Константин Костюк

Формирование и эволюция «богословия власти» в Московском государстве в XIV–XVI вв.

Konstantin Kostyuk

The Development of "Theology of Power" in the Fourteenth—Sixteenth Century Russia

Konstantin Kostyuk—General Director of "Direct Media" Publishing House; Head of Electronic Library "University Library Online" (Moscow, Russia). kkostjuk@directmedia.ru

The article examines the development of a particular "theology of power" in Russia in the 14-16th centuries, which became a foundation of the Russian ideology of monarchical rule. It explores a specific relationship between the Russian church and state as expressed in Ivan the Terrible's theological views. It then discusses several inner conflicts and alternative theological viewpoints on the phenomenon of Tsar's power in the medieval Russia. It goes further with detailed analysis of how this "theology of power" affected the country's later socio-cultural history.

Keywords: theology of power, Orthodox theology, Church-State relations, political theology.

В русском средневековом обществе время XV–XVII вв., обозначаемое как эпоха Московского государства, характеризуется решительным обособлением России от своих, прежде всего, западных соседей. Суть этого поворота в политическом измерении заключается в возникновении самодержавия и централизации государства, в социально-экономическом измерении — в зарождающемся крепостничестве. В исторической перспективе западное и российское общества, до тех пор в известной степени гомогенные, вступили в противофазу: если единство Священной Римской империи начало слабеть, то вертикаль власти в Московском государстве, напротив, укреплялась; если церковь на Западе институционально становилась все самостоя-

тельнее, то на Востоке, напротив, она утрачивала автономность. В то время как на Западе церковь успешно боролась за предотвращение концентрации власти императора и тем самым способствовала либерализации политической системы, русское богословие разрабатывало теократическую концепцию самодержавной божественной власти царя. Наконец, если Запад, переходя от сословно-представительских институтов власти к абсолютизму национальных государств, открыл, что воля народа составляет основу суверенитета и легитимности власти (Ж. Боден), в России народ утратил значение легитимирующего фактора по отношению к государственной самодержавной власти[1].

Что обусловило такое различие цивилизационных движений в эпоху зрелого средневековья? Не в последнюю очередь развитие идеологем, приобретающих разное направление в силу особенностей христианско-конфессиональной культуры. *Сакрализация власти* служит наиболее емким объяснением возникающего расхождения между западной и восточной христианско-политическими традициями. Если на Западе духовная власть, все глубже усваивая различие духовного и светского начала, опутывает светскую власть сетью институтов влияния и контроля, то в России, напротив, светская власть со все большим успехом претендует на духовное значение, сводя византийскую теорию симфонии властей до концепции их неразделимости и нерасчлененности. Секуляризации понятия власти на Западе противостоит сакрализация его на Востоке.

Развитие идеологемы самодержавной власти в России происходит на фоне расцвета общественной публицистики после веков «интеллектуального молчания» под культурной властью степняков. Возникновение христианской публицистики, связанной во многом с полемикой против новых ересей (Зенон Оттенский), с культурным влиянием Византии и Италии (Максим Грек, Федор Карпов), с реакцией на общественные сдвиги, в том числе на усиление централизации власти (Андрей Курбский), протекает, однако, без реального протеста против формирования самодержавия. Даже Курбский в своей переписке с Иваном Грозным и в «Истории о Великом князе Московском» не идет дальше индивидуального осуждения тиранства Ивана. В отношении инсти-

1. См. Gnägi, A. (1970) *Katholische Kirche und Demokratie: ein dogmengeschichtlicher Überblick über das grundsätzliche Verhältnis der katholischen Kirche zur demokratischen Staatsreform,* s. 92 f., 152 f. Zürich: Benziger Verlag.

тута самодержавия все русские книжники-нестяжатели вялым хором соглашаются с теми же принципами, которые провозгласили теоретики-иосифляне, пытаясь лишь возвысить их, оперируя категориями разума, меры, просвещения, общественной санкции. При всем своем желании они не могут не только сформулировать, но даже нащупать альтернативу: столь уверенно спектр общественных интересов концентрируется на консолидирующем государство самодержавии. Теоретическая инициатива принадлежит в эту эпоху представителям иосифлянской школы, которые в своих произведениях смело очерчивают контуры великого царства и великого царя, наполняя эти образы богословским содержанием и эсхатологическим смыслом. В настоящей статье мы попытаемся воспроизвести эволюцию московского «богословия власти», которое на столетия вперед стало путеводной звездой как для русского православия, так и для государства.

Политическое богословие московской эпохи

Теократическая идея восточной церкви своим истоком восходит к восемьдесят первому псалму, где идет речь о царях: «Вы боги и сыновья Всемогущего». В русской христианской литературе она звучит уже в XIII столетии в «Повести об убиении Андрея Боголюбского»: «Ибо власти Богом поставлены; природой земной царь подобен любому человеку, но властию сана он выше — как Бог»[2]. Это была существенная надстройка над концепцией власти апостола Павла (Рим, 13), который имел в виду исключительно языческие власти и поэтому проповедовал лояльность, но не поклонение власти. Русское христианство, напротив, изначально имело дело с христианскими властителями и слова Павла трактовало по «допустимому максимуму». «Высокопоставленный господин и самодержец, христианский царь по поручению Бога, держатель браздов правления во всех христианских делах» — так характеризовал царя инок Филофей[3]. Восторженное прославление царя усиливалось вплоть до XVIII века. «Ты — солнце, луна — царица Мария», — восклицал Симеон Полоцкий[4]. Прославление

2. Повесть об убиении Андрея Боголюбского // Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980. С. 327.
3. *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его Послания. Киев: Типография Киево-Печерской Успенской лавры, 1901. Приложения. С. 27.
4. *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения. М.-Л., 1953. С. 110.

царя превращалось в церковно-государственную идеологию и было обязано этим не только поэтическому вдохновению придворных пиитов.

В представлении историков коренной поворот в самосознании московского общества связан с именем псковского игумена Елеазарова монастыря Филофея (нач. XVI — сер. XVI*)*. Филофей был классическим русским «книжником», ни в коей мере не вовлеченным в жизнь политической элиты. Тем не менее его тезис о Москве как Третьем Риме очень скоро стал наиболее адекватной формулой поворота, происходящего в русском сознании. И именно его приверженцев, как и все крыло носителей националистической идеологии, а не «иосифлян», стоит рассматривать как подлинных выразителей линии, направленной на формирование неограниченного самодержавия[5].

В отличие от иосифлян, занятых исключительно внутренней политикой, книжник Филофей уже соизмеряет величину России в мировом географическом, историческом и конфессиональном пространстве. Россию больше не устраивала роль окраины цивилизации, она претендовала на то, чтобы стать ее центром. Россия заявляла о своей принадлежности не только к восточнохристианской, но и к западной культуре. Знаменательно, что тексты Филофея посвящены вовсе не Москве, а описанию пространства священной истории. Он рассуждает о звездах и движении космических тел, о всемирной истории и ее водителях. В центре истории — Рим, ибо «Рим — весь мир». Инок не умаляет историческое значение нынешнего католического Рима, но ставит своей целью обосновать христианское падение современного Рима, поскольку гибель языческой империи не является падением Рима в провиденциальном смысле. Филофей это осуществляет, приводя целую систему аргументации, уличающей Рим в ереси, в связи с языческим прошлым, преемством с наследием Понтия Пилата, и, «хотя великого Рима стены, и башни, и трехэтажные здания и не захвачены, однако души их дьяволом захвачены были из-за опрес-

5. См. *Лихачев Д. С.* Национальное самосознание Древней Руси. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1945; *Покровский В. С.* История русской политической мысли. В. 1. М.: Гос. изд-во юрид. лит-ры, 1951. В. 1., С. 59; *Чаев Н. С.* Москва — Третий Рим в политической практике Московского государства // Исторические записки. 1945. Т. 17. С. 12–13; Toomanoff, C. (1955) «Moscow the Third Rome: Genesis and Significance of a Politico-Religious Idea», *Catholic Historical Review* 40 (4): 411–447.

ноков»[6]. Константинополь же, то есть «второй Рим», напротив, даже будучи завоеван «агарянами», не потерял веры. Но его падение — в подчинении римлянам, Флорентийскому собору, который Русь переживала особенно тяжело. «Девяносто лет, как греческое царство разорено и не возобновится: и все это случилось грехов ради наших, потому что они предали православную греческую веру в католичество»[7].

> ...Весь великий Рим падеся... Константинопольская церковь разрушися и положися в попрание аки овощное хранилище... Третий Рим, новая великия Россия се есть пустыня... и иже Божественные Апостолы в ней не проповедаша, но просветится на нее благодать Божия... отныне единая Святая Соборная Церковь восточная паче солнца во всей поднебесной светится и един православный великий русский царь во всей поднебесной, яко же Ной в ковчеге спасенной от потопа[8].

Г. Флоровский отмечает, что теория Филофея была эсхатологической теорией[9], опирающейся на апокалиптические категории и на образ «странствующего царства»: «Яко два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не бытии»[10]. Он выделяет здесь предостережение надвигающегося конца: наступила последняя эпоха, последнее земное «царство». Москва стала центром апокалиптических ожиданий и частью земной истории искупительного подвига Христа. Отныне только Россия и ее царь несут ответственность перед Богом за сохранение истинной веры. И только вера и длань Господня, а не внешнее могущество и не знаки судьбы — звезды — лежат в основании возвышения и падения государств. Идея Третьего Рима оказалась востребованной историей потому, что это была первая историософская концепция, переводящая русскую историю в провиденциальный план, в библейскую

6. *Старец Филофей.* Послание о неблагоприятных днях и часах // Русская философская мысль XI–XVII вв. Вып. 1. Электронное издание. М., 2006. С. 343.
7. Там же. С. 349.
8. *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. С. 49–50, 62–63.
9. См. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 10. Флоровский отмечает, что сама концепция возникла в переписке с немецким католиком Николаем Булаевым, врачом царя Василия III.
10. *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. С. 60.

историю[11]. Для богословского развития и саморефлексии это была самая провокативная и плодотворная мысль, высказанная когда-либо русским человеком. Неудивительно, что о ней — даже не теории, а фразе, сказанной мимоходом, — написано больше, чем о всей русской философии. Иларион Киевский ставил задачей показать равенство Руси с другими христианскими странами, представить ее как страну благодати. Филофей выдвигает куда более претенциозную задачу — поместить Россию в центр христианского мира и мировой истории и провозгласить ее последней хранительницей истинной христианской веры. Не став «официальной доктриной» царского двора, она отразилась на всех формулах и форматах самоосмысления России, вплоть до большевистской эпохи, взрывая изнутри «светскость» правительственной власти, какой бы враждебной к церкви она ни была[12].

Делая упор на ответственность, взваливаемую на себя Россией, исследователи часто не замечают проблем, с которыми сопряжен этот богословский тезис. Их чутко уловил Н. Бердяев:

> Миссия России быть носительницей и хранительницей истинного христианства, православия. Это призвание религиозное. «Русские» определяются «православием». ... На этой почве происходила острая национализация православной церкви. Православие оказалось русской верой... Русь — вселенная, русский царь — царь над царями, Иерусалим та же Русь, Русь там, где истина веры. Русское религиозное призвание, призвание исключительное, связывается с силой и величием русского государства, с исключительным значением русского царя. Императорский соблазн входит в мессианское сознание... Духовный провал идеи Москвы, как Третьего Рима, был именно в том, что Третий Рим представлялся, как проявление царского могущества, мощи государства, сложился как Московское царство, потом как империя и, наконец, как Третий Интернационал[13].

11. Впрочем, в русской литературе к этому времени получил признание также образ Москвы как «Нового Иерусалима», имеющий тот же смысл богоизбранности русского народа, но меньшую политическую заостренность.

12. Исторические амбиции российского государства, питаемые провиденциальным значением православия, проявлялись в доктрине церковного универсализма в эпоху царя Алексея, в концепции «Самодержавия, православия, народности» и панславизма в XIX в., наконец, в идеологии мировой революции в большевизме и т. д., вплоть до идеи «мультиполярного глобального мира» в XXI в.

13. *Бердяев Н.* Русская идея // История философии. Электронное издание. М., 2005. С. 37.

Слишком неофициально, слишком интимно была принята идея Третьего Рима православным сознанием. Однако же ее главная проблема — не в исторической беспомощности миссии России как Третьего Рима, а в самом соблазне стать «земным Иерусалимом», поставить себя во главе христианского мира и одновременно отрезать себя от всего «неверного» мира. Именно в свете «историософского прельщения» и поражения должна осмысливаться христианская социальная мысль последующих веков. Несмотря на то что лидирующие позиции русской церкви в православии никогда уже не утрачивались и даже косвенно были подтверждены восточными патриархами, начиная с этой эпохи русская церковь живет в ситуации «духовного разлада» со вселенским православием, заболев богословским национализмом и поражая им внутреннюю жизнь единой церкви.

Вторым знаменательным элементом богословия Филофея было то, что в нем новое значение получала фигура православного царя. Не церковь (к примеру, митрополит Московский), а исключительно царь берет на себя задачу сохранения православия, и эта церковная миссия приобретает в первую очередь политическое значение. Идея духовного верховенства царя получила у Филофея намного более рельефное выражение, чем это было принято в Византии: царь есть «браздодержатель святых Божиих церквей, престол всех, и епископий, и притч и прочая и всего христианского исполнения»[14]. Царь стал не только символом преемственности исторического православия, но и вершиной духовной иерархии на земле. Ни митрополит, ни патриарх (после того как этот институт был учрежден в России) не могли быть приравнены царю в рамках этой иерархии.

В образе царя возникает новая составляющая — динамическая перспектива. Если традиционный идеал царства оставался неподвижным, включая добродетели и доблести правителя, то теперь у него появляется миссия и задача, а именно политическая задача «водительства нации»: «Все христианские царства затоплены неверными, и только одного государя нашего царство одно благодатью Христовой стоит. Следует царствующему управлять им с великою тщательностью и с обращением к Богу, не надеяться на золото и на преходящее богатство, но уповать на все дающего Бога»[15]. Высокое представление о царской власти сопрово-

14. *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. С. 55.

15. *Старец Филофей.* Послание о неблагоприятных днях и часах. С. 355.

ждается требованием безоговорочного подчинения ей со стороны подданных. Если же кому придется понапрасну терпеть государево «великое наказание», то возможно только лишь выразить свою печаль «горьким стенанием и истинным покаянием». Нельзя не согласиться с Н. Золотухиной, что «начатая Нилом Сорским дискуссия о свободе воли практически была отвергнута Филофеем и на многие годы закрыта как тема в истории русской политической мысли»[16]. Несмотря на то что Филофей фактически не касался практики государственного управления, он очертил границы мышления эпохи, в рамках которого многие вопросы снимались сами собой.

Иван Пересветов, *которого иногда называют* «русским Макиавелли», был литовским дворянином на русской службе. Челобитные, которые он адресовал Ивану Грозному, вошли в историю и благодаря своему литературному стилю, и благодаря самостоятельной политической программе. Пересветов подчеркивал право царя на полное единовластие, опираясь на божественное происхождение его власти. Централизация государства, необходимость государственной бюрократии, подчиненной царю, а также регулярной армии получили у него последовательное обоснование. Традиционное понятие царской «грозы» имело у Пересветова трактовку необходимости жесткого карающего управления: «Без таковыя грозы правды в царство не мощно ввести»[17].

Одна из идей, проходящих красной нитью в его произведениях, — полное упразднение боярской независимости, системы наместничества и удельного правления: «Никому в городе наместничества не давать». В любых формах кормления Пересветов видел источник неэффективности и несправедливости управления, «когда впускают в царство свое усобицы, дают города и области в управление своим вельможам, а вельможи на слезах и крови рода христианского богатеют от бесчестных поборов, а как оставят кормление с волостей, то при несправедливостях решают споры полем, и тут на обе стороны много ложится греха»[18]. Взамен феодально-патримониальных отношений автор призы-

16. *Исаев И. А., Золотухина Н. М.* История политических и правовых учений России. М.: Юристъ, 1995. С. 83.

17. «А провинившемуся смерть предписана, а как найдут провинившегося, не помилуют и лучшего, но казнят по заслугам дел его». *Пересветов И.* Малая Челобитная // Сочинения И. Пересветова. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1956. С. 188.

18. *Пересветов И.* Большая Челобитная // Сочинения И. Пересветова. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1956. С. 140.

вает перевести всю систему управления государственной службы на регулярное денежное жалованье, касается ли это местного управления, судов или войска. Столь же неэффективными и нерациональными он считал местничество и любые способы вознаграждения по роду, а не по личным заслугам. Пересветов требует жаловать и продвигать только за личные заслуги: «Велможи рускаго царя сами богатеют и ленивеют, а царство оскужают его, и тем ему слуги называются, что цветно и конно и людно выезжают на службу его, а крепко за веру христианскую не стоят и люто против недруга смертною игрою не играют, тем Богу лгут и Государю»[19]. В трудах Пересветова намечается логика последующей самодержавной политики, направленной на формирование централизованного дворянского управленческого аппарата, подчиняющегося единому центру.

Царь должен править вместе с ближайшими советниками, думою. Однако этот совет для царя имеет природу не сословного представительства, как считают многие исследователи[20], а сугубо инструмента эффективного принятия решений. Функция «синклитов» (советов) — в правильных и мудрых консультациях, в справедливых законах, правильных решениях. В сочинениях Пересветова не высказывается мысли об ограничении власти, напротив, весь пафос — в снятии возможных ограничений. Автор стоит на точке зрения абсолютного единовластия и именно с нее анализирует пути оптимизации государственного аппарата. Государственная служба, по его убеждению, никак не сочетается с собственностью, богатством, сословным статусом. Собственность и имущественная независимость — основание отлынивания от службы: «Богачи ничуть не почитают воинские таланты. Пусть даже богатырь разбогатеет, и тот обленится».

Государство Пересветова не жестоко, оно — монолитно. Мыслитель воспроизводит принципы деспотии, деспотии во имя общего блага и защиты веры христианской. При этом он исключает использование власти для личного блага, ее цель — служение «правде». Правда — естественно-правовой идеал, которому неведома конфессиональная ограниченность. «Бог любит не веру, а правду», — говорил он[21]. Царь должен служить правде, в этом

19. Там же. С. 174.

20. См. *Будовниц И. У.* Идеологическая борьба в русской публицистике. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1960.

21. Сочинения И. Пересветова. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1956. С. 170.

его главная должностная обязанность. «Неправда», «беззаконие» есть причина падения государства, его распада вследствие разноречивых сословных интересов. За понятием правды стоит морально-правовой идеал общественного совершенства, который у Пересветова в первую очередь имеет коррелят правильно организованного правления.

Пересветов, направляя челобитные царю, и сам не чурался сказать царю слово правды. На вопрос: «Сильно и прославленно и всем богато царство Московское! А есть ли в этом царстве правда?», — он отвечает: «Вера, государь, христианская добра, во всем совершенна, и красота церковная велика, а правды нет». На это герой, устами которого совершается поучение, восклицает: «Коли правды нет, ничего нет».

Значение сочинений Пересветова для понимания мышления эпохи важно тем, что они не только выражают те христианские ценности, которые лежали в основе этого мышления, но и перевоплощают их в конкретную программу политических реформ. Однако автор — не богослов, а светский писатель, поэтому он практически не анализирует богословского смысла предлагаемых изменений.

Основоположником «богословия власти» следует считать игумена Иосифа Волоколамского (Волоцкого) (1439–1515)[22]. Он был одним из первых, кто пробудил Россию от богословского сна[23]. Деятельность Иосифа определялась двумя задачами: усилением церкви и усилением монархической власти. Предложенное Иосифом решение строилось на противоречивом компромиссе: он хотел возвысить церковь путем добровольного союза с монархией согласно византийской модели, и даже более того, посредством поставления монарха во главу церкви. В отличие от светских приверженцев теократической идеи (Пересветов, Иван IV), он видел источник божественного достоинства царя не в силе го-

22. Иосиф Волоцкий происходил из дворянской семьи выходцев из Литвы. В двадцатилетнем возрасте Иосиф постригся, а в сорокалетнем основал в землях удельного князя Бориса Волоцкого Волоколамский монастырь. С переводом в 1507 году монастыря под великокняжеский патронат сложились личные отношения с Великим князем. Основными произведениями Иосифа являются, наряду с «Просветителем», Послания к различным лицам.

23. Новые дискуссии начинаются вследствие возникновения ересей — стригольников, жидовствующих и др. Первым, активно отреагировавшим на ересь «книжным способом» — посредством перевода и выпуска книг, обличающих ересь жидовствующих, был церковный деятель архиепископ Геннадий Новгородский, единомышленник Иосифа.

сударства, а в силе самой церкви. Он был тем, кто дал синкретическому идеалу православного учения о симфонии специфически «русскую» трактовку, понимая церковь и государство как два божьих дела царя и соединяя их под единым церковным сводом. Концепцию симфонии между церковью и царем он толковал настолько широко, что снимал границу между церковным и государственным правом, объединяя в едином понятии власти духовное и светское правительство. В то же время Иосиф не просто дал обоснование самодержавию, но одновременно и первым развил учение о противлении неправедной власти. Он постоянно напоминал властителям о нравственных границах государственной власти, о верховенстве духовной власти над светской, об общественной роли Церкви и о значении ее социальной благотворительной деятельности. Благодаря трудам Иосифа Волоцкого и его сподвижников в XV в. происходит возвышение роли церкви, ее общественный и экономический рост, усвоение государством своей функции в деле хранения чистоты веры и борьбы с ересями.

Центральное место в социально-политическом учении Иосифа занимает понятие власти. Власть является высшим проявлением божественного попечения о людях, воплощением Провидения Божия на земле: «Бог посадил вас вместо Себя на престолах ваших». Значение и задачу власти Иосиф сравнивает со светом и солнцем: «Так, у солнца свое дело: освещать живущих на земле, а у царя — свое: заботиться о всех своих подданных». «Боги и сыны Всевышнего», — называет он образно «царей и князей» и сулит им наибольшую близость к Богу. Их цель, «исполнив волю Божию, получить от Бога вечную радость, с бесплотными силами, как и Сам Он обещал вам: Где Я, там и слуга Мой будет, — и вы воцаритесь с Ним и будете радоваться вместе с Ним во веки»[24].

В то же время Иосиф учит различать власть как Божественное установление и ее исполнение определенным лицом, государем. И страницы своих посланий автор посвящает не привычным восхвалениям царского достоинства, а назиданию царям. «Ибо царь естеством подобен всем людям, властью же подобен Богу Вышнему. И как Бог хочет спасти всех людей, так и царь должен охранять от всякого вреда, душевного и телесного, все, что ему

24. Цит. по: *Федотов Г.* Святой Филипп, митрополит Московский. Париж, 1928. С. 94.

подвластно»[25]. Властитель выполняет Божественное предназначение, оставаясь при этом человеком, допускающим, как и все люди на земле, ошибки и потому несущим на своих плечах огромную ответственность. «Слушайте и разумейте, цари, князья и судьи мирские, и бойтесь Вышнего, да не внидет в мир смерть из-за вашего небрежения: ибо малое небрежение влечет за собой великие беды, и проклят, кто дело Господне делает небрежно»[26]. Эта ответственность — не только и не столько за себя, сколько за подданных: «Получив от Бога царский скипетр, следи за тем, как угождаешь Давшему его тебе, ведь ты ответишь Богу не только за себя: если другие творят зло, то ты, давший им волю, будешь отвечать перед Богом». Иосиф радикализует ответственность и деяния властителя. Столь же просто, как тот может быть слугой и приближенным Бога, он может оказаться слугой самого Дьявола. «Ведь всякий царь или князь, живущий в небрежении, не пекущийся о своих подданных и не имеющий страха Божия, становится слугой сатаны, потому неумолимо и внезапно найдет на него гнев Господень... Смотрите же, чтобы не стать сынами гнева, не умереть, как люди, и не быть низринутыми во ад, как псы»[27]. В другом месте: «Царь злочестивый, не заботящийся о своих подданных, — не царь, но мучитель».

Задачи и долг царя Иосиф уравнивает с задачами святителей и епископов, объединяя их под единым именем «пастыря» и проповедуя патриархальную позицию. Царь отвечает и за души, и за тела подданных: «Цари и князья должны всячески заботиться о благочестии и охранять своих подданных от треволнения душевного и телесного». Подданные выступают не более чем «паствой», с которой нечего взять, но взыщется все с их пастыря[28]. Вместе с тем арсенал властного попечения, предлагаемый Иосифом, — сугубо карающий и направлен прежде всего на предотвращение злодеяний («повелеваем предавать лютым казням татей, разбойников, мужеложников, блудников, прелюбодеев, убийц, чародеев, фальшивомонетчиков, осквернителей могил и про-

25. *Иосиф Волоколамский*. Просветитель. Валаам: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994.

26. Там же. С. 84.

27. Там же. С. 57.

28. «Когда не соблюдаются Божественные правила, происходят различные преступления: оттого и гнев Божий на нас, и всевозможные наказания, и окончательный суд; и виной всему — пастыри, которые не заботятся о стаде Христовом и не охраняют его». Там же. С. 108.

чих людей, творящих злое»). Обращаясь к царю как к «епарху», но имея в виду исполнение карающей функции, Иосиф переносит на царя всю пастырскую ответственность за охранение вероучения, ибо для «святителей» не остается другой задачи, кроме как разоблачение еретиков и отступников. В основе «теологии власти» Иосифа оказывается «гиперответственность» царя перед Богом. Подобное наущение является скорее назидательным «поучением» монарха и весьма далеко отстоит от «восхищения» им.

Различая природу самой власти и человека, облаченного властью, Иосиф вместе с тем проводит в жизнь синкретическую идею единства божественных и естественных прав, моральных и государственных законов, которые должны объединяться единым божественным законодательством. Он отрицает противопоставление божественного и позитивного закона, отдавая в то же время безоговорочный приоритет первому. Божественный закон лежит в основании любого права, имея происхождение от Вселенских соборов и постепенно нисходя до «градских» законов: «Божественным промыслом Божественная правила, с Заповедями Господними, и речениями Святых Отец и с самыми паки градскими законами размешана быша»[29]. Теономная трактовка законодательства является одним из теоретических столпов «богословия власти», однако редко озвучивается в русской средневековой мысли, питающейся логикой деяний, а не логикой установлений.

Если говорить о практическом применении православного «богословия власти», то первым его адептом следует считать царя *Ивана* IV*, Грозного* (1530–1584), который посвятил себя воплощению этой идеи и тем во многом определил особый путь России. Иван Грозный был начитанным «книжником» и просвещенным правителем своего времени. Он был истинным «богословом на троне» и одновременно аскетическим схимником, иногда именующим себя «чернецом»[30]. Подобно Макиавелли, он отстаивал самоценность власти, однако если первый рассуждал о политическом как об области, автономной от других жизненных областей, то в случае Ивана Грозного власть ставилась в центр универсума, а себя он рассматривал в качестве божественного орудия, предназначенного для концентрации власти и консолидации го-

29. Там же. С. 112.

30. Иван не был чужд самоуничижения, называя себя «псом смердящим», «заблуждьшим во тьме гордости и сени смертней прелести тщеславия, ласкосердьства и ласкосердия». Свою опричнинную резиденцию, Александровскую слободу, он называл монастырем, установил там орденский порядок, а себя величал «игуменом».

сударства. У флорентийца цели политического диктовались его собственной логикой: власть как человеческое искусство управления, утратившая средневековую связь с божественной онтологией. Совсем иное у Ивана IV: для политики, которая предъявляет себя как манифестация Божией воли, власть была больше, чем правление. Власть — это космическая тотальность, сакральная сила. Ивану IV удалось совершить «теократическую *революцию власти*», подчинив историю своему собственному теологумену и на какой-то отрезок времени вырвав Россию из пространства профанной истории.

За достаточно долгий срок своего правления, тридцать шесть лет, Иван пережил сложную эволюцию, в которой были годы зависимого боярского регентства, годы расцвета сословно-представительных отношений («Избранная Рада»), когда Иван IV, по убеждению Н. Карамзина, представлял собой образец «благочестивого царя», и, наконец, годы борьбы за безраздельную власть и искоренение боярской измены, когда Иван представал в качестве кровавого тирана. Венчанный первым из московских князей на царство в 1547 году, всю свою жизнь он понимал как священную миссию. О себе он писал так: «Понеже не восхитихом ни под ким же царства, но божиим изволением и прародителей и родителей своих благословением, яко же родихомся во царствии, тако и возрастохом и воцарихомся Божиим велением, и родителей своих благословением свое взяхом, а не чюжее восхитихом»[31]. Чистота происхождения означает сакральную чистоту самодержавных прав власти: царская власть изначальна, нераздельна, и никакое вмешательство в ее прерогативы недопустимо по самой ее природе.

В неограниченном распоряжении царя — все социальное бытие, за исключением вопросов веры. Ему вменяется в попечение полная власть над телами и душами подданных, как и полная от-

31. В послании польскому королю Сигизмунду II Августу он писал: «Ведь вольное царское самодержавие наших великих государей не то что ваше убогое королевство: нашим государям никто ничего не указывает, потому что наши государи самодержцы Божией милостью сидят на престоле... никто их вольных самодержцев не сменяет на престоле, не ставит и не утверждает». Королеву Елизавету он прямо высмеивает за парламентские ограничения: «Мы думали, что ты в своем государстве государыня и всем сама владеешь и заботишься о своей государской чести и выгодах для государства.. Но видно у тебя другие люди владеют». Послания Ивана Грозного. М., 1950. С. 156.

ветственность за них перед Богом[32]. Неповиновение царю Иван отождествляет с прямым неповиновением Богу, а измену с тяжелейшим грехом: «Не на человека возъярився, но на Бога». Требование повиновения власти он трактует в безусловном ключе, не допускающем никаких ограничений, независимо от праведности или преступности царской воли. В письме Курбскому он искренне считает долгом подданного претерпеть смерть и таким образом спасти душу, ежели царь пожелал этой смерти: «Почто не изволил еси от мене, строптиваго владыки, страдати и венец жизни наследити?»[33] Иван Грозный не допускает постановки вопроса, при которой можно судить о правоте или неправоте царской воли: ни с точки зрения морального закона, ни с точки зрения юридического. Как уполномоченная божественной волей, царская воля непостижима и ни в каком виде не подотчетна простому смертному. «А жаловати есмя своих холопей вольны, а и казнити вольны же есмя...»[34]. Казнить изменников — прямой долг государя. И дело не в личной жестокости царя, которая даже по тем суровым временам не имеет аналогов, а в рациональности и целеустремленности, какой «крамола» выжигается по всей Руси[35]. В борьбе с крамолой — смысл жизни этого царя; искоренив ее, он начинает бесплодно метаться, заканчивая конец своего царствия почти безумием.

Источник «крамолы», который мешает реализовать концепцию абсолютной власти, один — боярское самовольство. Будучи ребенком, царь был свидетелем боярского самовластия. Иван Грозный эпохи опричнины — это царь, выжигающий боярское начало в стране[36]. Его власть не нуждается в посредничестве бояр

32. «По Божиему изволению Бог отдал их души во власть нашему великому государю и они, отдав свои души, служили царю до самой смерти и завещали вам своим детям служить детям и внукам нашего деда». Послания Ивана Грозного. М., 1950. С. 125.

33. Древнерусская литература: Переписка кн. А. Курбского с Иваном Грозным. Л., 1979. С. 974.

34. Древнерусская литература: Переписка кн. А. Курбского с Иваном Грозным. С. 976: «До сих пор русские правители ни перед кем не отчитывались, а имели свободу казнить своих подданных и никогда не представали перед другим судом».

35. Иван Грозный в последние годы вел поминальник, в который вошло ок. 4000 погубленных душ.

36. Современники ссылаются на большое влияние на Ивана слов Вассиана Топоркова: «Если хочешь быть самодержцем, не держи при себе ни одного советника, который был бы умнее тебя, потому что ты лучше всех; если так будешь поступать, то будешь тверд на царстве и все будешь иметь в руках своих. Если же будешь иметь при себе людей умнее себя, то по необходимости будешь послушен им». *Со-*

или сословий: он хочет быть напрямую связанным с народом. Так, после Московского пожара в 1550 году он во всеуслышание обвинил бояр в кознях и грабеже простого народа, пообещал сам быть «охраной и защитой его», грозил «вскрыть все злодеяния и вернуть награбленное»[37]. Союз «христианского царя и народа», без боярского посредничества, стал базисом идеологической конструкции для борьбы против бояр, определившей его политику, основанную на терроре. Противопоставление «хорошего царя» и «плохих бояр» отныне стало тем более очевидной аксиомой, чем выше трактовалось достоинство царя и чем больше царевы слуги лишались собственного достоинства, помимо своей служебной функции. Верно и обратное: божественное достоинство царя могло поддерживаться только за счет девальвации аристократического достоинства бояр.

Иван законодательно устраняет основу феодальной независимости бояр: благодаря реформам 1540–1550 гг. отменено наместничество и заменено сословным самоуправлением, реформирована армия и переведена с боярского ополчения на регулярную основу, принят Царский судебник 1550 года. Служба бояр из вольной стала обязательной. Возможность законного отъезда, основы боярской свободы, устранена. Пока, однако, боярство обладало крупными земельными владениями, экономическая стабильность вела к увеличению значения и влияния боярских родов[38]. Уничтожить боярство Иван не мог, а опалы служили лишь точечным оружием, не затрагивающим систему. Не решала проблему и ротация элиты, возвышение дворян из незнатных родов. Ивану нужен был инструмент, который бы позволил согнать феодалов с их насиженных родовых вотчин и дал возможность обращаться с земельной собственностью как с монетарными формами оплаты, не позволяя аристократии закрепляться на земле.

Таким инструментом послужила «опричнина»: в 1566 году царь разделил свои земли надвое, на царские и земские (Зем-

ловьев С. М. История России с древнейших времен // История России. Электронное издание. М., 2005. С. 8662.

37. *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Том VIII // История России. Электронное издание. М., 2005. С. 2387.

38. Порай-Коршиц обращает внимание на крайне малое число бояр в Московском государстве. При Иване IV было всего семнадцать боярских родов, тем не менее боярские семьи олицетворяли политическую элиту в стране, опутывая страну сетью родовых связей. *Порай-Кошиц И.* История Русского дворянства // История России. Электронное издание. М., 2005. С. 42 869.

щина), трактуя «опричнину» как собственный удел *московского* князя[39]. Опричное войско, гвардия царя, получило назначение высшей полиции по делам государственной измены. На деле, как справедливо считает В. Ключевский, это была попытка осуществления замысла трансформировать правительственный класс из боярского в дворянский. «Россия XVI в., — пишет В. Ключевский, — была абсолютная монархия, но с аристократическим управлением, то есть правительственным персоналом. Не было политического законодательства, которое определяло бы границы верховной власти, но был правительственный класс с аристократической организацией, которую признавала сама власть»[40]. Рост Московского государства сопровождается ростом обеих сил, которые должны были столкнуться. Дестабилизирующие действия Ивана Грозного, пусть не в столь короткий срок, который ставил перед собой он сам, сумели подкосить основы феодальной конституции удельной России: «Боярство уже не имело под собой твердой почвы ни в управлении, ни в народе, ни даже в своей сословной организации»[41]. Введением опричнины царь доказал свое право полностью перестраивать и перекраивать общество, базирующееся на твердой основе преданий и традиций, заставить его выпасть из рамок традиционного сознания, закрепленных жизнью поколений. С помощью опричнины Иван Грозный впервые заявил право православного монарха вести народ к собственной идеократической цели, меняя его судьбу. Этим сотрясением основ государства началась монополизация общественной жизни царской волей, линия, которая последовательно проводилась в России в течение многих столетий.

Показательно и отношение царя к церкви. Будучи глубоко богомольным человеком, он не претендовал на иерократическую власть, но считал себя вправе руководить церковным управлением. Полномочия церковной иерархии он ограничивал исключительно богослужениями и таинствами, то есть сакраментальной

39. *Виппер Р. Ю.* Иван Грозный. М.: Дельфин, 1922; *Платонов С. Ф.* Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время. М.: Памятники исторической мысли, 1994; *Веселовский С. Б.* Исследования по истории опричнины. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1963; *Зимин А. А.* Опричнина Ивана Грозного. М.: Мысль, 1964.

40. *Ключевский В. О.* Курс русской истории. Том 2 // История России. Электронное издание. М., 2005. С. 21 634.

41. Там же. С. 21 639.

властью. «Молчи, — отвечал он протестовавшему против опричнины митрополиту Филиппу, — и благословляй нас по нашему соизволению»[42]. В своем опричном глумлении Иван Грозный разорял монастыри, губил монахов. Несмотря на то что он поддерживал иосифлянскую трактовку церковно-государственных отношений, он не остановился перед убийством первоиерарха русской церкви, чтобы свести на нет церковную политическую оппозицию. Вместе с тем царь не видел в церкви противника своему единовластию, не преследовал церковную иерархию так, как он преследовал бояр. В замысле царя государство принимало на себя заботы и задачи церкви, в том числе задачи укрепления и распространения веры, так что речь должна идти о слиянии властей, а не разделении властей или их симфонии.

Примечательно, что, несмотря на столь противоречивую политику и оценку историков, личность Ивана Грозного получила однозначно положительную оценку в среде писателей и представителей церкви, ориентированных на церковное возвеличивание русского государства[43]. Значение этой оценки нельзя преуменьшать. Иван Грозный, как никакой другой российский царь, поставил в начало своей деятельности религиозный принцип и осуществлял его с религиозной одержимостью. Этот принцип — принцип сакрального достоинства власти — подразумевал не просто последовательную реализацию концепции «богословия власти», но, путем устранения границы между церковью и государством, наделение государства высочайшей духовной миссией путем превращения его в образ церкви. Именно это, пусть в виде маскарада, и демонстрировал Иван Грозный в своей опричнине.

Эпоха правления Ивана Грозного — важный момент русской истории, выбор дальнейшего исторического пути страны. Несмотря на существование различий в трактовке «идеального» царя, в личности Ивана Грозного сошелся и идеал просвещенного монарха сословно-представительной монархии, в ранний период правления, и идеал самодержца, во второй половине его правления. Карамзин первым противопоставил два периода правления

42. *Федотов Г.* Святой Филипп, митрополит Московский. Москва: Московский рабочий, 1991. С. 72.

43. В частности, митр. Иоанн (Снычев) пишет: «Фигура царя Иоанна IV Грозного и эпоха его царствования как бы венчают собой период становления русского религиозного самосознания». *Иоанн, митр. Санкт-Петербургский и Ладожский.* Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. СПб.: Издательство Л. С. Яковлевой, 1994. С. 189.

Ивана Грозного, обозначив это как острый нравственный и исторический конфликт самой личности царя.

Царская власть и церковь

В XVI веке внутренняя эволюция государственной идеи Москвы, направленная на включение всех русских земель в единое государство, пришла к своему завершению. Элита оказалась в идейно-политическом тупике. В этой точке внутреннего равновесия, несмотря на крайнюю нестабильность внешнего положения, государство могло служить и вечевому идеалу «соборности» и идеалу «автократического самодержавия», в том смысле, который вкладывает в эти понятия А. Ахиезер[44]. Созыв земских соборов олицетворяет идеал сословно-представительного правления, ориентированного на консенсус и согласие, на старину. Его идеологами выступила плеяда «либерально настроенных» богословов, начиная с Максима Грека, голос которых все более стихал. Оппонирующая ей концепция «самодержавия» — властного единоличного правления — всегда обладала в огромной стране большой убедительностью благодаря цельности и последовательности в реализации политической воли. Трактуя весь ход российской истории как маятник между двумя идеалами, Ахиезер акцентирует неспособность русского исторического сознания найти середину («медиацию»), равновесное промежуточное состояние между крайностями. Сила личности Ивана Грозного проявляется в том, что он с самого начала своего правления стремится реализовать обе идеальные концепции, искусно подчиняя внутриполитическую конъюнктуру своей воле. Если в первой половине своего правления (в эпоху «Избранной рады») он был ориентирован на роль просвещенного монарха, последовательно выстраивая под нее всю политическую систему страны, то во вторую он еще более решительно и логично перестроил государство под другую систему.

Это стало возможным благодаря тому, что оба направления социальной мысли в средневековой Руси были устремлены, по сути, к единому *теократическому понятию царской власти*. И здесь и там фигура царя стояла в центре социального космоса, обладая прерогативой носителя божественной власти на земле. Раз-

44. См. *Ахиезер А. С.* Критика исторического опыта России. В 3-х т. Новосибирск: «Сибирский хронограф», 1997. Т. 1. С. 72, 173.

личия идеалов правления определялись не сущностными границами царской власти, а лишь способом применения этой власти: она могла или *искать* гармонизации существующих интересов разных, прежде всего аристократических слоев, или волевым образом *определять* «нужное» положение этих интересов в системе социальных взаимоотношений. Если «всенародный монарх» — пассивное солнце, излучающее свет в мир, то самодержец — активный демиург, творящий сам мир. Речь идет только о том, как используются потенции абсолютной божественной власти, а не об их границах, которые смертные определять не уполномочены. Зеньковский справедливо отмечает, что политическая теократия московского православия не была только продуктом развития тирании, это была духовная мечта и жажда церковного народа, плод мистического понимания истории и политики:

> Возвеличивание царской власти не было просто «утопией», не было, конечно, и выражением церковного «сервилизма» (церковные круги сами ведь создали идеологию о царской власти), а было выражением мистического понимания истории... Царская власть и есть та точка, в которой происходит встреча исторического бытия с волей Божией... Для церковного сознания царь вовсе не был носителем «кесарева» начала: наоборот, в нем уже преодолевается противопоставление кесарева начала и воли Божией. В царе утверждается «таинственное», то есть недоступное рациональному осознанию сочетание начала божественного и человеческого, в нем освящается историческое бытие. Эта идеология тем дорога церковному сознанию, что в ней весь исторический процесс мыслился движущимся к своему оцерковлению, к превращению земного властвования в церковное: «царь» и есть, собственно, некий «церковный чин»...[45]

Богословие власти, которое сформировалось в Московской Руси, было выражением социальной онтологии «освящения бытия», присутствовавшей в православном сознании. Если в византийской традиции «священной власти» мешало историческое разделение (симфония) властей, то в эволюции Московии царская власть скоро оказывается не просто национальным политическим центром, но основой и оплотом *пребывания церкви в этом мире* — мире, окруженном чуждыми, сатанинскими силами. Царь, имеющий воздействие на внешние силы, на мир, играет несоизмеримо

45. *Зеньковский В.* История русской философии. Т. 1. М., 2000. С. 49.

большую роль, чем верховный иерарх, являющийся лишь частью внутренней организации церкви. Да и по рангу царь и митрополит (даже и царем поставленный патриарх) несоизмеримы. Усвоение государством своей церковной миссии, о чем пишет Зеньковский, для церкви служило развитием вовне, движением в мир. У церкви не было иного органа общения с миром, кроме как государства, а точнее царя; это стало очевидно сразу, как только было осознано, что Россия находится в окружении множества иноверных стран, а вселенское православие — в опасности.

Идеология освящения царской власти приводила к снятию христианского противопоставления «богова» и «кесарева», а в исторической перспективе — к отказу от православной византийской концепции «симфонии» властей в пользу концепции «слияния» властей. Противостояние светского и священного никогда на Руси не было определено в виде противоположных принципов, осмысленных в их чистоте; и это благодаря особой форме идеала царской власти. Православная мысль и исходила из их единства, и двигалась к нему, умело обходя те препятствия, где это противостояние могло обнажиться, например, в вопросе о церковном имуществе, вмешательстве в церковные дела и проч. На Западе движение христианского сознания в Средние века во многом направлялось к уяснению различия светского и сакрального, мирского и церковного начал. Ключевым моментом здесь служил «спор об инвеституре», борьба за право назначения местной духовной власти, которая развернулась в католической Европе между папой и светскими правителями[46]. Это был спор об институциональном контроле светской власти над церковью. Чем больше обозначалась разность интересов, тем более очевидным была разность природы церковного и государственного начал.

В определенном смысле в православной церкви этот «спор» не мог возникнуть. Право императора или царя предлагать кандидатуры на высшие церковные звания для утверждения собором никогда не ставилось под сомнение восточной церковью[47]. Ответом на это была каноническая добросовестность царской власти,

46. См. Struve, T. (1985) «Investiturstreit», *Pipers Handbuch der politischen Ideen*. Bd. 2, s. 222. München-Zürich: Piper. Кроме того, как и в России, в Европе феодальные владения церкви стали предметом нешуточной борьбы. В Европе папская церковь оказалась настолько сильна и самостоятельна, что смогла сохранять не только имущество, но и власть на территориях церковных княжеств.

47. См. *Лебедев А. П.* Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб.: Алетейя, 1997 (репринт издания 1905 г.).

отмечаемая А. Карташовым: церковный процедурный порядок был для нее священен[48]. Однако это право инвеституры ограничивалось саном первоиерарха (митрополита, позже патриарха). Все другие назначения были делом церковной иерархии. Учитывая это, становится понятно, почему богословы, которые выступали за автономию церкви, одновременно были поборниками теократической идеи: если монарх является особым лицом церкви, то акт его воли (инвеституры) является внутрицерковным актом. Смутно различая светское и священное, церковь в их глазах расширялась до полного универсума социального бытия, вбирая в себя государство. Право царя на инвеституру встраивало *его должность* в единую церковную иерархию и подчиняло его всей церкви, не предоставляя ему в полное распоряжение управление церковью. Хотя иерархия светской и церковной власти пересекалась в царе, для церкви царь был исполнителем только определенной функции, обладал ограниченными полномочиями, был слугой церкви. Поэтому даже когда царь назначал патриарха, он не рассматривался как глава церкви, как это было свойственно многим протестантским церквам. Царь занимался церковной *potestas jurisdictionis* и не мог претендовать на *potestas magisterii*, область, имевшую для церкви намного большую важность. Эта идеальная конструкция, направленная на освящение мира, пожалуй, была актуальна, пока сам царь не различал светского и священного, искренне подчиняя себя служению церкви. До этих пор даже конфликты царя с первоиерархами носили характер сугубо внутрицерковных проблем.

Богословие власти и церковная иерархия

Как относилась церковная иерархия к такому разделению полномочий и пониманию разделения властей? Динамика и эволюция позиции иерархов от возвеличивания царя до борьбы с гипертрофированной церковной значимостью царской власти иллюстрируют границы единства церкви и царя. В начале московской эпохи предстоятели церкви наряду с объединением государства все теснее сплачивают вокруг себя епархии и получают в обще-

48. Примером этого могут служить не только сношения с внешней церковной властью, когда Иван III десятилетиями терпеливо ждал признания Константинополем самостоятельности Московской митрополии, но и с внутренней, когда даже конфликт с Никоном потребовал долговременного соборного разбирательства. См. *Карташов А.* Очерки по истории русской церкви. Т. 2. М., 1991. С. 200.

стве все более значительный вес. Вклад московских митрополитов в XV и XVI веках (св. Петр, св. Алексий, св. Иона, св. Филипп, св. Гермоген, св. Макарий) в сближение церкви и Московского государства был очень велик. Г. Федотов писал о митрополите Алексие, которого можно было назвать политиком у алтаря: «Современные хроники полны его делами для государства. Свои блестящие способности митрополит посвятил строительству государства Московского и сделал для этого больше, чем кто-либо из князей, преемников Ивана Калиты... Победа на Куликовом поле была результатом его усилий»[49]. Московские митрополиты использовали свой авторитет и духовную власть, чтобы придать Великому московскому князю авторитет, подобающий главе государства. Комплекс идей, которые легли в основание официального союза царя и церкви, разработал и озвучил Иосиф Волоколамский, видевший в усилении царя и царства путь к усилению церкви. Еще долго между главой государственной власти и главой духовной власти соблюдался некий паритет, так что в отсутствие царя митрополиты и патриархи брали на себя государственную власть и получали царский титул «Великий государь».

Следует упомянуть о значении для русской социально-религиозной мысли современника Ивана Грозного, митрополита Московского Макария, который возглавлял митрополичью кафедру с 1542 по 1564 г. Своей деятельностью Макарий задавал духовное направление российскому государству — собирание Святой Руси, подчинение общей религиозно-государственной идеологии. «Не смелый обличитель царских пороков, но и не грубый льстец их», как пишет о нем Н. Карамзин[50], Макарий был далек от теократического пафоса Ивана Грозного, но он задавал и утверждал своим авторитетом правильность этого направления: «Тебя, государь, Бог, вместо Себя, избрал на земле и на престол вознес, поручив тебе милость и жизнь всего великого Православия»[51].

Митрополит Макарий разработал чин венчания на царство и венчал Ивана IV, обозначив кульминационный пункт в развитии «богословия власти», придав теоретической идеологеме сакраментальную силу. Как отмечает Б. Успенский, в России произошло полное отождествление помазания миром царя, которое

49. *Федотов Г.* Святые древней Руси. М.: Московский рабочий, 1991. С. 107.

50. *Карамзин Н. М.* История государства Российского. Том IX // История России. Электронное издание. М., 2005. С. 2573.

51. Цит. по: *Зеньковский В.* История русской философии. Т. 1. М., 2000. Ч. 1. С. 48.

свойственно и византийской, и западной традиции, с *таинством миропомазания,* которое совершается в православной церкви непосредственно после крещения[52]. Если возглашение «Свят, Свят, Свят» при помазании миром византийского императора, отсылает, собственно, к ветхозаветной традиции помазания на царство (Исайя, VI, 3), указывает на богоизбранность и уподобляет императора ветхозаветным царям, то слова «Печать и дар святаго Духа», как это принято при таинстве миропомазания, уподобляет царя непосредственно Христу, которого «помазал… Бог Духом Святым» (Деян, X, 38). Анализируя этот чин, Успенский подчеркивает, что он полностью уподобляется чину крещения, то есть, по сути, если не отменяет крещение, то является крещением второго, более высокого порядка.

При этом «царское место»в середине церкви, где совершается венчание, коррелирует с «царскими дверями», ведущими в алтарь… Два царя — небесный и земной — как бы пространственно противопоставлены в храме… Помазание на царство определяет особый литургический статус царя, который проявляется в характере его приобщения св. Тайнам. После введения миропомазания в обряд поставления на царство причащение царя начинает отличаться от того, как причащаются миряне, в какой-то мере приближаясь к причащению священнослужителей. В дальнейшем (с середины XVII в.) царь начинает причащаться в точности так, как причащаются священнослужители[53].

Это особое качество миропомазания, выделяющего царя из среды мирян, было прочно усвоено в позднем отечественном богословии:

> Кому не известно, что благочестивейшие Государи наши, по вступлении на престол, приемлют священное Помазание для великого служения Своего в один день с принятием короны и иных знамений Величества? Не повторение это Помазания; нет, Миропомазание не повторяется, как и Крещение, духовное рождение; но — иный, высший степень сообщения даров Духа Святого, потребен для ино-

52. См. *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: харизма власти в России. Византийская модель и ее русское переосмысление. М.: Языки русской культуры, 1998. С. 22.

53. *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: харизма власти в России. С. 24. Ср. *Горский А. В.* О священнодействии венчания и помазании царей на царство. М., 1882; *Карташов А.* Возникновение соборной власти царя при Константине Великом, ее богословское обоснование и ее церковное восприятие // Kirche und Kosmos. Orthodoxes und Evangelisches Christentum. Hf. 2. Witten: Luther-Verlag, 1950.

> го превознесенного состояния и служения... Священное миропомазание царей есть иный, высший степень таинства, *Дух сугубый,* сходящий на Главу народов[54].

Освящение миссии царя и его статуса не могло не повлечь за собой изменений в отношениях между церковью и государством, церковью и царем. Достижение этой точки по своему смыслу обозначило акт, снимающий/упраздняющий институциональную границу между церковью и государством. Однако движение к нему и было «собственным словом» и пульсом русского политического богословия.

Рост значения и «сакрального» веса царя тем не менее с необходимостью вел к умалению институционального веса церкви. Это не могла не почувствовать церковная иерархия. Хотя московскую эпоху ожидало еще одно торжественное событие — поставление патриарха, с середины XVI века начинается период латентного роста церковной оппозиции усилению самодержавной власти. К этой эпохе относится развитие учения о неподчинении неправедному царю.

Основания этого учения первым разработал/представил Иосиф Волоколамский. Поскольку, по его убеждению, царь эсхатологически близок не только к Богу, но и к сатане, он не только взыскует дары благодати, но и находится под постоянной опасностью грехопадения. Поэтому у христианина есть право ослушаться злонамеренного правителя. Такому правителю можно покориться только телом, но не душой: «Подобае тем поклонятися и служити телесне, а не душевне, и вздавати им црьскую честь, а не божественную». Иосиф формулирует границы тирании, которые оправдывают такое неповиновение: «Если царь господствует над людьми, а сам покорен греху и страстям, жадности и ярости, хитрости и лжи, особенно, неверующим и презирает религию, то этот царь не слуга Бога, а один из детей сатаны, и он не царь, но тиран. Этому царю... не нужно подчиняться, даже если он угрожает смертью. Ибо Апостолы... погибли, но их указам не следовали»[55]. Долг христианина — оказывать сопротивление таким властителям. Иосиф, разумеется, допускает лишь возможность пассивного сопротивления и направляет его против персоны, а не власти как таковой.

54. *Игнатий, архиепископ Воронежский и Задонский.* О таинствах единой, святой, соборной и апостольской Церкви. СПб., 1849. С. 143.

55. Там же. С. 96.

Знаковым историческим событием в развитии отношений между царем и церковной иерархией стал конфликт между Иваном Грозным и митрополитом Московским Филиппом. Возведенный на митрополию самим царем, он активно выступил против опричнины, «печалуя» царю о несправедливых казнях.

> Милостивый царь и великий князь, как долго ты хочешь проливать невинную кровь своих верных подданных и христиан? Как долго в России будет господствовать несправедливость? Татары и язычники, а также весь мир говорят, что у всех народов есть закон и правда, только у русских их нет. Во всем мире ищут и находят преступники милость у могущественных, только в России нет милости, нет ее и для невинных и правых. Думай о том, что ты, даже если Бог возвысил тебя в мире, смертен, и что Бог спросит с тебя за невинную кровь. Камни закричат и пожалуются на тебя. Я должен сказать тебе это, даже если за это мне придется умереть[56].

Стремясь унять голос церкви, «народной совести» и отнять у иерарха право «печалования», Иван снял Филиппа с митрополии и впоследствии приказал умертвить. «Пал непобежденным великий пастырь русской церкви, мученик за священный обычай печалования, обозначив великую нравственную силу церкви», — пишет С. М. Соловьев[57]. Эпизод стычки митрополита с царем — уникальный для русской истории случай открытого сопротивления церковного предстоятеля неправедной власти.

Этот случай обозначил новые, значительно сузившиеся границы влияния церкви на социальные реалии. Однако итоговой исторической страницей эволюции «богословия власти», изменившей самоосмысление церкви, стал конфликт царской и патриаршеской власти при Никоне.

Никон знаменует эпоху, когда патриаршая власть уже утвердилась (патриарх Филарет [Романов], отец царя Михаила, был фактическим соправителем монарха). Никон с самого начала был захвачен идеей возвышения патриаршей власти. Он был, пожалуй, единственным первоиерархом, назначавшим и смещавшим епископов, не уведомляя государя. Но несмотря на то, что «ти-

56. Цит. по: *Федотов Г.* Святой Филипп, митрополит Московский. М.: Московский рабочий, 1991. С. 75.

57. *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. Книга III // История России. Электронное издание. М., 2005. С. 8702.

шайший» царь Алексей Михайлович был, как никто другой, олицетворением образа благочестивого православного царя и патриарха связывала с царем личная дружба, к этому времени были приняты политические решения, кардинально изменившие облик церковно-государственной симфонии.

В 1649 году, в соответствии с Уложением, самым представительным законодательным сводом всей Московской эпохи, был создан Монастырский приказ, который переводил все вопросы, касающиеся церковных дел, в ведение государства. В частности, через Монастырский приказ стали проходить дела о назначениях на места массы духовенства. Этому ведомству подчинились и церковные владения, а также сборы со всех церковных владений, за исключением патриарших имений. Собор утвердил новую границу для них: был наложен полный запрет на какое-либо расширение церковных владений, а имения в Москве и Подмосковье у церкви изымались. Это был, по сути, первый акт секуляризации земель. Сопротивление этой политике завершилось в конечном счете конфликтом с царем. Более семи лет продолжался период межпатриаршества (1658–1666), пока в 1666 году церковный собор не лишил Никона сана.

Любопытным документом являются письма, запрошенные царским правительством и присланные восточными патриархами для обоснования правомерности низложения патриарха Никона: «Ответы патриархов» и «Правила касательно власти царской и власти церковной». Ими определялась юрисдикция царя в отношении с церковью и устанавливались пределы царской власти в отношении патриарха и епископата. Небезынтересно отметить, что «Ответы», вместо того, чтобы указывать, что может делать патриарх, ничего не говорят о сфере духовных дел, зато говорят о сфере гражданской и так формулируют права на неограниченные компетенции царя: «Патриарху же бытии послушлива царю, яко поставленному на высочайшем достоинстве и отмстителю Божию». Хотя «Правила» предписывали царю действовать в соответствии с канонами церкви, они же позволяли в случае конфликта с патриархом просто смещать последнего. Основываясь на принципе «божественного права государя», они однозначно утверждали превосходство государственной власти над церковной: «Никто же не имеет толику свободы да возможет противиться царскому велению — закон бо есть»[58].

58. *Николин А.* Церковь и государство. История правовых отношений. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 1997. С. 73–74.

В истории русской церкви эта страница интересна тем, что в позиции патриарха Никона неожиданно прозвучала концепция превосходства священнической власти над царской. Несмотря на то что подобный выпад был исключительным для русской церкви, нет никаких оснований считать его случайным и нелогичным, обвинять Никона в западническом «папоцезаризме». Патриаршество не так давно было учреждено на Руси, но уже имело прочную основу, значительно возвышавшую его значение по сравнению с митрополией. Так, весьма серьезно восприняло этот рост и самодержавие, которое могло смягчить укрепление патриаршей власти только полным его искоренением.

В преддверии соборного суда Никон довольно обстоятельно развил свою концепцию в книге «Возражения или разорения смереннаго Никона, божиею милостию патриарха, противо вопросов боярина С. Стрешнева, еже написа Газскому митрополиту Паисию Лигаридиусу и на ответы Паисеовы». Эта работа, разумеется, находилась под влиянием западного богословия. Еще со времен борьбы с «ересью жидовствующих» в русскую письменную традицию были введены переводы с латинского на церковно-славянский язык Вульгаты и священных книг. В первую русскую, т. н. Геннадиевскую, Библию были включены также и апокрифическое правило VI Вселенского собора о соотношении двух властей (в латинском духе теории двух мечей). Эта теория уже нащупывалась в иосифлянской традиции и с энтузиазмом была взята на вооружение Никоном.

По убеждению Никона, священство выше царства в силу превосходства его задач и правомочий. Священство ближе к Богу, и это решает все.

> И между Бога и человеческаго естества стоит священник, яже отнюду чести сводя к нам, яже от нас мольбы возводя... Сего ради и царие помазуются от священническую руку, а не священники о царские руки. И самую царскую главу под священниковы руце принося, полагает Бог, наказует нас, яко сей она больши есть властник, меньшее бо от большаго благославляется... Царь здешним вверен есть, а аз небесным. Царь телесным вверяем есть, иерей же — душам. Царь долги имениям оставляет, священник же долги согрешениям. Он принуждает, а сей и утешает. Он — нужею, сей же советом. Он оружия чувственна имать, а сей — духовная. Он брань имать к супостатам, сей же к началом и миродежателем тьмы века сего. И сего ради: священство царства преболее есть[59].

59. *Карташов А.* Очерки по истории русской церкви. Т. 2. М., 1991. С. 195.

Неравенство властей усматривает Никон и в судьбах истории церкви. Уже на крайней грани противостояния, когда ему было уже нечего терять, Никон решительно умаляет царскую власть не только как духовно низшую, но и как исторически позднюю. Царство, настаивает он, дается Богом в гневе как ответ на земное несовершенство общества: «Священство не от человек, ни человеком, но от самого Бога, и древнее и нынешнее, а не от царей. Но паче от священства царство произыде и ныне есть: якоже устав царского поставления свидетельствует. Священство всюду пречестнейше есть царства, якоже выше на знаменах от божественнаго писания. И ныне паки речем: царство аще и от Бога дадеся в мир, но во гневе Божии... Власть священства толико гражданские лучши есть, елико земли — небо»[60].

Царя Алексея Никон обвиняет в нарушении богоустановленного строя и иерархии властей. Он не только «чин святительский и власть церковную восприял на ся». Он также «ограбил святую церковь». Наряду с митрополитом Макарием Никон считает церковные владения «навеки нерушимыми». Он пишет константинопольскому патриарху с возмущением о том, с чем смирялись прежде владыки: «Все ныне бывает царским хотением... Егда хощет кто, диакон, или пресвитер, или игумен или архимандрит поставлятися, тогда пишет челобитную царскому величеству и просит повеления, чтобы хиротонисали его митрополит или архиепископ... И сице хиротонисают их царским словом... И егда повелит царь бытии собору, тогда бывает. И ково велит избрати и поставити, архиереем, избирают и поставляют. И ково велит судити и обсуждати, и они судят и обсуждают и отлучают»[61].

Надо отдать должное стойкости и последовательности Никона, который за отведенные для компромисса семь лет так и не явился к царю с примирением. Подобно обреченным им на гонения старообрядцам, Никон призывал к сопротивлению и борьбе с государством за «евангельский закон», «якоже и первомученицы». Он упивается крайними выводами, объявляя всю дальнейшую каноническую жизнь церкви после своей отставки прервавшейся и, вследствие новых «неправых» назначений, низвергнутой: «И такова ради беззакония все упразднилося святительство и священство и христианство — от мала до велика»[62]. Объединяясь в своей

60. Карташов А. Очерки по истории русской церкви. Т. 2. С. 196.

61. Там же. С. 197.

62. Там же. С. 199.

диалектике с теми, кого он еще недавно самочинно гнал, Никон восклицает: «Яко время то антихристово есть».

Никон смог выразить тот крайний полюс московского политического богословия, который никогда до этого не был акцентирован церковными писателями, возвышавшими царскую власть. В их мировоззрении духовная власть стоит неизмеримо выше земной. Но многие из них, в отличие от Никона, даже не пытались отделить ее от царя. В их воззрениях не формулировалось понятие светскости, и тем более это понятие не отождествлялось с властью царя. Дифференциация этих понятий, различение границ между церковью и государством было следствием осуществленных самим же государством институциональных изменений. Открытие «светского» начала царской власти стало неожиданным для обеих сторон следствием ущемления церкви и легко разрушило воздвигавшееся столетиями здание московского богословия власти. Уже поколение спустя самодержец Российский, Петр I, смело переписывает каноническую церковную конституцию, а церковные иерархи, не выступая открыто против светской власти, как Никон, молча отказывают ей в полноте церковного идеала, практически устраняясь от общественного служения. Церковь потеряла свой критический голос, ограничив себя вопросами догматики и культа. Эпоха политического богословия — в форме теократического «государства правды» — закончилась.

Библиография/References

Ахиезер А. С. Критика исторического опыта России. В 3-х т. Новосибирск: «Сибирский хронограф», 1997.

Бердяев Н. Русская идея // История философии. Электронное издание. М., 2005.

Будовниц И. У. Идеологическая борьба в русской публицистике. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1960.

Веселовский С. Б. Исследования по истории опричнины. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1963.

Виппер Р. Ю. Иван Грозный. М.: Дельфин, 1922.

Горский А. В. О священнодействии венчания и помазании царей на царство. М., 1882.

Древнерусская литература: Переписка кн. А. Курбского с Иваном Грозным. Л., 1979.

Зеньковский В. История русской философии. Т. 1. М., 2000.

Зимин А. А. Опричнина Ивана Грозного. М.: Мысль, 1964.

Игнатий, архиепископ Воронежский и Задонский. О таинствах единой, святой, соборной и апостольской Церкви. СПб., 1849.

Иоанн, митр. Санкт-Петербургский и Ладожский. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. СПб.: Издательство Л. С. Яковлевой, 1994.

Иосиф Волоколамский. Просветитель. Валаам: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994.

Исаев И. А., Золотухина Н. М. История политических и правовых учений России. М.: Юристъ, 1995.

Карамзин Н. М. История государства Российского // История России. Электронное издание. М., 2005.

Карташов А. Очерки по истории русской церкви. Т. 2. М., 1991.

Карташов А. Возникновение соборной власти царя при Константине Великом, ее богословское обоснование и ее церковное восприятие // Kirche und Kosmos. Orthodoxes und Evangelisches Christentum. Hf. 2. Witten: Luther-Verlag, 1950.

Ключевский В. О. Курс русской истории. Том 2 // История России. Электронное издание. М., 2005.

Лебедев А. П. Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб.: Алетейя, 1997.

Лихачев Д. С. Национальное самосознание Древней Руси. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1945.

Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев: Типография Киево-Печерской Успенской лавры, 1901. Приложения.

Николин А. Церковь и государство. История правовых отношений. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 1997.

Пересветов И. Большая Челобитная // Сочинения И. Пересветова. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1956.

Пересветов И. Малая Челобитная // Сочинения И. Пересветова. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1956.

Платонов С. Ф. Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI–XVII вв. Опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время. М.: Памятники исторической мысли, 1994.

Повесть об убиении Андрея Боголюбского // Памятники литературы Древней Руси. XII век. М., 1980.

Покровский В. С. История русской политической мысли. В. 1. М.: Гос. изд-во юрид. лит-ры, 1951.

Послания Ивана Грозного. М., 1950.

Порай-Кошиц И. История Русского дворянства // История России. Электронное издание. М., 2005.

Симеон Полоцкий. Избранные сочинения. М.-Л., 1953.

Соловьев С. М. История России с древнейших времен // История России. Электронное издание. М., 2005.

Старец Филофей. Послание о неблагоприятных днях и часах // Русская философская мысль XI–XVII вв. Вып. 1. Электронное издание. М., 2006.

Успенский Б. А. Царь и патриарх: харизма власти в России. Византийская модель и ее русское переосмысление. М.: Языки русской культуры, 1998.

Федотов Г. Святой Филипп, митрополит Московский. Париж, 1928.

Федотов Г. Святые древней Руси. М.: Московский рабочий, 1991.

Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937.

Чаев Н. С. Москва — Третий Рим в политической практике Московского государства // Исторические записки. 1945. Т. 17.

Akhiezer, A. S. (1997) *Kritika istoricheskogo opyta Rossii*. V 3-kh t. [Critique of Russian Historical Experience. In 3 volumes]. Novosibirsk: «Sibirskii khronograf».

Berdiaev, N. (2005) «Russkaia ideia», in *Istoriia filosofii* [«The Russian Idea», in *History of Philosophy*]. Elektronnoe izdanie. Moscow.

Budovnits, I. U. (1960) *Ideologicheskaia bor'ba v russkoi publitsistike* [Ideological Struggle in Russian Publicism]. Moscow: Izd-vo Akademii nauk SSSR.

Chaev, N. S. (1945) «Moskva — tretii Rim v politicheskoi praktike Moskovskogo gosudarstva» [«Moscow the Third Rome»in Political Practice of Moscow State], *Istoricheskie zapiski*. T. 17.

Drevnerusskaia literatura: Perepiska kn. A. Kurbskogo s Ivanom Groznym [*Ancient Russian Literature: Correspondence between A. Kurbskiy and Ivan the Terrible*]. (1979) Leningrad.

Fedotov, G. (1991) *Sviatye drevnei Rusi* [Saints of Ancient Rus]. M.: Moskovskii rabochii.

Fedotov, G. (1928) *Sviatoi Filipp, mitropolit Moskovskii* [Saint Philip, Metropolitan of Moscow]. Parizh.

Florovskii, G. (1937) *Puti russkogo bogosloviia* [The Pathways of Russian Theology]. Parizh.

Gnägi, A. (1970) *Katholische Kirche und Demokratie: ein dogmengeschichtlicher Überblick über das grundsätzliche Verhältnis der katholischen Kirche zur demokratischen Staatsreform*. Zürich: Benziger Verlag.

Gorskii, A. V. (1882) *O sviashchennodeistvii venchaniia i pomazanii tsarei na tsarstvo* [On the Sacrament of Coronation and Anointing of Tsars]. Moscow.

Ignatii, arkhiepiskop Voronezhskii i Zadonskii. (1849) *O tainstvakh edinoi, sviatoi, sobornoi i apostol'skoi Tserkvi* [On Sacraments of Holy, Catholic, and Apostolic Church]. Saint-Petersburg.

Ioann, mitr. Sankt-Peterburgskiĭ i Ladozhskiĭ. (1994) *Samoderzhavie dukha. Ocherki russkogo samosoznaniia* [Autocracy of Spirit. Essays on Russian Self-consciousness]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo L. S. Iakovlevoi.

Iosif Volokolamskii. (1994) *Prosvetitel'* [The Enlightener]. Valaam: Spaso-Preobrazhenskii Valaamskii monastyr'.

Isaev, I. A., Zolotukhina N. M. (1995) *Istoriia politicheskikh i pravovykh uchenii Rossii* [History of Russian Political and Legal Teachings]. Moscow: Iurist.

Karamzin, N. M. (2005) «Istoriia gosudarstva Rossiiskogo. Tom VIII», in *Istoriia Rossii* [«History of Russian State», in *History of Russia*]. Elektronnoe izdanie. Moscow.

Kartashov, A. (1950) «Vozniknovenie sobornoi vlasti tsaria pri Konstantine Velikom, ee bogoslovskoe obosnovanie i ee tserkovnoe vospriiatie» [The Rise of Tsar's Catholic Power in Times of Constantine the Great, Its Theological Explanations and Church Perception], *Kirche und Kosmos. Orthodoxes und Evangelisches Christentum*. Hf. 2. Witten: Luther-Verlag.

Kartashov, A. (1991) *Ocherki po istorii russkoi tserkvi* [Essays on the Histiry of Russian Church]. T. 2. Moscow.

Kliuchevskii, V. O. (2005) «Kurs russkoi istorii». Tom 2 [«The Course on Russian History», in *History of Russia*], in *Istoriia Rossii*. Elektronnoe izdanie. Moscow.

Lebedev, A. P. (1997) *Dukhovenstvo drevnei Vselenskoi Tserkvi ot vremen apostol'skikh do X veka* [The Priesthood of Ancient Universal Church since the Times of Apostles till the Xth Century]. Saint-Petersburg.: Aleteiia.

Likhachev, D. S. (1945) *Natsional'noe samosoznanie Drevnei Rusi* [National Self-consciousness of Ancient Rus]. Moscow: Izd-vo Akademii nauk SSSR.

Malinin, V. (1901) *Starets Eleazarova monastyria Filofei i ego poslaniia* [Philotheus, Monk of Yelizarov Monastery, and his Epistles]. Kiev: Tipografiia Kievo-Pecherskoi Uspenskoi lavry. Prilozheniia.

Nikolin, A. (1997) *Tserkov'i gosudarstvo. Istoriia pravovykh otnoshenii* [Church and State. History of Legal Relations]. Moscow: Izd-vo Sretenskogo monastyria.

Peresvetov, I. (1956) «Bol'shaia Chelobitnaia», *Sochineniia I. Peresvetova* [«Big Epistle», in *Works by I. Peresvetov*]. Moscow: Izd-vo Akademii nauk SSSR.

Peresvetov, I. (1956) «Malaia Chelobitnaia», *Sochineniia I. Peresvetova* [«Small Epistle», in *Works by I. Peresvetov*]. Moscow: Izd-vo Akademii nauk SSSR.

Platonov, S. F. (1994) *Ocherki po istorii Smuty v Moskovskom gosudarstve* XVI–XVII *vv. Opyt izucheniia obshchestvennogo stroia i soslovnykh otnoshenii v Smutnoe vremia* [Essays on the History of the Time of Troubles in Moscow State of XVI–XVII Centuries. Studying Social Order and Relations between Estates in the Time of Trouble]. Moscow: Pamiatniki istoricheskoi mysli.

Pokrovskii, V. S. (1951) *Istoriia russkoi politicheskoi mysli*. V. 1 [History of Russian Political Thought. Vol. 1]. Moscow: Gos. izd-vo iurid. lit-ry.

Porai-Koshits, I. (2005) «Istoriia Russkogo dvorianstva», in *Istoriia Rossii* [«The History of Russian Nobility», in *History of Russia*]. Elektronnoe izdanie. Moscow.

Poslaniia Ivana Groznogo [Epistles of Ivan the Terrible] (1950). Moscow.

«Povest'ob ubienii Andreia Bogoliubskogo» (1980), in *Pamiatniki literatury Drevnei Rusi.* XII *vek* [«A Story of Andrey Bogolyubsky's Murder», in *Monuments of Literature of Ancient Rus of the 12 century*]. Moscow.

Simeon Polotskii. (1953) *Izbrannye sochineniia* [Selected Works]. Moscow-Leningrad.

Solov'ev, S. M. (2005) «Istoriia Rossii s drevneishikh vremen», in *Istoriia Rossii* [«The History of Russia since Ancient Times», in *The History of Russia*]. Elektronnoe izdanie. Moscow.

Starets Filofei. (2006) «Poslanie o neblagopriiatnykh dniakh i chasakh», in *Russkaia filosofskaia mysl'*XI–XVII *v.* Vyp. 1 [«Epistle on Inauspicious Days and Hours», in *Russian Philosophical Thought of* XI–XVII *centuries*]. Elektronnoe izdanie. Moscow.

Struve, T. (1985) «Investiturstreit», *Pipers Handbuch der politischen Ideen*. Bd. 2. München-Zürich: Piper.

Toomanoff, C. (1955) «Moscow the Third Rome: Genesis and Significance of a Politico-Religious Idea», *Catholic Historical Review* 40 (4): 411–447.

Uspenskii, B. A. (1998) *Tsar'i patriarkh: kharizma vlasti v Rossii. Vizantiiskaia model'i ee russkoe pereosmyslenie* [Tsar and Patriarch: The Charisma of Power in Russia. Byzantine Model and Its Russian Reconsideration]. M.: Iazyki russkoi kul'tury.

Veselovskii, S. B. (1963) *Issledovaniia po istorii oprichniny* [Studies in the History of Oprichnina]. M.: Izd-vo Akademii nauk SSSR.

Vipper, R. Iu. (1922) *Ivan Groznyi* [Ivan the Terrible]. Moscow.: Del'fin.

Zen'kovskii, V. (2000) *Istoriia russkoi filosofii*. T. 1 [History of Russian Philosophy. Vol. 1]. Moscow.

Zimin, A. A. (1964) *Oprichnina Ivana Groznogo* [Oprichnina of Ivan the Terrible]. Moscow: Mysl'.