвению важный символ «симфонии двух властей» – право главы Церкви «печаловаться» за осуждённых перед монархом<sup>552</sup>. Следует отметить, что «печалования» в России стали традиционной формой влияния духовной власти на государя. Это были ходатайства за опальных лиц в виде поручительных записок, известных ещё со времён Ивана III<sup>553</sup>. Но если в 1565 г., учреждая опричнину, Иван Грозный временно отменил практику «печалования» с согласия Освящённого собора, считавшего это вынужденной мерой, направленной на сохранение «самобытного» выражения православной государственности и её истинной Церкви, то Пётр такой поддержки от духовных властей не имел.

Поскольку институт Земских соборов фактически прекратил своё существование, царь решил расправиться с Боярской думой, оставшейся последним национальным звеном в управлении страной, способным хоть как-то ограничить власть самодержца и повлиять на вектор политической модернизации в пользу православия. Повод для этого был создан ещё в 1689 г. Дело в том, что подавляющая часть думских бояр отказалась перейти на сторону Петра I и сохранила верность царевне Софье. Из 45 бояр, которые осенью 1689 г. находились в Москве, к Петру явилось лишь 13. «Примечательно, что в числе нетчиков оказались самые влиятельные бояре, признанные руководители Боярской думы. ...Приверженцы Петра, напротив, составляют ярко выраженное меньшинство – как по численности, так и по влиянию»<sup>554</sup>. Следовательно, сохраняя Боярскую думу в качестве важнейшего политического института, без «приговора» которого решения царя теряли юридическую силу, Пётр лишил себя оперативного простора в проведении задуманной им модернизации страны, угодной протестантам Европы.

<sup>552</sup> Сворцов Г.А. Патриарх Адриан, его жизнь и труды в связи с состоянием Русской Церкви в последнее десятилетие XVII в. С. 55.

<sup>553</sup> Кулакова И.П. Взаимоотношения государства и сословий в России второй половины XVI – начала XVII века (терминологические заметки) // Мировосприятие и самосознание русского общества (XI–XX вв.). С. 63.

<sup>554</sup> Лавров А.С. Боярская дума и переворот 1689 г. // Сословия и государственная власть в России, XV – середина XIX вв.: Междунар. конф. – Чтения памяти акад. Л.В. Черепнина. Ч. 1. М., 1994. С. 275.

Реформирование, начатое Петром I, сразу вызвало протест «самобытников», их поддержали «грекофилы», а затем сторонники прокатолической ориентации. В 1696 г. игумен Авраамий представил Петру свои тетради, в которых упрекал его за нарушение принципов соборности, построенных на союзе царя и народа. В вину Петру был поставлен плохой выбор судей и правителей, которые «губят государство нагло». Игумен обличал царя за то, что он стал «безмерно упрям», «не слушает совету... доброго», и критиковал безнравственность нововведений, уводящих граждан от спасения своих душ<sup>555</sup>. По делу Авраамия оказались арестованы все его знакомые, включая Ивана Тихоновича Посошкова.

В 1698 г. стрельцы попытались, используя только вооружённый демарш без стрельбы, мирно вернуть на престол царевну Софью, а «бояр, иноземцев и солдат побить», остановив «все-совершенное благочестию ниспровержение»<sup>556</sup>. Но их ставка под Новым Иерусалимом была разгромлена верными Петру войсками. Вместе со стрельцами расправе подверглись «грекофильствующие» вожди духовной власти, стоявшие за спиной стрельцов. Эта расправа поставила в оппозицию к царю значительную часть казачества, по-прежнему тяготеющего к «старообрядческому» и «грекофильскому» направлениям русского консерватизма. От имени донского казачества царскому чиновнику было заявлено: «Дай только нам сроку, перерубим мы и самих вас, как вы стрельцов перерубили. ...А боярам мы не будем служить и царством им не владеть»<sup>557</sup>.

Именно тогда в кругах сторонников православной государственности утвердилось учение о Петре I как об Антихристе: «Он не государь, а антихрист... он и стрельцов переказнил за то, что они его еретичество знали, стрельцы прямые христиане были, не бусурмане; вот солдаты – так те все бусурмане»<sup>558</sup>.

<sup>555</sup> См.: Бакланова Н.А. Тетради старца Авраамия // Исторический архив. Т. VI. М.; Л.: АН СССР, 1951. С. 151–155.

<sup>556</sup> Челобитная московских стрельцов Петру I // Восстание московских стрельцов – 1698 год. Материалы следственного дела: сб. док. М.: Наука, 1980. С. 40.

<sup>557</sup> Цит. по: Соловьёв С.М. Соч. Кн. VII. С. 553.

<sup>558</sup> Цит. по: Ключевский В.О. Соч.: в 9 т. Т. 4. С. 214.

Эта особенность противопоставляет Петра Великого Ивану Грозному. Если первый русский царь остался в памяти людей как «народный царь» и борец за истинную веру, то первый русский император такой чести не удостоился. С одной стороны, он тоже несёт в себе положительный образ государственного деятеля. С другой стороны, народная память видела в нём барина, которому простые люди нужны только для работы и сбора налогов. Да и сам Пётр уже «не царскова поколения, а немецкова». А «немцы лукавы, лик под лик подводят». Поэтому он и на Москве «всё стал творить по-жидовски»<sup>539</sup>.

Вскоре после стрелецкого бунта переписчик Григорий Талицкий составил и распространил две «тетради» о пришествии Антихриста в лице Петра I. По своему содержанию они были близки политической идеологии «беспоповцев», но получили поддержку Тамбовского епископа Игнатия, представлявшего лагерь «грекофилов»<sup>540</sup>. Талицкий призывал народ не повиноваться Петру и не выполнять царских указов, исповедуя «немоление за государя». Считая, что с реформами Петра I благочестие Москвы как третьего Рима окончательно погибло, он стал именовать столицу «блудницей Вавилонской», а её жителей вавилонянами, слугами Антихриста. Позиция Талицкого ещё больше сблизила оппозиционеров из самых разных социальных слоёв, не желавших принимать протестантских новаций. Таким образом, у нас нет оснований «видеть в генезисе старообрядчества первичность иррациональных, психологических факторов, личной вражды к Никону», которая затем перетекла на Петра. Дело в их оценке того бунта, который стали производить патриарх и царь, вместо того чтобы заниматься «хранительством» истинного православия и «самобытной» государственности. «Самобытникам» XVII в. стало ясно, что успех революционных преобразований этих людей вывел Россию на «финишную прямую» её существования, а вместе с ней и весь мир. Поэтому по сей день «эсхатологические ожидания

<sup>539</sup> Пётр Великий: Предания. Легенды. Анекдоты. Сказки. Песни. СПб.: Азбука-классика, 2009. С. 148, 149.

<sup>540</sup> См.: Смолч И.К. История русской церкви. 1700–1917. Ч. I. С. 74.

являются для старообрядчества в целом и для беспоповства в особенности гораздо более актуальными, близкими к современности, чем для мировоззрения представителей новообрядной церкви»<sup>541</sup>.

Исследуя политическую ситуацию, сложившуюся в России к концу 1698 г., можно считать, что главной причиной поражения Петра I под Нарвой в 1700 г. стал отказ русских войск служить политическим интересам царя. В отличие от шведов, которые, проиграв войну России в 1656–1658 гг., а затем потерпев ряд поражений от Бранденбурга и Дании, больше не воевали, русская армия имела богатый боевой опыт и хорошее вооружение. Однако, за исключением гвардейцев, основу русской армии составляли сторонники русского православного консерватизма. Это стрельцы, казаки и дворяне, связанные с «грекофилами» и старообрядцами. Не случайно после Нарвы Пётр запретил пополнять войска обученным стрелецким резервом и стал записывать в солдаты всех «охочих людей», не смущаясь тем, что они не знали ратного дела и по неопытности несли огромные потери. Царю нужна была армия, способная защитить протестантский путь модернизации, а не бороться с ней<sup>542</sup>.

Согласно выводам В.О.Ключевского, вместе с Петром I к нам пришло «иноземное иго». Оно позволило «господство иноземцев смешивать с преобразовательным движением; национальное правительство отождествлять с реакцией»<sup>543</sup>. «Иноземное иго» стало главным приобретением России в ходе начавшегося утверждения *абсолютизма* в духе идеологии протестантизма. Новая модель не дошла до народа, осталась им не понята и не вписалась в его православно-славянскую ментальность. Этим была создана цивилизационно-культурная пропасть между властью и обществом. Конфликт между ними

<sup>541</sup> Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: религиозно-философские основы и социальная позиция. М.: Изд-во РАГС, 2002. С. 245.

<sup>542</sup> Подробнее см.: Асонов Н.В. Древнерусский «эсхатологический патриотизм» и военная неудача под Нарвой // Старообрядчество: история, культура, современность. 1999. № 7. С. 24–29.

<sup>543</sup> Ключевский В.О. Соч.: в 9 т. Т. 4. С. 280.

приобрёл антагонистический характер и расколол страну на два непримиримых лагеря, создав условия для роста протестных настроений, закончившихся уничтожением империи, лишившей Россию права на свой путь развития.

Дело в том, что, начав свои новации, Пётр не учёл характерной для всех политических процессов рабочей схемы, согласно которой, чья система организации власти – тот и учитель, кто копирует эту систему, не зная как она работает, – обречён всегда находиться в роли отстающего. В политической теории это относится к странам «догоняющей модернизации», вынужденным постоянно корректировать свои действия с требованиями своих учителей. Такая корректировка развивает технологию зависимого развития. Она даёт право странам «спонтанной модернизации» из другого цивилизационного поля прямо или косвенно влиять на власть зависимой от них страны и использовать её в своих интересах. Этот урок важно помнить всем, кто стремится модернизировать Россию с оглядкой на Запад и подавлять национальный консерватизм в пользу других идеологий. Вспомним предостережение Владимира Святого, которым он завершает свой «Устав»: «Кто преступит сии правила, яко же есмы управили по святых отецъ правилом и пьрвых царев управлению... да будутъ прокляти в сии век и в будущи семию зборов святых отецъ вселеньскихъ»<sup>544</sup>.



<sup>544</sup> Устав святого князя Володимира, крестившаго Русьскую землю, о церковных судах // Российское законодательство X–XX веков. Т. 1. С. 147–148.



## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Эта книга не претендует на широкий охват всех проблем, связанных с генезисом, развитием и дискредитацией русского консерватизма в указанный исторический период. Её основная задача сводилась к выявлению главных этапов и направлений этого идеологического течения, оказавших заметное или решающее влияние на ход развития и деградации нашей страны и её ценностно-целевых установок. Именно они способствовали появлению у нас весьма узкого спектра идей классического консерватизма, давших в конце XX в. значительно более пёструю палитру идеологических предпочтений как альтернативы новому либерализму, утвердившемуся при Б.Н. Ельцине и потом быстро поменявшему свою «окраску» в пользу консерватизма без всякой смены содержания. Поэтому важное место в данном исследовании было уделено внешним факторам как движущей силе, способной оказать определяющее влияние на власть или оппозицию Руси-России, рассматриваемую соседними цивилизациями только как объект собственных интересов.

Теперь, обобщая всё вышесказанное, стоит остановиться на перечислении основных направлений раннего русского консерватизма, охватывающего два главных цивилизационных этапа в истории России. Время выбора новой веры, выпавшее на вторую половину 80-х гг. X в., стало своеобразным барьером, разделившим два цивилизационных пути развития восточных славян. Первый путь в границах Европы к тому времени уже был обречён на постепенное отмирание и переход в иную социально-политическую плоскость, выбор которой мог оказать



серьёзное влияние на сохранение или гибель некоторых значимых основ предыдущего эндогенного этапа. Его важнейшей отличительной особенностью было господство прямого типа демократии, прекрасно описанного в повести Н.В. Гоголя «Тарас Бульба». Такой тип управления отрицал наследственную форму высшей власти и признавал только систему прямых и открытых выборов.

Подобная особенность, идущая из глубины веков, не позволяла создавать прочную административную верхушку управления как среди своих, так и среди приглашаемых князей, к которым относились Рюриковичи. Аналогичная система избрания вполне могла действовать и в отношении духовной власти, которую представляли жрецы и волхвы. Каждый из них должен был доказать своё право на временное лидерство. Это относилось не только к территориальным общинам, где «большую роль играло общественное самоуправление», но и к патриархальным кровнородственным общинам, где на низовом уровне присутствовала «резкая иерархия с подчинением младших членов рода старшим»<sup>545</sup>. Эта верность старинным соборно-вечевым традициям дожила до X в. и закрепилась в менталитете восточных славян, став яркой особенностью их консервативного сознания, сказавшись при выборе веры.

Широкое включение Руси в международные отношения подвело её политическую элиту к пересмотру прежних и выбору новых цивилизационных установок в пользу сильного внешнего ориентира, у которого традиция организации государства, власти и общества не просто уходила в прошлое, а имела там соединение с истинным Богом и сохранила на себе Его благодать. По этой причине иудаизм был сразу отвергнут, но три других конфессии нашли своих последователей среди представителей высшей и местной власти, дав начало трём наиболее ранним направлениям русского консерватизма: исламскому, католическому и православному. Самым слабым и наименее востребованным в общественных кругах оказалось первое направление, прекратившее своё существование где-то к середине XI в.

<sup>545</sup> Кузьмин А.Г. Начало Руси. Тайны рождения русского народа. М.: Вече, 2003. С. 356.

Второе держалось дольше. Оно было поддержано великокняжеской властью и спровоцировало с подачи Ярослава Мудрого длительную междоусобную войну внутри клана Рюриковичей, серьёзно ослабив позиции сторонников православной ориентации. Окончательно их идеология смогла утвердиться только при Владимире Мономахе и почти полностью подавить «латинство».

Начало «малого ледникового периода», почти совпавшее с нашествием монголо-татар, привело к расколу русского православного консерватизма на оборонительно-согласительный лагерь и оборонительно-мобилизационный, явно тяготевший к сближению с католическим миром. Его потенциальным союзником стало прокатолическое направление консерватизма, снова заявившее о себе в ряде северных и западных земель Руси. Москва, следуя курсом Александра Невского, встала на сторону оборонительно-согласительного лагеря. Отдав приоритет духовной власти и «царю ордынскому», она поддержала доктрину православного Возрождения, возникшего на Афоне в последней трети XIII в. и получившего известность под именем исихазма. Приблизительно с середины XIV в. эта доктрина дала начало ещё одному, но сугубо демократическому направлению русского православного консерватизма – стригольничеству, установившему на короткий срок связь с идеологами зарождающегося гусизма.

К моменту решительного разгрома стригольников, выпавшего на конец 20-х гг. XV в., Москва в целях защиты православия от возросшей внешней угрозы и сохраняющегося удельного дробления стала всё больше склоняться на сторону оборонительно-мобилизационного лагеря, всё ошутимее поддерживая «стяжателей». Их религиозно-политические установки совместили в себе идеи этого лагеря с теми положениями доктрины исихазма, которые вступили в противоречие с воззрениями раннего «келейного» исихазма, сблизившегося с оборонительно-согласительным лагерем. На почве такого сближения родилось «нестяжание», ставшее со второй половины XV столетия главным оппонентом «стяжателей» и вторым по значимости направлением русского православного консерватизма, имевшего серьёзные шансы

выйти на лидирующие позиции и завершить дело построения «оцерковлённого» государства в Русской земле.

Подрыв авторитета «нестяжателей» был связан с появлением ереси «жидовствующих», занесённой к нам через Литву из Европы и сформировавшей проиудейское крыло русского консерватизма. Принцип прощения «врагов веры Христовой» серьёзно подорвал популярность «нестяжателей» во властных кругах, и к началу XVI в. «стяжатели» стали главной общественно-политической силой России. Их позиции сильно усилились после подавления «Нового учения», снова пришедшего к нам с Запада и поддержанного так называемыми «полужидовствующими». Они сумели соединить в одной идеологической оболочке некоторые положения иудаизма и протестантизма, направив их остриё против православия. В то время как Иван Грозный совместно со «стяжателями» вступил в непримиримую борьбу с этим направлением русского консерватизма, «нестяжатели» снова заняли позицию «терпимости» к «развратникам веры», что окончательно подорвало к ним со стороны правительства всякое доверие.

Таким образом, в начале последней трети XVI в. идеология «стяжателей» сделалась единственным направлением русского православного консерватизма. К тому времени все страны, входившие в славяно-православную цивилизацию, лишились своей независимости. В отличие от них Московское царство благодаря деятельности «стяжателей» не только выстояло, но и стало самым большим государством христианского мира. Это позволило с опорой на «стяжательские» представления о власти и обществе завершить строительство своего национально ориентированного типа православного государства, получившего одобрение со стороны «славянофилов» и их последователей в XIX и в XX столетиях.

Пресечение московского дома Рюриковичей и возведение на трон Бориса Годунова открыло на уровне высшей власти дорогу «сторонним веяниям», идущим из Европы. Смута, потрясшая всю Россию в начале XVII в., расколола «стяжателей» на «западников» и «самобытников». Особенно серьёзно этот

раскол дал о себе знать в эпоху правления Алексея Михайловича, продолжив расти при его наследниках. Во второй половине названного столетия в среде «западников» сложились три лагеря русских консерваторов. Их представляли «грекофилы», «латинумудрствующие» и «пропротестантские» группировки, борющиеся между собой за власть. Всех их объединяло враждебное отношение к «самобытникам», которые после церковной реформы патриарха Никона, получившей одобрение Поместного собора 1654 г., были несправедливо объявлены «раскольниками». Постепенно они разделились на «поповцев», строго придерживающихся тех правил, что были приняты лидерами «стяжателей» в XVI в., и «беспоповцев», сохранивших верность только соборным принципам управления, вычеркнув из своего обихода «премудрую двоицу», осквернённую патриархом и царём.

Приход к единоличной власти Петра I в 1696 г. быстро сделал ценностно-целевые установки «пропротестантских» кругов единственной идеологической доктриной власти и модернизированного русского православного консерватизма, взятого в XIX в. под защиту лагерем «охранителей». Расправа со стрельцами, состоявшаяся осенью 1698 г., лишила «самобытников» надёжной вооружённой поддержки, одновременно нанеся первый серьёзный удар по «симфонии» двух властей. Это привело их к быстрому свёртыванию и открыло широкую дорогу для движения России в сторону экзогенно-эндогенного варианта её социально-политического устройства. Его последующее внедрение в структуру страны создавало благоприятные условия для полного подавления в России всех основ славяно-православной цивилизации в пользу экзогенного типа, отрицающего всё, что было создано страной в предыдущие исторические периоды, и видящего в этом её цивилизационный тупик. Впервые экзогенный тип утвердился у нас в ходе Февральской революции 1917 г. и полностью возродился после расстрела Дома Советов 4 октября 1993 г.





## БИБЛИОГРАФИЯ

- Абд аль-Кадир А.* Ан-Низам ас-сиясий филь-ислям. Б.м., б.г.  
*Александр (Круглов), священник.* Последняя война. М.: Просветитель, 2005.
- Алексей (Николин), священник.* Церковь и государство. М.: Сретен. монастырь, 1997. 430 с.
- Аль-Бахнасави Салим.* Демократия и народный суверенитет в Исламе // Современная мысль. 2004. № 7–8 (77).
- Аль-Маварди.* Аль-Ахкам ас-султанийава-л-вилаят ад-динийа. Каир: б.и., 1973. 310 с.
- Ал-Марвази.* Природа животных // Древняя Русь в свете зарубежных источников. Т. 3. Восточные источники. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2009. С. 59–61.
- Андреев И.Л.* Алексей Михайлович. М.: Молодая гвардия, 2003. 640 с.
- Антоний, патриарх.* Грамота к псковичам // Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. III. М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1995. С. 96–98, 485–486.
- Апостол Павел.* Второе послание к Тимофею // Новый Завет.
- Асонов Н.В.* Успешная контрреволюция 1917 года // Власть. 2017. № 10. С. 170–174.
- Асонов Н.В., Талина Г.В.* Генезис российских представлений о власти // Власть. 2016. № 8. С. 103–111.
- Багдасарян В.Э.* «Второй Рим против Третьего Рима»: исторический генезис конфликта Константинопольского патриархата и Русской Православной Церкви // Вестн. Моск. гос. ун-та. Серия: История и политические науки. 2019. № 3. С. 17–31.

- Багдасарян В.Э., Сильвестр (Лукашенко), архимандрит.* Стратегия Александра Невского и цивилизационные трансформации XIII века. М.: Отчий дом, 2022. 272 с.
- Бакланова Н.А.* Тетради старца Авраамия // Исторический архив. Т. VI. М.; Л.: АН СССР, 1951. С. 131–155.
- Балалыкин Д.А.* Украинская составляющая русского раскола // Россия и Украина: вместе или врозь. М.: МГУС, 2006. С. 21–38.
- Барсуков Н.А.* Соловецкое восстание (1668–1676 гг.). Петрозаводск: Госиздат КФССР, 1954. 68 с.
- Белокуров С.А.* Из духовной жизни московского общества XVII в. М.: Имп. О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1902. 306 с.
- Бертельс Е.Э.* Суфизм и суфийская литература. М.: Изд-во восточной литературы, 1965. 524 с.
- Богданов А.П.* Русские патриархи (1589–1700): в 2 т. Т. 1, 2. М.: ТЕРРА; Республика, 1999. Т. 1. 496 с. Т. 2. 416 с.
- Богданов А.П.* Старообрядцы // Старообрядчество: история, традиции, современность. 1994. № 1. С. 5–22.
- Бруин К. де.* Путешествия в Московию // Россия XVIII в. глазами иностранцев. Л.: Лениздат, 1989. С. 17–188.
- Буганов В.И., Богданов А.П.* Бунтари и правдоискатели в Русской православной церкви. М.: Политиздат, 1991. 526 с.
- Булгаков С.Н.* Мистика и этика православия // Жизнь и житие Сергия Радонежского. М.: Советская Россия, 1991. С. 287–300.
- Буссов Конрад.* Московская хроника: 1584–1613. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. 400 с.
- Вальденберг В.* Древнерусские учения о пределах царской власти: очерки русской политической литературы от Владимира святого до конца 17 в. Петроград: Тип. А. Бенке, 1916. 463 с.
- Васильев А.А.* История Византийской империи (от начала Крестовых походов до падения Константинополя). СПб.: Алетейя, 1998. 592 с.
- Введение к «Соборному Уложению» о крестьянском выходе // Материалы по истории СССР для семинарских и практических занятий. Вып. 2. Русская феодальная деревня XI–XVI вв. / под ред. А.Д. Горского. М.: Высшая школа, 1987. С. 287–288.

Введение к тексту Соборного Уложения // Российское законодательство X–XX веков: в 9 т. Т. 3. М.: Юридическая литература, 1985. С. 76–82.

*Вернадский Г.В.* Московское царство. Ч. 1. Тверь: ЛЕАН; М.: Аграф, 1997. 512 с.

*Владимирский-Буданов М.Ф.* Обзор истории русского права. Петроград; Киев: Изд-во Н.Я. Оглоблина, 1915. 699 с.

*Владислав (Цыпин), протоиерей.* Курс церковного права. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002. 704 с.

*Вовина В.Г.* Земский приговор 30 июня 1611 г. и законодательство первых лет царствования Михаила Фёдоровича // Сословия и государственная власть в России, XV – середина XIX вв.: Междунар. конф. – Чтения памяти акад. Л.В. Черепнина. Ч. 1. М., 1994. С. 62–69.

Восстание московских стрельцов – 1698 год. Материалы следственного дела: сб. док. / сост. А.Н. Казакевич. М.: Наука, 1980. 326 с.

*Гайдар Е.Т.* Долгое время. Россия в мире: очерки экономической истории. М.: Дело, 2005. 656 с.

*Галимов Т.Р.* Место киевского митрополита в церковно-ордынских отношениях. 1237–1281 гг. Казань: КГАСУ, 2017. 230 с.

*Галкин А.А.* Консерватизм в прошлом и настоящем: монография, история, политология, философия, империализм / А.А. Галкин, П.Ю. Рахшмир. М.: Книга по Требованию, 2012. 194 с.

Георгия, митрополита Киевского, стяжанье с латиною, вин числом 70 // Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. II. М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1995. С. 557–560.

*Гольдберг А.Л.* Новое о Юрии Крижаниче // Вопросы истории. 1973. № 5. С. 196–197.

*Горсей Джером.* Путешествие сэра Джерома Горсея // Иностранцы о древней Москве: Москва XV–XVII веков: сб. / сост. М.М. Сухман. М.: Столица, 1991. С. 97–131.

*Горский А.А.* Древнерусская дружина. М.: «Прометей» МГПИ им. В.И. Ленина, 1989. 120 с.

Грамота воеводы князя Пожарского с товарищами и всех ратных людей из Ярославля. Апрель 1612 г. // Галахов А. Историческая хрестоматия церковнославянского и русского языка. Т. 1. М.: Унив. тип., 1848. С. 394.

Грамота царя Василия Шуйского в Верхотурье к воеводам о приходе восставших под Москву и о поражении их 2 декабря 1606 г. // Материалы по истории СССР. Вып. 3. Народные движения XVII века / под ред. А.Д. Горского. М.: Высшая школа, 1989. С. 87–88.

Грамоты Великого Новгорода и Пскова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949. 408 с.

*Греков Б.Д.* Киевская Русь. М.: Учпедгиз, 1949. 510 с.

*Григорий Палама.* Триады в защиту священо-безмолвствующих. М.: Канон, 1995. 384 с.

*Громов М.Н., Мильков В.В.* Идеиные течения древнерусской мысли. СПб.: РХГИ, 2001. 960 с.

*Гумилёв Л.Н.* Древняя Русь и Великая степь. М.: Мысль, 1993. 781 с.

*Гумилёв Л.Н.* Открытие Хазарии. М.: Айрис-пресс, 2002. 416 с.

*Гумилёв Л.Н.* От Руси к России. М.: Экспресс, 1992. 336 с.

*Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М.: Книга, 1991. 574 с.

*Дворкин А.Л.* Иван Грозный как религиозный тип: ст. и материалы. Н. Новгород: Христианская библиотека, 2009. 344 с.

Дело о патриархе Никоне: издание Археографической комиссии. СПб.: Т-во «Печатня С.П. Яковлева», 1897. 453 с.

*Джемаль Г.Д.* Стена Зулькарнайна. М.: Социально-политическая мысль, 2010. 372 с.

*Доброклонский А.П.* Руководство по истории Русской Церкви. Вып. 3 (Патриарший период 1589–1700 г.). М.: Унив. тип., 1889. 306 с.

Домострой. Поучения и наставления всякому христианину. М.: Ин-т русской цивилизации: Родная страна, 2016. 448 с.

*Достоевский Ф.М.* Бесы. Собр. соч.: в 15 т. Т. 7. Л.: Наука, 1990. 847 с.

*Дробленкова Н.Ф.* «Новая повесть о преславном Российском царстве» и современная ей агитационная патриотическая письменность. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. 239 с.

*Дунаев М.М.* Православие и русская литература. Ч. 1. М.: Христианская литература, 1996. 320 с.

Духовные и договорные грамоты московских великих и удельных князей XIV–XVI вв. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. 587 с.

*Дьяконов М.* Власть московских государей: очерки из истории политических идей древней Руси до конца XVI века. СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1889. 222 с.

Ермолинская летопись // Полное собрание русских летописей. Т. XXIII. М.: Языки славянской культуры, 2004. 256 с.

Житие Александра Невского // Изборник. М.: Художественная литература, 1969. С. 328–342.

Житие благоверного князя Михаила // Избранные жития русских святых (X–XV вв.). М.: Молодая гвардия, 1992. С. 229–242.

Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М.: Сварог и К, 1997. 494 с.

Житие святого Петра митрополита // Избранные жития русских святых (X–XV вв.). М.: Молодая гвардия, 1992. С. 243–249.

Жуков Д.А., Пушкарев Л.Н. Русские писатели XVII века. М.: Молодая гвардия, 1972. 336 с.

Западнорусские летописи // Полное собрание русских летописей. Т. XVII. М.: Языки славянских культур, 2008. 384 с.

Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997. 367 с.

Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века. М.: Церковь, 1995. 528 с.

Зимин А.А. Витязь на распутье. М.: Мысль, 1991. 286 с.

Зимин А.А. Опричнина. М.: Территория, 2001. 448 с.

Зимин А.А. Реформы Ивана Грозного. Очерки социально-экономической и политической истории России середины XVI в. М.: Соцэкгиз, 1960. 511 с.

Зимин А.А. Россия на пороге нового времени // Очерки политической истории России первой трети XVI в.). М.: Мысль, 1972. 452 с.

Зиновьев А.А. Запад. М.: Алгоритм, 2007. 512 с.

Зорькин В.Д. Апология Вестфальской системы // Суверенная демократия в конституционно-правовом измерении: сб. ст. и материалов / сост. С.Е. Заславский. М.: Российская газета, 2007. 190 с.

Из «Временника» Ивана Тимофеева // Памятники литературы Древней Руси. Вып. 9. М.: Художественная литература, 1987. С. 282–317.

Из грамоты патриарха Гермогена о «стоянии» восставших в Коломенском и о «листах» Болотникова к боярским холо-

пам // Материалы по истории СССР. Вып. 3. Народные движения XVII века / под ред. А.Д. Горского. М., 1989. С. 84.

Из «Хронографа» 1617 года // Памятники литературы Древней Руси. Вып. 9. М.: Художественная литература, 1987. С. 318–357.

Иисус Христос в документах истории / сост., ст. и коммент. Б.Г. Деревенского. СПб.: Алетейя, 1998. 496 с.

Иларион, митрополит. Слово о Законе и Благодати // Памятники литературы Древней Руси. Вып. 12. XVII век. Кн. 3. М.: Художественная литература, 1994. С. 358–619.

Иловайский Д.И. Новая династия. М.: Астрель: АСТ, 2003. 752 с.

Иловайский Д.И. Царская Русь (Московско-царский период: первая половина или XVI век). М.: Астрель: АСТ, 2003. 748 с.

Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М.: Лодья, 2000. 464 с.

Иоанн Кантакузин. Диалог с евреем Ксеном // Иоанн Кантакузин. Беседа с папским легатом. Диалог с иудеем и другие сочинения. СПб.: Алетейя, 1997. 320 с.

Иоанн Скилица. Обзорение историй // Древняя Русь в свете зарубежных источников. Т. 2. Византийские источники. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. С. 218–233.

Иоанн (Снычев), митрополит. Русская симфония. Очерки русской историософии. СПб.: Царское Дело, 2007. 493 с.

Иосиф Волоцкий. Просветитель. М.: Ин-т русской цивилизации: Родная страна, 2016. 432 с.

Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. Т. II. М.: Языки русской культуры, 1998. 648 с.

Ипполит Римский. О Христе и Антихристе // Учение об Антихристе в древности и средневековье / сост. Б.Г. Деревенский. СПб.: Алетейя, 2000. С. 201–235.

История и историческое сознание / под общ. ред. И.М. Клямкина. М.: Фонд «Либеральная миссия», 2012. 476 с.

История мусульманской мысли в Волго-Уральском регионе / под ред. Л.И. Алмазовой, Г.Г. Идиятуллиной, А.Г. Хайрутдинова. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2015. 374 с.

Исупов К.Г. Русский Антихрист: сбывающаяся антиутопия // Антихрист: антология. М.: Высшая школа, 1995. С. 5–36.

Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. 573 с.

Казакова Н.А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. 363 с.

Казакова Н.А. Максим Грек и идея сословной монархии // Общество и государство феодальной России: сб. ст. М.: Наука, 1975. С. 151–158.

Каптерёв Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович: в 2 т. Т. 2. Сергиев Посад: Тип. Св.-Троиц. Сергиевой лавры, 1912. 548 с.

Каптерёв Н.Ф. Царь и церковные московские соборы XVI–XVII столетий // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1906. Декабрь. Т. 3. № 10. С. 326–360.

Карсавин Л.П. Монашество в средние века. М.: Высшая школа, 1992. 190 с.

Карташев А.В. Собр. соч.: в 2 т. Т. 1. Очерки по истории русской церкви. М.: ТЕРРА, 1992. 688 с.

Квасникова С.М. Эсхатологическое учение первых вождей старообрядчества // Материалы III науч.-практ. конф. «Старообрядчество: история, культура, современность / ред.-сост.: О.П. Ершова, В.И. Осипов, Е.И. Соколова. М., 1997. С. 36–38.

Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. 449 с.

Кирилл (Гундяев), митрополит. Вызовы современной цивилизации. Как отвечает на них православная церковь? М.: Даниловский благовестник, 2002. 141 с.

Кириллов И.А. Третий Рим (Очерк исторического развития идеи русского мессианизма). М.: Третий Рим, 1996. 112 с.

Кирк Р. Какая форма правления является наилучшей для счастья человека? // Полис. 2001. № 3. С. 139–148.

Киссинджер Г. Мировой порядок. М.: АСТ, 2015. 517 с.

Киссинджер Г. Понять Путина. Политика здравого смысла. М.: Алгоритм, 2015. 208 с.

Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. М.: Изд-во АН СССР, 1960. 411 с.

Ключевский В.О. Боярская дума в Древней Руси. Петроград: Издат. отдел Народного комиссариата по просвещению, 1919. 544 с.

Ключевский В.О. Соч.: в 9 т. Т. 2. Курс русской истории. Ч. II. М.: Мысль, 1987. 447 с.

Ключевский В.О. Соч.: в 9 т. Т. 3. Курс русской истории. Ч. III. М.: Мысль, 1988. 414 с.

Ключевский В.О. Соч.: в 9 т. Т. 4. Курс русской истории. Ч. IV. М.: Мысль, 1989. 398 с.

Коран / пер. И.Ю. Крачковского. Душанбе: Таджик. респ. отд-ние Советского фонда мира, 1990. 448 с.

Котошихин Г.К. О России в царствование Алексея Михайловича. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2000. 272 с.

Крестьянская война под предводительством Степана Разина: сб. док. / сост. Е.А. Швецова. Т. II. М.: Изд-во АН СССР, 1957. Ч. 1. 665 с.

Кузьмин А.Г. Начало Руси. Тайны рождения русского народа. М.: Вече, 2003. 432 с.

Кузьмин А.Г. Публицистика и общественная мысль в XVI в. // Русская культура XVI в.: в 2 ч. Ч. 2. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1977. С. 112–135.

Кузьмин А.Г. Пути проникновения христианства на Русь // Киселёв А.Ф. Кафедра. Профессорские розы. М.: Логос, 2006. С. 153–195.

Кулакова И.П. Взаимоотношения государства и сословий в России второй половины XVI – начала XVII века (терминологические заметки) // Мировосприятие и самосознание русского общества (XI–XX вв.): сб. ст. М.: Ин-т российской истории РАН, 1994. С. 59–75.

Куланж Ф. де. Гражданская община древнего мира. СПб.: Популярно-научная библиотека, 1906. 459 с.

Курбский Андрей. История о великом князе Московском // Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века. Вып. 8. М.: Художественная литература, 1986. С. 218–399.

Лаврентьевская летопись // Полное собрание русских летописей. Т. I. М.: Языки русской культуры, 1997. 496 с.

Лавров А.С. Боярская дума и переворот 1689 г. // Сословия и государственная власть в России, XV – середина XIX вв.: Междунар. конф. – Чтения памяти акад. Л.В. Черепнина. Ч. 1. М., 1994. С. 272–280.

Латкин В.Н. Земские соборы древней Руси. СПб.: Изд. Л.Ф. Пантелеева, 1885. 441 с.

Лев Диакон. История. Кн. 9 // Древняя Русь в свете зарубежных источников. Т. 2. Византийские источники. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. С. 206–215.

Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство: в 2 т. Т. 2. М.: Типо-лит. И.Н. Кушнерева и Ко, 1886. 312 с.

Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки // Полное собрание русских летописей. Т. XVI. М.: Языки русской культуры, 2000. 240 с.

Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью // Полное собрание русских летописей. Т. X. М.: Языки русской культуры, 2000. 248 с.

Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью // Полное собрание русских летописей. Т. XII. М.: Языки русской культуры, 2000. 272 с.

Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью // Полное собрание русских летописей. Т. XIII. М.: Языки русской культуры, 2000. 544 с.

Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью // Полное собрание русских летописей. Т. XIV. М.: Языки русской культуры, 2000. 600 с.

Летопись по Воскресенскому списку // Полное собрание русских летописей. Т. VII. М.: Языки русской культуры, 2001. 360 с.

Линьков В., Саакянц А. Лев Толстой. М.: Русский язык, 1979. 272 с.

Лозинский С.Г. История папства. М.: Правда, 1986. 382 с.

Лурье Я.С. Краткая редакция Устава Иосифа Волоцкого – памятника идеологии раннего иосифляинства // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XII. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. С. 116–140.

Лызлов А. Скифская история. М.: Наука, 1990. 520 с.

Любомиров П.Г. Очерк истории Нижегородского ополчения 1611–1613 гг. М.: Соцэкгиз, 1939. 342 с.

Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. II. М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1995. 704 с.

Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. III. М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1995. 704 с.

Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. V. М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1996. 560 с.

Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. VI. М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1996. 800 с.

Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. VII. М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1996. 672 с.

Максим Грек. Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. Т. 3. Казань: Тип. губ. правления, 1862. 296 с.

Малинин В.Н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: историко-литературное исследование. Приложения. Киев: Тип. Киево-Печерской Успенской лавры, 1901. 1029 с.

Мангейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. 700 с.

Маньков А.Г. Уложение 1649 года – кодекс феодального права России. Л.: Наука, 1980. 273 с.

Маржерет Жак. Состояние Российской империи и великого княжества Московии // Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев. Л.: Лениздат, 1986. С. 225–286.

Маркс К. Разоблачения дипломатической истории XVIII в. // Вопросы истории. 1989. № 4. С. 7–11.

Медведев И.П. Правовая культура Византийской империи. СПб.: Алетейя, 2001. 576 с.

Мелия И. Пентархия и примат. <http://www.agruz.info/library/books/first/page10.htm>

Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: в 3 т. Т. 3. М.: Прогресс: Культура, 1995. 480 с.

Михалон Литвин. О нравах татар, литовцев и москвитян // Иностранцы о древней Москве: Москва XV–XVII веков. М.: Столица, 1991. С. 91–96.

Михеев В.А. Российская государственность в контексте социально-политической мысли России // Власть. 2012. № 2. С. 45–46.

Моисеева Г.Н. Валаамская беседа – памятник русской публицистики середины XVI века. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. 199 с.

Морозова Л.Е. К вопросу о времени появления понятия «патриотизм» в общественном сознании широких народных масс. Мировосприятие и самосознание русского общества (XI–XX вв.):

сб. ст. / отв. ред. Л.Н. Пушкарёв. М.: Ин-т российской истории РАН, 1994. С. 31–37.

*Моцелков Е.Н.* История и политика: философские истолкования. М.: АРГАМАК-МЕДИА, 2013. 328 с.

*Мухаммад Ауфи.* Сборные рассказы и блестящие предания // Древняя Русь в свете зарубежных источников. Т. 3. Восточные источники. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2009. С. 62–63.

*Невилль де ла.* Любопытные и новые известия о Московии // Россия XV–XVII вв. глазами иностранцев. Л.: Лениздат, 1986. С. 471–529.

*Николай (Ким), священник.* Тысячелетнее царство. СПб.: Алетейя, 2003. 331 с.

*Никон (Рождественский), митрополит.* Православие и грядущие судьбы России. М.: Ин-т русской цивилизации, 2013. 640 с.

*Нил Сорский.* О восьми главных страстях и о победе над ними. М.: Изд-во Моск. Патриархии: Центр «Благо», 1997. 62 с.

Новая повесть о преславном Российском царстве // Памятники литературы Древней Руси. Вып. 9. М.: Художественная литература, 1987. С. 24–57.

Новгородская летопись по списку П.П. Дубровского // Полное собрание русских летописей. Т. XLIII. М.: Языки славянской культуры, 2004. 368 с.

Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов // Полное собрание русских летописей. Т. III. М.: Языки русской культуры, 2000. 720 с.

Об умствованиях Косого. (Из «Многословного послания» Зиновия Отенского.) // Памятники литературы Древней Руси. Вып. 7. Середина XVI века. М.: Художественная литература, 1985. С. 234–247.

*Олеарий Адам.* Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб.: Изд. А.С. Суворина, 1906. 528 с.

Описание московского восстания 1648 г. в Архивном сборнике. Публ. В.И. Буганова // Исторический архив. 1957. № 4. С. 227–230.

Очерки истории СССР. Период феодализма. Конец XV – начало XVII в. М.: Изд-во АН СССР, 1955. 960 с.

Очерки истории СССР. Период феодализма. XVII в. М.: Изд-во АН СССР, 1955. 1032 с.

Ответное письмо хазарского царя Иосифа. Пространная редакция // Древняя Русь в свете зарубежных источников. Т. 3. Восточные источники. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2009. С. 197–207.

*Павлова А.Е.* К вопросу об идеологии монастырской реформы Сергия Радонежского // Научные труды МПГУ: сб. ст. Серия: Социально-исторические науки. М.: ГНО изд-во «Прометей» МПГУ, 2005. С. 37–42.

*Панарин А.С.* Правда железного занавеса. М.: Алгоритм, 2006. 336 с.

*Панченко А.М.* Противостояние русской старины (веры) и новой культуры (интеллекта) // Из истории русской культуры. Т. III (XVII – начало XVIII века). М.: Языки русской культуры, 2000. С. 49–61.

*Пашуто В.Т.* Героическая борьба русского народа за независимость (XIII век). М.: Госполитиздат, 1956. 280 с.

*Пелипенко А.А.* Глобальный кризис и судьбы Запада. М.: Знание, 320 с.

*Пелипенко А.А.* Проклятие «русской матрицы» // Власть. 2014. № 2. С. 17–20.

Первая книга Царств // Ветхий Завет.

Первое соборное послание святого апостола Иоанна Богослова // Новый Завет.

*Перевезенцев С.В.* Традиционализм: русский взгляд // Родная Ладога. 2017. № 3. С. 19–33.

*Перевезенцев С.В., Шириняц А.А.* Очерки истории русского хранительства. Ч. I. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2021. 352 с.

Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным // Памятники литературы Древней Руси. Вып. 8. Вторая половина XVI века. М.: Художественная литература, 1986. С. 16–107.

*Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV веках. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1966. 400 с.

*Печников М.В.* Доктрина стригольников: опыт реконструкции. *Russia mediaevalis*. X (1). 2001. С. 107–125.



Пётр Великий: Предания. Легенды. Анекдоты. Сказки. Песни. СПб.: Азбука-классика, 2009. 320 с.

Письмо патриарха Филофея к митрополиту Алексию // Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. III. М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1995. С. 425–426.

Письмо патриарха Филофея 1370 г. к великому князю Дмитрию Иоанновичу // Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. III. М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1995. С. 424–425.

*Плано Карпини Дж. дель.* История монголов; *Рубрук Г. де.* Путешествие в Восточные страны; Книга Марко Поло. М.: Мысль, 1997. 460 с.

*Платонов С.Ф.* Москва и Запад. Борис Годунов. М.: Богородский печатник, 1999. 288 с.

Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства // Памятники литературы Древней Руси. Вып. 9. М.: Художественная литература, 1987. С. 130–145.

*Плигузов А.И.* Полемика в русской церкви первой трети XVI столетия. М.: Индрик, 2002. 415 с.

Повесть об убиении Андрея Боголюбского // Памятники литературы Древней Руси. Вып. 2. XII век. М.: Художественная литература, 1980. С. 325–338.

Повесть о новгородском белом клобуке // Памятники литературы Древней Руси. Вып. 7. Середина XVI века. М.: Художественная литература, 1985. С. 198–233.

Повесть о Соловецком восстании. Факсимиле рукописи XVIII в. «Описание лицевое осады и разорения монастыря Соловецкаго». М.: Книга, 1982. 64 с.

*Поздеева И.В.* Личность и община в истории русского старообрядчества // Материалы III науч.-практ. конф. «Старообрядчество: история, культура, современность» / ред.-сост.: О.П. Ершова, В.И. Осипов, Е.И. Соколова. М., 1997. С. 24–26.

*Поздняков С.В.* К вопросу о философской концепции протопопа Аввакума // Старообрядчество: история, традиции, современность. 1994. № 1. С. 23–30.

Политология: энцикл. слов. / общ. ред. и сост.: Ю.И. Аверьянов. М.: Изд-во Моск. коммерч. ун-та, 1993. 431 с.

*Поляков Л.* История антисемитизма. М.: Гешарим; Иерусалим: Гуманитар. центр «Монолит», 1998. 446 с.

*Попов А.Н.* Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесённых в хронографы русской редакции. М.: Тип. А.И. Мамонтова, 1869. 541 с.

Послание Геннадия Иоасафу // Памятники литературы Древней Руси. Вып. 5. Вторая половина XV века. М.: Художественная литература, 1982. С. 540–553.

Послание к Евреям святого апостола Павла // Новый Завет.

Послание на Угру Вассиана Рыло // Памятники литературы Древней Руси. Вып. 5. Вторая половина XV века. М.: Художественная литература, 1982. С. 522–537.

*Поссевино Антонио.* Исторические сочинения о России XVI века. М.: Изд-во МГУ, 1983. 276 с.

Поучение Владимира Мономаха // Памятники литературы Древней Руси. Вып. 1. Начало русской литературы. XI – начало XII века. М.: Художественная литература, 1978. С. 393–413.

Поучение владыки Сарайского Матфея // Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. III. М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1995. С. 482–483.

Поучение новгородского епископа Луки Жидяты // Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. II. М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1995. С. 539–540.

Приговор Земского собора Первого Ополчения 30 июня 1611 года // Российское законодательство X–XX веков: в 9 т. Т. 3. М.: Юридическая литература, 1985. С. 43–50.

Продолжение летописи по Воскресенскому списку // Полное собрание русских летописей. Т. VIII. М.: Языки русской культуры, 2001. 312 с.

*Прозоров И.А.* История старообрядчества. М.: Третий Рим, 2002. 227 с.

*Прокопий Кесарийский.* Войны // Древняя Русь в свете зарубежных источников. Т. 2. Византийские источники. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. С. 69–88.

*Прохоров Г.М.* Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы: ст. СПб.: Алетейя, 2000. 287 с.

*Прутков Козьма.* Соч. М.: Художественная литература, 1976. 381 с.

Псковская судная грамота // Российское законодательство X–XX веков: в 9 т. Т. 1. М.: Юридическая литература, 1984. С. 331–343.

Псковские летописи // Полное собрание русских летописей. Т. V. Вып. 2. М.: Языки славянской культуры, 2000. 368 с.

*Рашид ад-дин.* Сб. летописей. Т. 3. М.: Изд-во АН СССР, 1946. 340 с.

*Рубцов Б.Т.* Гуситские войны (Великая крестьянская война XV века в Чехии). М.: Госполитиздат, 1955. 324 с.

Русская Правда // Российское законодательство X–XX веков: в 9 т. Т. 1. М.: Юридическая литература, 1984. С. 47–48, 64–79.

Русский хронограф // Полное собрание русских летописей. Т. XXII. М.: Языки славянских культур, 2005. 896 с.

Русское градостроительство. Древнерусское градостроительство / под общ. ред. Н.Ф. Гуляницкого. М.: Стройиздат, 1993. 392 с.

Русское общество 40–50-х годов XIX в. Ч. I. Записки А.И. Кошелева. М.: Изд-во МГУ, 1991. 237 с.

*Рыбаков Б.А.* Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. М.: Наука, 1982. 590 с.

*Рыбаков Б.А.* Стригольники. Русские гуманисты XIV столетия. М.: Наука, 1993. 336 с.

*Савицкий П.Н.* Степь и оседлость. Русский мир: сб. М.: Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2003. 864 с.

Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. 1. V–VI вв. / отв. ред. Л.А. Гиндин, Г.Г. Литаврин. М.: «Восточная литература» РАН, 1994. 472 с.

*Семигин Г.Ю.* Российские политико-правовые доктрины. М.: Мысль, 2005. 926 с.

*Сидоров А.И.* Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. М.: Паломник, 1996. С. VIII–LXXVIII.

*Симеон Полоцкий.* Вертоградъ многоцветный // Памятники литературы Древней Руси. Вып. 12. XVII век. М.: Художественная литература, 1994. С. 55–59.

*Симеон Полоцкий.* Из цикла «Беседа» // Памятники литературы Древней Руси. Вып. 12. XVII век. М.: Художественная литература, 1994. С. 59–65.

*Симеон Полоцкий.* Из цикла «Гордость» // Памятники литературы Древней Руси. Вып. 12. XVII век. Кн. 3. М., 1994. С. 65–83.

*Синицына Н.В.* Третий Рим: истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М.: Индрик, 1998. 416 с.

*Скворцов Г.А.* Патриарх Адриан, его жизнь и труды в связи с состоянием Русской Церкви в последнее десятилетие XVII в. Казань: Центр. тип., 1913. 370 с.

*Скржинская Е.Ч.* Петрарка о генуэзцах на Леванте // Византийский временник. II (XXVII). 1949. С. 246–266.

*Скрынников Р.Г.* Государство и церковь на Руси XIV–XVI вв.: подвигники русской церкви. Новосибирск: Наука, 1991. 393 с.

*Скрынников Р.Г.* Крест и корона: церковь и государство на Руси IX–XVII веков. СПб.: Искусство–СПБ, 2000. 460 с.

*Скрынников Р.Г.* Россия накануне «смутного времени». М.: Мысль, 1985. 206 с.

«Слова» Серапиона Владимирского // Памятники литературы Древней Руси. Вып. 3. XIII век. М.: Художественная литература, 1981. С. 440–455.

Слово о полку Игореве // Памятники литературы Древней Руси. Вып. 2. XII век. М.: Художественная литература, 1980. С. 373–388.

Слово, святого отца нашего мифодия таганьскаго сказание. о последних летех // Мильков В.В. Древнерусские апокрифы. СПб.: Изд-во РХГИ, 1999. С. 666.

Слово святого Феодосья, игумена Печерьскаго монастыря, о вере крестьянской и о латыньской // Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. II. М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1995. С. 551–552.

*Смирнов П.П.* Посадские люди и их классовая борьба до середины XVII в.: в 2 т. Т. 2. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. 736 с.

*Смолич И.К.* История русской церкви. 1700–1917: в 2 ч. Ч. I. М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1996. 800 с.

*Собакин Г.Н.* Описание восстания 1662 г. // Материалы по истории СССР. Вып. 3. М.: Высшая школа, 1989. С. 213–217.

Соборное уложение 1649 г. // Российское законодательство X–XX веков: в 9 т. Т. 3. М.: Юридическая литература, 1985. С. 83–256.

*Соловьёв С.М.* Сочинения: в 18 кн. Кн. I. Т. 1–2. М.: Мысль, 1988. 797 с.

*Соловьёв С.М.* Соч.: в 18 кн. Кн. II. Т. 3–4. М.: Мысль, 1988. 765 с.

*Соловьёв С.М.* Соч.: в 18 кн. Кн. VI. Т. 11–12. М.: Мысль, 1991. 671 с.

*Соловьёв С.М.* Соч.: в 18 кн. Кн. VII. Т. 13–14. М.: Мысль, 1991. 701 с.

Сообщение касательно подробностей мятежа, недавно произведённого в Московии Стенькой Разиным // Материалы по истории СССР. Вып. 3. М.: Высшая школа, 1989. С. 309–320.

Софийская вторая летопись // Полное собрание русских летописей. Т. VI. Вып. 2. М.: Языки русской культуры, 2001. 240 с.

Софийская первая летопись старшего извода // Полное собрание русских летописей. Т. VI. Вып. 1. М.: Языки русской культуры, 2000. 312 с.

Статут Великого княжества Литовского 1529 г. / под ред. К.И. Яблонска. Минск: Изд-во АН БССР, 1960. 253 с.

*Стиглиц Д.* Глобализация: тревожные тенденции. М.: Мысль, 2003. 300 с.

Стоглав // Российское законодательство X–XX веков: в 9 т. Т. 2. М.: Юридическая литература, 1985. С. 253–402.

Судебник 1550 г. // Российское законодательство X–XX веков: в 9 т. Т. 2. М.: Юридическая литература, 1985. С. 97–128.

Судебник 1497 г. // Российское законодательство X–XX веков: в 9 т. Т. 2. М.: Юридическая литература, 1985. С. 54–62.

Сыскное дело Савинки Корепина // Городские восстания в Московском государстве в XVII в.: сб. док. М.; Л.: Соцэкгиз, 1936. С. 86–92.

Тайная тайных // Памятники литературы Древней Руси. Вып. 6. Конец XV – первая половина XVI века. М.: Художественная литература, 1984. С. 534–591.

*Талина Г.В.* Всея Великия и Малыя и Белья России самодержавие: очерки абсолютизирующей монархии III четверти XVII века. М.: Изд-во «Прометей» МПГУ, 2005. 376 с.

*Талина Г.В.* Выбор пути: русское самодержавие второй половины XVII – первой четверти XVIII века. М.: Русский мир, 2010. 448 с.

*Таннер Бернгард Леопольд Франциск.* Посольство польско-литовское в Московию в 1678 году // Иностранцы о древней Мо-

скве: Москва XV–XVII веков: сб. / сост. М.М. Сухман. М.: Столица, 1991.

*Тарабейкина Е.К.* Восточные славяне в древности: расселение, хозяйство, религиозные верования // Научный аспект. 2015. № 4–1. С. 81–86.

*Тарабрин С.Ю.* Церковно-политическая деятельность Ростовского епископа Кирилла после монгольского нашествия // Изв. Саратов. ун-та. Новая серия. Серия: История. Международные отношения. 2018. Т. 18. Вып. 2. С. 140–146.

*Татищев В.Н.* Собр. соч.: в 8 т. (5 кн.). Т. V, VI. История Российская. М.: Ладомир, 1996. 784 с.

*Тихонюк И.А.* «Изложение пасхалии» московского митрополита Зосимы // Исследования по источниковедению истории СССР XIII–XVIII вв. М.: Ин-т истории, 1986. С. 45–62.

*Тойнби А.* Постыжение истории. М.: Прогресс: Культура, б.г. (1990). 730 с.

*Тойнби А.* Цивилизация перед судом истории. М.; СПб.: Прогресс – Культура: Ювента, 1996. 480 с.

*Тьеполо Франческо.* Рассуждения о делах Московии Франческо Тьеполо // Иностранцы о древней Москве: Москва XV–XVII веков: сб. / сост. М.М. Сухман. М.: Столица, 1991. С. 57–64.

*Тюменцев И.О.* Умом Миша молод, не дошёл... // Родина. 2006. № 11. С. 2–7.

Устав князя Ярослава о церковных судах. Пространная редакция // Российское законодательство X–XX веков.: в 9 т. Т. 1. М.: Юридическая литература, 1984. С. 189–193.

Устав святого князя Володимира, крестившего Русьскую землю, о церковных судах // Российское законодательство X–XX веков: в 9 т. Т. 1. М.: Юридическая литература, 1984. С. 148–150.

*Фабрициус Л.* Записки // Записки иностранцев о восстании Степана Разина. Л.: Наука, 1968. С. 46–73.

*Филитов А.Н.* Учебник истории русского права. Ч. 1. Юрьев: Тип. К. Маттисена, 1912. 796 с.

*Филофей.* Послание о неблагоприятных днях и числах // Русская идея: сб. произведений рус. мыслителей / сост. Е.А. Васильев. М.: Айрис-пресс, 2002. С. 25–31.

Флоринский Т. Андроник Младший и Иоанн Кантакузин // Журнал министерства народного просвещения. 1879. ССIV, 2. С. 229–243.

Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1983. 599 с.

Флоря Б.Н. Исследования по истории Церкви. Древнерусское и славянское средневековье: сб. М.: ЦНЦ «ПЭ», 2007. 450 с.

Фоскарино Марко. «Рассуждение о Московии» из книги «Историческое сказание о Московском государстве, сочинённое венецианским послом Фоскарино» // Иностранцы о древней Москве: Москва XV–XVII веков: сб. / сост. М.М. Сухман. М.: Столица, 1991. С. 50–56.

Фроянов И.Я. Мятёжный Новгород: очерки истории государственности, социальной и политической борьбы конца IX – начала XIII столетия. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1992. 280 с.

Фроянов И.Я. Очерки социально-политической истории. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1980. 256 с.

Фурман Д.Е. Россия: политическая система и её циклы // Свободная мысль – XXI. 2003. № 1. С. 9–28.

Хорошкевич А.Л. Государство всея Руси // Родина. 1994. № 5. С. 20–26.

Челобитная «мира» московского царю Алексею Михайловичу 10 июня 1648 года // Материалы по истории СССР. Вып. 3. М.: Высшая школа, 1989. С. 146–150.

Челобитная, поданная царю Алексею Михайловичу 2 июня 1648 года // Материалы по истории СССР. Вып. 3. М.: Высшая школа, 1989. С. 140–145.

Черепнин Л.В. Земские соборы Русского государства в XVI–XVII вв. М.: Наука, 1978. 417 с.

Числа // Ветхий Завет.

Шахов М.О. Старообрядческое мировоззрение: религиозно-философские основы и социальная позиция. М.: Изд-во РАГС, 2002. 267 с.

Шаховской С.И. Летописная книга // Памятники литературы Древней Руси. Вып. 9. М., 1987. С. 358–427.

Шептинг Д.О. Мифы славянского язычества. М.: ТЕРРА, 1997. 240 с.

Шмидт С.О. У истоков российского абсолютизма: исследование социально-политической истории времени Ивана Грозного. М.: Прогресс: Культура, 1996. 496 с.

Шмитт К. Понятие политического // Вопросы социологии. 1992. № 1. С. 37–67.

Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: в 2 т. М.: Мысль, 1998. Т. 1. 663 с. Т. 2. 606 с.

Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. Ч. 1. М.: Российская политическая энциклопедия, 2008. 592 с.

Штеман А.Д. Исторический путь православия. Париж: YMCA-PRESS, 1989. 388 с.

Шуленина Н.В., Полонская Д.Д. Идеология консерватизма: идеи и мифы // Вопросы политологии. № 4 (8). 2012. С. 21–26.

Щапов Я.Н. Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв. М.: Наука, 1972. 338 с.

Юхименко Е.М. Правительственная политика «борьбы с расколом» и история старообрядческого движения XVII – начала XX вв. // Старообрядчество: история, культура, современность. 2002. № 9. С. 2–5.

Юшков С.В. Судебник 1497 года // Учён. зап. Саратов. гос. ун-та. Т. V. Вып. 3. Саратов, 1926. С. 1–46.

Янов А.Л. Россия и Европа. 1462–1921: в 3 кн. Кн. первая. Европейское столетие России. 1480–1560. М.: Новый хронограф, 2008. 696 с.

Kohn H. The idea of Nationalism. N.Y.: The Macmillan company, 1946. 749 p.



Схема № 1

**НОРМАТИВНО-РЕГУЛЯТИВНАЯ СФЕРА  
ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ ОБЩЕСТВА, СЛОЖИВШАЯСЯ К 1598 г.**



**ПРИЛОЖЕНИЕ**

Схема № 2

**ИНСТИТУЦИОНАЛЬНО-УПРАВЛЕНЧЕСКАЯ СФЕРА,  
СЛОЖИВШАЯСЯ К 1598 г.**

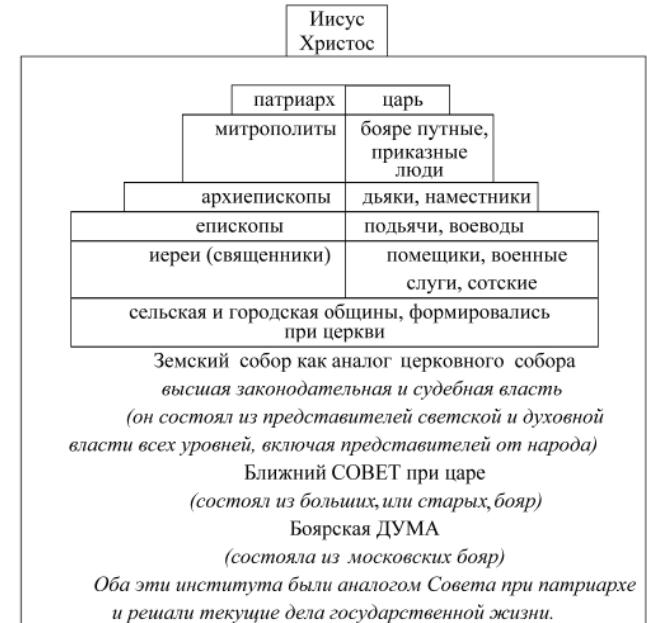


Схема № 3

**НОРМАТИВНО-РЕГУЛЯТИВНАЯ СФЕРА ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ ОБЩЕСТВА, СКЛАДЫВАЮЩАЯСЯ ПРИ ПЕТРЕ I**

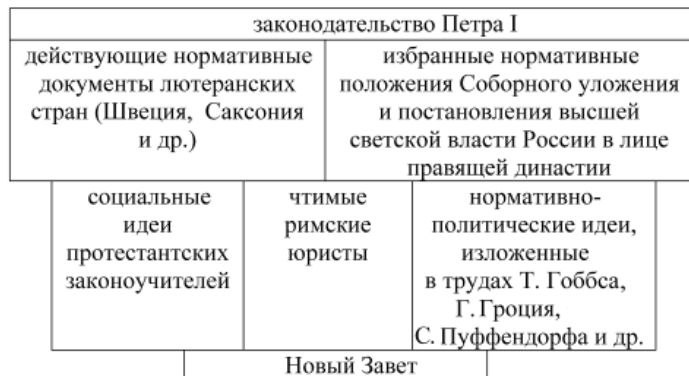
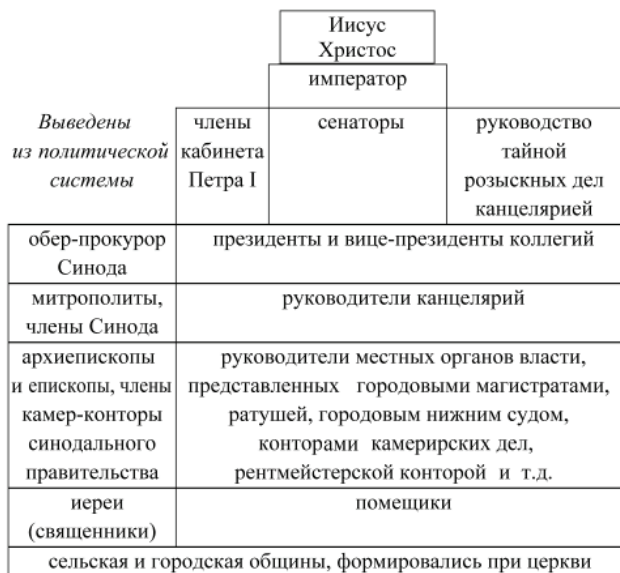
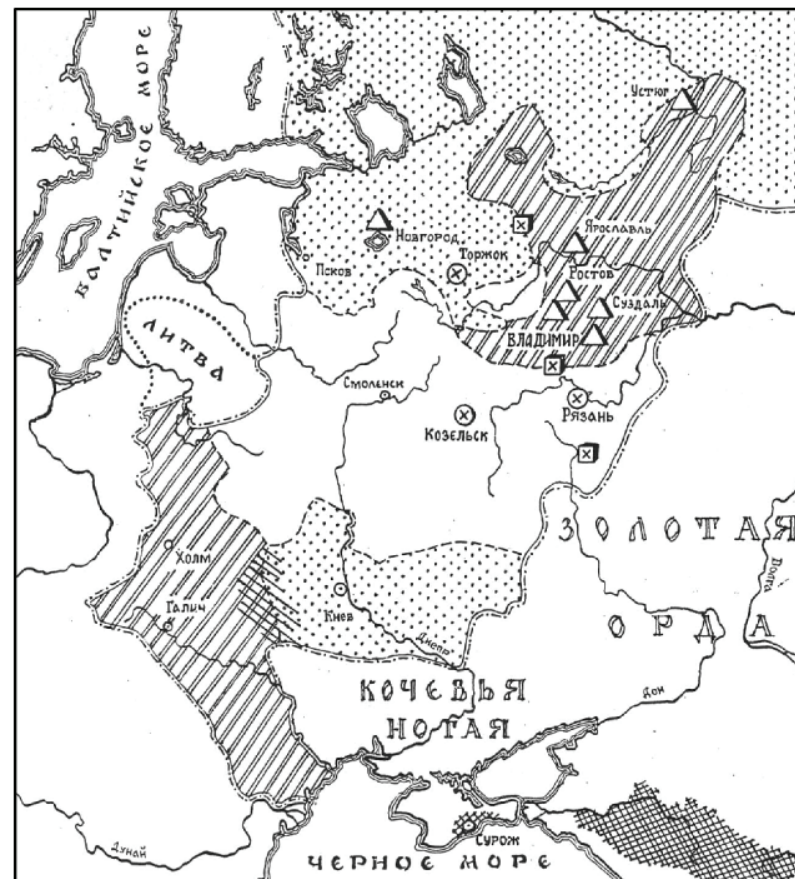


Схема № 4

**ИНСТИТУЦИОНАЛЬНО-УПРАВЛЕНЧЕСКАЯ СФЕРА, СКЛАДЫВАЮЩАЯСЯ ПРИ ПЕТРЕ I**

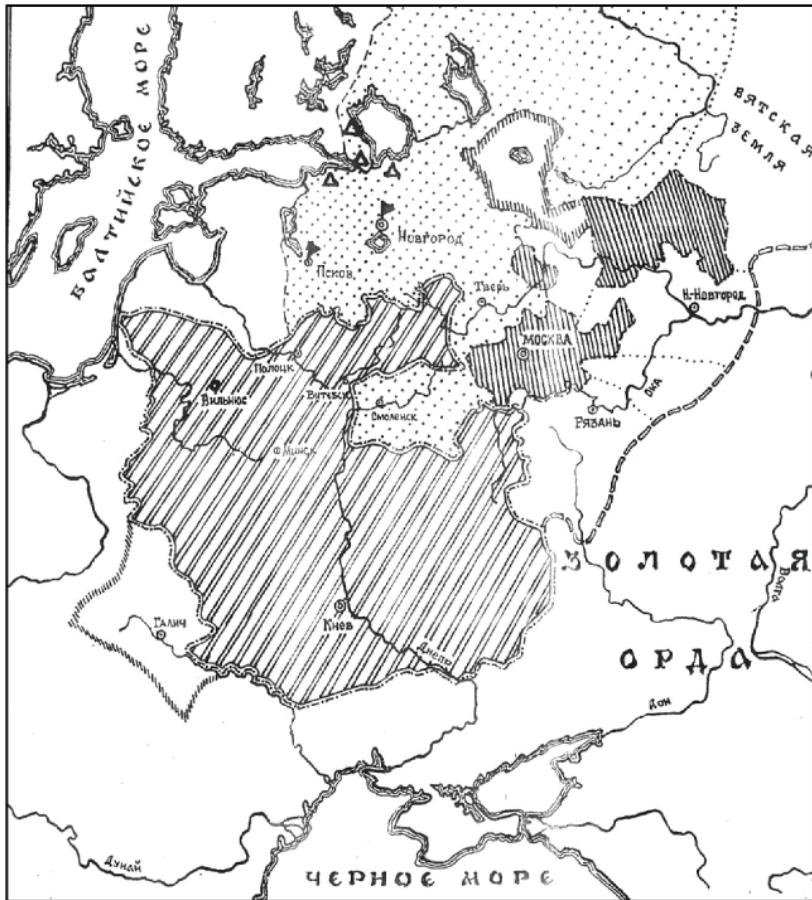


**ПЕРИОД ФОРМИРОВАНИЯ ОБОРОНИТЕЛЬНО-СОГЛАСИТЕЛЬНОГО И ОБОРОНИТЕЛЬНО-МОБИЛИЗАЦИОННОГО ЛАГЕРЕЙ В РУССКОМ ПРАВОСЛАВНОМ КОНСЕРВАТИЗМЕ**



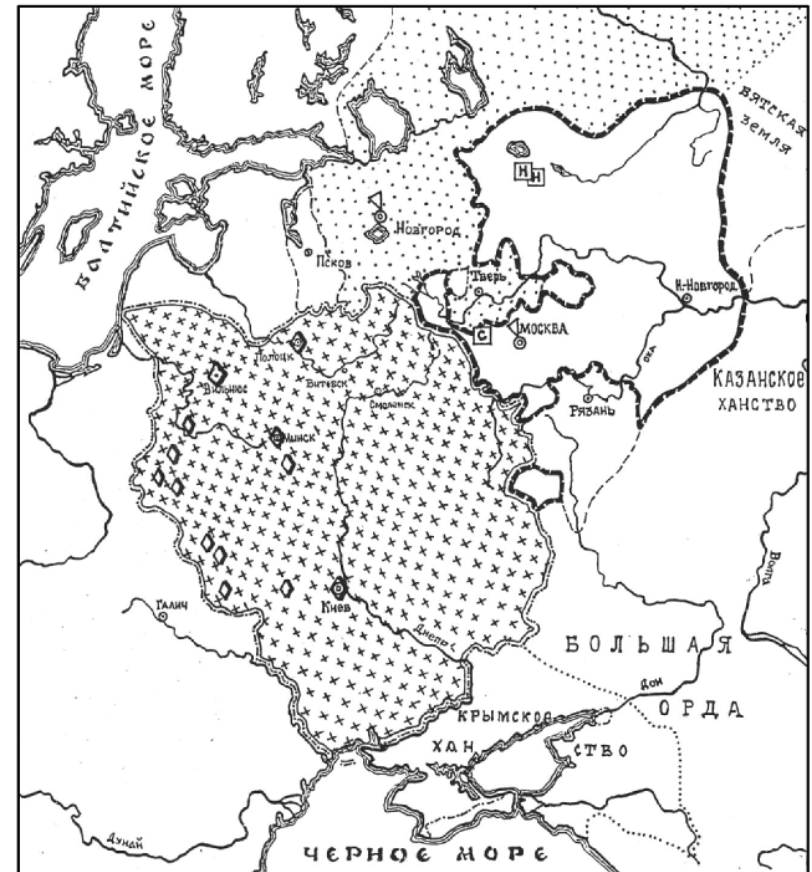
- Общая граница русских земель к 1250 г.
- Земли, продолжающие вести вооружённую борьбу с монголами в середине XIII в.
- Земли, подконтрольные Александру Невскому
- Антиордынские восстания оборонительно-мобилизационного лагеря в XIII в.
- Земли, подконтрольные Андрею Суздальскому и Даниилу Галицкому
- Места крупных сражений с монголами
- Города, оказавшие монголам упорное сопротивление с 1237 по 1241 г.

ПЕРИОД РАСПРОСТРАНЕНИЯ СТРИГОЛЬНИЧЕСТВА И ИСИХАЗМА



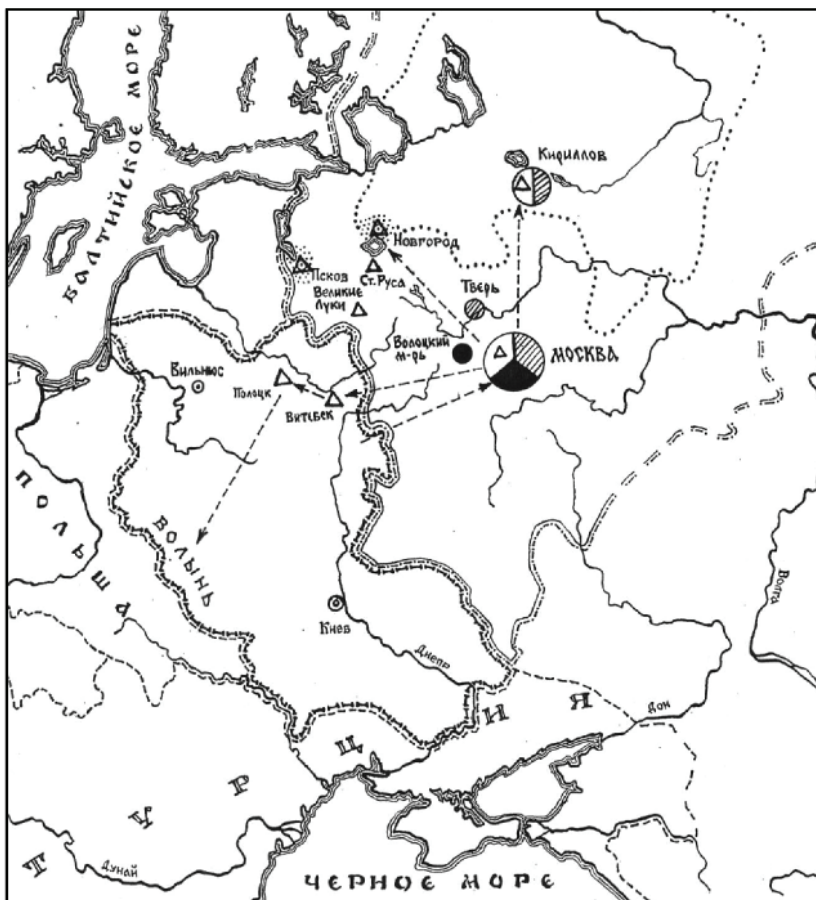
- |  |   |  |   |
|--|---|--|---|
|  | Земли Великого княжества Литовского к 1367 г.                   |  | Русские земли, настроенные на подчинение «царю ордынскому»                      |
|  | Земли Великого княжества Московского к 1367 г.                  |  | Галицкая Русь в составе Польши к середине XIV в.                                |
|  | Русские земли, которые зависели от Литвы или симпатизировали ей |  | Центры новгородских провинций, отданных в вассальное держание литовским князьям |
|  | Центры стригольников  |  |   |

ПЕРИОД ПРОТИВОБОРСТВА «СТЯЖАТЕЛЕЙ», «НЕСТЯЖАТЕЛЕЙ» И «ЖИДОВСТВУЮЩИХ»



- |  |   |  |   |  |  |
|--|---|--|---|--|--|
|  | Земли Великого княжества Литовского на 1470 г.    |  | Русские земли, которые симпатизировали Литве      |  | Границы прочих русских земель                        |
|  | Русские земли, которые симпатизировали Литве      |  | Границы Великого княжества Московского на 1470 г. |  | Русские города, ставшие жить по Магдебургскому праву |
|  | Границы Великого княжества Московского на 1470 г. |  | Центры «жидовствующих»                            |  | Волоколамский м-рь – идейный центр «стяжателей»      |
|  | Центры «жидовствующих»                            |  | Идейные центры «нестяжателей»                     |  |  |

**ПЕРИОД УТВЕРЖДЕНИЯ «СТЯЖАТЕЛЬСКОЙ»  
МОДЕЛИ РУССКОГО ПРАВОСЛАВНОГО КОНСЕРВАТИЗМА**



- |   |                               |
|---|-------------------------------|
| Границы России в 1550 г.                      | Границы «опричных земель»     |
| Границы Литвы в 1550 г.                       | Центры вечевой демократии     |
| Пути распространения идей «полужидовствующих» | Центры «полужидовствующих»    |
|   | Идейные центры «нестяжателей» |
|   | Идейные центры «стяжателей»   |

**НАЧАЛО ЕВРОПЕИЗАЦИИ  
РУССКОГО ПРАВОСЛАВНОГО КОНСЕРВАТИЗМА**



- |                             |   |
|-----------------------------|---|
| Границы России в 1689 г.    | Район восстания С. Разина               |
| Границы других стран        | Идейные центры «беспоповцев»            |
| Городские восстания 1648 г. | Идейные центры «поповцев»               |
|                             | Идейные центры «западников»             |
|                             | Места массового скопления старообрядцев |



Научное издание

**Асонов** Николай Васильевич

**ИСТОРИЯ РАННЕГО РУССКОГО КОНСЕРВАТИЗМА  
(X–XVII вв.)**

*Монография*

Редактор Дубовец В. В.  
Оформление обложки Асонов Н. В.  
Компьютерная верстка Потрахов И. А.

Московский педагогический государственный университет (МПГУ).  
119435, Москва, ул. Малая Пироговская, д. 1, стр. 1.



Управление издательской деятельности  
и инновационного проектирования (УИД и ИП) МПГУ.  
119571, Москва, пр-т Вернадского, д. 88, оф. 446,  
тел. +7 (499) 730-38-61, e-mail: izdat@mpgu.su.  
Отпечатано в отделе оперативной полиграфии  
УИД и ИП МПГУ.

Подписано в печать 09.01.2023. Формат 60x90/16.  
Бум. офсетная. Печать цифровая. Усл. печ. л. 18,0  
Тираж 500 экз. Заказ № 1361.

ISBN 978-5-4263-1182-4



9 785426 311824