

Правительство Российской Федерации
Санкт-Петербургский государственный университет

Е. В. ТИМОШИНА

**ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА:
ЭПОХА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

Учебное пособие по дисциплине «История философии права в России»
магистерской программы
«Теория и история государства и права;
история правовых учений»

Санкт-Петербург
2014

УДК 340.12

ББК 67.0

Т41

Рекомендовано к опубликованию и использованию в учебном процессе
Учебно-методической комиссией юридического факультета
Санкт-Петербургского государственного университета
(протокол № 3 от 27 февраля 2014 г.).

Тимошина Елена Владимировна – доктор юридических наук, доцент,
доцент кафедры теории и истории государства и права СПбГУ.

Тимошина Е.В. История русской философии права: эпоха Средневековья. Учебное пособие по дисциплине «История философии права России» магистерской программы «Теория и история государства и права; история правовых учений». СПб.: Издательство «ЛЕМА», 2014. – 70 с.

ISBN 978-5-98709-740-3

ISBN 978-5-98709-740-3

© Е.В. Тимошина, 2014

© ООО «Издательство «ЛЕМА», 2014

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|--|----|
| Введение в историю русской философии права | 4 |
| Глава 1. Иларион | 17 |
| 1. Концепция христианского провиденциализма..... | 17 |
| 2. Соотношение права и морали (Закона и Благодати)..... | 19 |
| 3. Концепция симфонии церковной и княжеской власти..... | 21 |
| Глава 2. Никифор | 22 |
| 1. Платоническая традиция в русской философии права: учение о трех силах души..... | 23 |
| 2. Антропоморфная модель государства и концепция симфонии церковной и княжеской власти..... | 24 |
| Глава 3. Филофеев цикл | 27 |
| 1. Основные традиции интерпретации теории «Третьего Рима»..... | 27 |
| 2. Атрибуция и датировка сочинений «Филофеева цикла»..... | 33 |
| 3. Источники теории «Третьего Рима» в византийской политической мысли..... | 33 |
| 4. Формирование идеи римско-константинопольского преемства Руси (вторая половина XV в.)..... | 38 |
| 5. Церковно-политический и историко-литературный контекст возникновения теории «Третьего Рима» (первая треть XVI в.)..... | 43 |
| 6. Теория «Третьего Рима» в Послании дьяку М. Г. Мисюрю Мунехину..... | 46 |
| Заключение | 48 |
| Хрестоматия | 50 |
| <i>Новгородцев П. И.</i> О своеобразных элементах русской философии права..... | 50 |
| <i>Иларион.</i> Слово о Законе и Благодати..... | 61 |
| <i>Никифор.</i> Послание Владимиру Мономаху о посте..... | 66 |
| <i>Филофей.</i> Послание дьяку М. Г. Мисюрю Мунехину о неблагоприятных днях и часах..... | 69 |

Введение в историю русской философии права

Основные черты своеобразия русской правовой культуры, частью которой является философско-правовая традиция, наиболее отчетливо просматриваются в сопоставлении с западноевропейской. При этом необходимо учитывать, что в русской философии права еще со времен Н. М. Карамзина и спора западников и славянофилов сложились две устойчивые традиции истолкования особенностей двух правовых культур. В границы, очерченные почти два столетия назад этими влиятельными направлениями, вписываются и современные размышления на данную тему, которые, как правило, всегда можно идентифицировать со славянофильской либо западнической ориентацией. В известном смысле можно говорить о том, что на сегодняшний день совместными усилиями их представителей создана своего рода мифология правовых культур России и Запада.¹

«Идея законности, идея права для русского народа – бессмыслица»; русский человек «признает лишь право дарованное и отмечает всякую мысль о праве естественном»,² в то время как «мысли о долге, справедливости, праве, порядке» составляют «физиологию европейского человека»;³ «в России все носит печать рабства – нравы, стремления, образование и даже вплоть до самой свободы»;⁴ «Россия... мир, покорный воле одного человека, – именуется ли он Петром или Иваном, не в том дело: во всех случаях одинаково это – олицетворение произвола», в то время как «...в Европе все преисполнено духом свободы: государи, правительств и народы»... Таковы образы чаадаевской мифологии Запада и России, взаимоотношения которых, вполне характерно для мифологического объяснения, представляются ему «естественной борьбой света с тьмой».⁵ Не менее выразительны образы мифологии славянофильской: «там государственность из насилий завоевания, – здесь из естественного развития народного быта, проникнутого единством основного убеждения; там враждебная разграниченность сословий, – в древней России их единодушная совокупность при естественной разновидности; там искусственная связь рыцарских замков с их принадлежностями, – здесь совокупное согласие всей земли духовно выражает неразделимое единство... там законность формально-логическая, здесь – выходящая из быта; там склонность права к справедливости внешней, – здесь предпочтение внутренней; там юриспруденция стремится к логическому кодексу, – здесь... ищет она внутренней связи правомерного убеждения с убеждениями веры и быта; там законы исходят искусственно от господствующего мнения, – здесь они рождались естественно из быта; там улучшения всегда совершались насильственными переменами, – здесь стройным естественным возрастом... там шаткость личной самозаконности, – здесь крепость семейных и общественных связей...».⁶ Перечень конструируемых оппонентами дихотомических моделей, призванных мифологически наглядно продемонстрировать противоположность двух правовых культур, при желании можно было бы легко продолжить.

Как в западничестве, так и в славянофильстве всегда существовал соблазн легкого объяснения своеобразия русской правовой культуры ссылками на особенности национального характера, которые часто трактова-

¹ Термин «мифология» мы используем не в традиционно уничижительном, но в возвышенном – лосевском – смысле как «необходимой категории сознания и бытия», «содержащей в себе свою собственную... истинность, достоверность» (Лосев А. Ф. Дialeктика мифа // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 73–74). По убеждению философа, «наука, реально творимая живыми людьми в определенную историческую эпоху... решительно всегда не только сопровождается мифологией, но и реально питается ею, почерпая из нее свои исходные интуиции», что позволяет ему говорить о мифологическом, т. е. личностном – в его понимании, – характере любой науки (Там же. С. 29, 33).

² Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 1. М., 1991. С. 494–495.

³ Там же. С. 326.

⁴ Там же. С. 493.

⁵ Там же. С. 569.

⁶ Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1911. С. 217–218.

лись взаимоисключающим образом. Однако, представляется, что значение западничества и славянофильства состоит не только в том, что их представителями впервые была предпринята попытка обобщить и сопоставить особенности западной и русской правовых культур, но прежде всего в том, что изначально различие между Россией и Западом ими «было опознано как *различие в религиозной судьбе* (курсив мой. – Е. Т.)».⁷

Итак, со времен спора западников и славянофилов в русской философии сложилась определенная исследовательская традиция, в соответствии с которой именно различный опыт Богообщения, сформировавшийся в католичестве и православии и нашедший свое выражение, в частности, в принципиально различном понимании ими бытия Лиц-Ипостасей Св. Троицы, а отнюдь не трудноуловимые особенности национального характера, определил основополагающие расхождения между западной и русской культурой. Говоря о догматических расхождениях католичества и православия, мы прежде всего имеем в виду католическое «дополнение» Никео-Цареградского Символа веры положением об исхождении Св. Духа не только от Отца, но и от Сына (так называемое *Filioque*), что с точки зрения канонического права Православной Церкви рассматривается как отступление от ранее принятого Вселенским собором догматического учения о Св. Троице.

После славянофилов, в частности, И. В. Киреевского, полагавшего, что «направление философии зависит в первом начале своем от того понятия, которое мы имеем о Пресвятой Троице»,⁸ богословские, философские, социально-политические и – шире – культурные последствия этого догматического отступления католичества были осознаны в русской философии прежде всего тремя мыслителями: Л. П. Карсавиным, В. Н. Лосским и А. Ф. Лосевым.⁹ Так, по мнению последнего, так называемое «*Filioque* является самым основным, самым глубоким и самым первоначальным расхождением католичества с православием. Тут именно с наибольшей принципиальностью прошла разница между византийско-московским православием... и – римским католичеством...». Именно это догматическое различие, убежден философ, сформировало два «резких исторических типа мысли и жизни»: «Все эти культурные типы для меня совершенно индивидуальны, оригинальны, внутренне законченны и друг с другом совершенно несовместимы. Их можно объединять логически, диалектически. Но как типы устройства жизни, как *социальные единицы* они могут только анафематствовать и расстреливать друг друга». Именно из особенностей религиозного опыта выводит А. Ф. Лосев свойственную, по его мнению, человеку западной культуры «плененность собственной личностью».¹⁰ Как отмечает в связи с этим современный исследователь творчества А. Ф. Лосева, для мыслителя было важным «реконструировать православный тип *исторического* и *социологического* мышления, осознать заложенную в православии специфику понимания социального бытия в отличие от католической и протестантской, которые, по Лосеву, в открытой или исторически завуалированной форме привели к формированию господствовавших в то время европейских концепций истории и социальности (конвенционально-правовой, экономически-материалистической, эволюционистской... и т. д.)».¹¹

Представляется, что данная концепция догматической обусловленности культурных расхождений России и Запада могла бы стать отправной точкой и для исследования их особенностей как двух *правовых* культур,

⁷ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 247. – Ср.: «Славянофилы стремились *религиозно* понять судьбы России и Европы» (Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. М., 2005. С. 40).

⁸ Цит. по: Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 23.

⁹ Господствующее в русской философии отношение к этому католическому догмату, как и к догматике вообще, было почти равнодушным. Ему не придавалось глубокого собственно религиозного смысла. Так, Вл. Соловьев считал *Filioque*, получившее окончательное оформление уже после фактического разделения церквей, результатом сугубо человеческой политики; для Н. Бердяева догматические тонкости, в том числе и *Filioque*, были безжизненной кабинетной абстракцией (Гоготишвили Л. А. Платонизм в Зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993 // <http://psylib.org.ua/books/lose000/index.htm> (2008. 8 августа).

¹⁰ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993 // <http://psylib.org.ua/books/lose000/index.htm> (2008. 8 августа).

¹¹ Гоготишвили Л. А. Платонизм в Зазеркалье XX века...

частью которых является традиционный для каждой из них стиль размышлений о праве. При этом мы оставляем принципиально открытым своего рода «вечный» в русской философии вопрос о том, сформировались ли особенности западной цивилизации под историческим влиянием «древнеримской образованности» – одной из трех, по мнению И. В. Киреевского, «стихий» европейской культуры (наряду с католической церковью и «возникшей из завоеваний государственностью»), или в самом типе европейской ментальности было нечто, благоприятствовавшее и рецепции римского права, и формированию соответствующих *гносеологических, онтологических и антропологических* представлений, что только в частности нашло свое выражение в католическом изменении тринитарного догмата. Обсуждение данного вопроса вернуло бы нас на шаткую и бесплодную почву размышлений об особенностях ментальности западноевропейских народов.

Попытка понять, как именно *догматические* различия между католичеством и православием определили своеобразие правовых культур, включая философско-правовую традицию, может натолкнуться на вполне резонное возражение: какая связь существует между тем, как понимать бытие Лиц Св. Троицы, и тем, как и что думать о праве, тем или иным образом соотносить его с моралью и т. д.? Для начала сошлемся на мнение русского богослова В. Н. Лосского, который, предвидя возможные возражения, писал «о тесной связи, всегда существующей между догматом, исповедуемым Церковью, и духовными плодами, которые она порождает, ибо внутренний опыт христианина осуществляется в кругу, очерченном учением Церкви, в обрамлении догматов, формирующих его личность. Если политическая доктрина, преподанная политической партией, может в такой степени формировать умозрение, что появляются разные типы людей, отличающиеся друг от друга известными нравственными и психическими признаками, то тем более религиозный догмат может изменять самый ум того, кто его исповедует: такие люди отличаются от тех, что формировались на основе иной догматической концепции. Мы никогда не могли бы понять аспекта духовности какой-нибудь жизни, если бы не учитывали догматического учения, лежащего в ее основе. Нужно принимать вещи такими, какими они есть, и *не пытаться объяснять разницу духовной жизни па Западе и на Востоке причинами этнического или культурного порядка, когда речь идет о наиважнейшей причине – о различии догматическом* (курсив мой. – Е. Т.)».¹² Право же, как писал И. А. Ильин, оспаривая «гибельный предрассудок» о «внешней» природе права, и есть одна из необходимых форм духовного бытия человека.¹³

Связь между верой и правовой культурой, частью которой является философско-правовая традиция, всегда хорошо осознавалась в истории русской правовой мысли. Достаточно вспомнить афористичное суждение П. И. Новгородцева, которому принадлежит один из немногих опытов обобщения своеобразных черт русской философии права: «судьба права... зависит в первую очередь от того, в какое отношение человек ставит себя к Богу».¹⁴ После социологических исследований П. А. Сорокина, который, как известно, выделял типы правовых культур в зависимости от отношения субъекта соответствующей культуры к Абсолюту, доказательство существования такой связи представляется излишним. Коль скоро правовая культура и выражающая ее особенности философско-правовая традиция являются частью общей культуры, соотносящей себя тем или иным образом с Абсолютом, то постановка вопроса о догматической обусловленности своеобразия философии права является вполне обоснованной. Столь же излишним является повторение азбучной истины о том, что русская философия права сформировалась под определяющим влиянием восточно-христианского богословия. Наша задача состоит в исследовании того, как православное и католическое понимание бытия Лиц Св.

¹² Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991 // <http://pstgu.ru/download/1160569292.Ocherki.pdf> (2008. 27 июля).

¹³ Ильин И. А. О сущности правосознания // Ильин И. А. Собр. соч. В 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 386, 391.

¹⁴ Новгородцев П. И. О своеобразных элементах русской философии права // Русская философия права. Антология / сост. А. П. Альбов, Д. В. Масленников, В. П. Сальников. СПб., 1999. С. 239.

Троицы определило корпус идей русской и западной философии права и соответственно основные линии расхождения между этими двумя традициями правовой мысли. Если, по мысли И. В. Киреевского, уже цитировавшейся выше, «направление философии зависит в первом начале своем от того понятия, которое мы имеем о Пресвятой Троице», то можно предположить, что от этого «понятия» зависит и «направление» философии права.

Однако главный довод в пользу перспективности размышлений на данную тему состоит в том, что главная тема троического богословия – *личность*: Личность Бога, а следовательно, и человека, который в силу богоподобия обладает личностной природой. Как отмечает современный православный богослов Х. Яннарас, выражая представление, сложившееся в святоотеческом наследии, «истина о человеке постигается через откровение истины о Боге».¹⁵

Представляется, что именно *различное понимание личности* Бога и человека, выраженное в частности в православной и католической трактовке тринитарного догмата, с одной стороны, определило бытование идеи прав человека в качестве ключевого, своего рода, «самобытного начала» (если пользоваться славянофильской терминологией) западноевропейской философии права, а с другой стороны, отсутствие естественно-правовой традиции – именно как традиции – в русской философско-правовой мысли. Подтверждением тому является весьма кратковременный период «возрождения» идеи естественного права в трудах представителей московской школы философии права, который, как известно, закончился «полным разочарованием в исходных установках, отречением от идеалов западной культуры и западного рационализма, осуждением естественно-правовой догматики...».¹⁶ Объясняя данный факт, П. И. Новгородцев усматривал причины такого «своеобразия» русской философии права в том, что «русский дух выражает себя в вечном стремлении к чему-то высшему, чем право и государство».¹⁷ Характеризуя идею естественного права в качестве исключительно «западной идеологии» и осознавая отсутствие «оригинальных естественно-правовых теорий» в России как «особую проблему», Г. В. Мальцев также объясняет данный факт «характером русской религиозности, приверженностью русского, как и всего восточного православия, скорее, к абсолютной этике любви, благодати, братства во Христе, чем к этике божественного закона, каковой является естественное право на Западе».¹⁸ Однако представляется, что эти объяснения, воспринимаемые сегодня в качестве традиционных, не дают ответа на главный вопрос: что именно в «характере религиозности» определило соответствующие различия двух философско-правовых традиций?

Тема прав человека получила также обсуждение в либертарно-юридической концепции права, в рамках которой демонстрируется необратимо прогрессирующий характер универсальной идеи «всеобщего равенства людей (т. е. вместе с тем и идеи прав человека...)» от античности, через Средние века к окончательному торжеству в Новое время. Данная схема, при всем осознании ее дискуссионности, тем не менее совершенно точно отражает чрезвычайно примечательный факт преемственности стиля мышления, характерного для западноевропейской интеллектуальной культуры: несмотря на подчеркнuto антихристианский смысл идеи прав человека в Новое время,¹⁹ в ее основе лежали гносеологические и антропологические представления, сфор-

¹⁵ Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. М., 1992 // http://www.catholic.uz/library/books/Yannaras_Vera_Tserkvi/content.htm (2008. 25 июля).

¹⁶ Мальцев Г. В. Понимание права. Подходы и проблемы. М., 1999. С. 96–97.

¹⁷ Новгородцев П. И. О своеобразных элементах русской философии права. С. 232.

¹⁸ Мальцев Г. В. Понимание права. Подходы и проблемы. С. 97.

¹⁹ Католическая церковь первая столкнулась с необходимостью определить свое отношение к провозглашенным в ходе Французской революции правам человека. Так, в энциклике «Adeo nota» от 23 апреля 1791 г. папа Пий IX упомянул о «17 статьях о правах человека... столь противных религии и обществу». За месяц до этого в кратком послании «Quod aliquantum», адресованном представителям духовенства в Национальном собрании Франции позиция папы была высказана более подробно и в суровом тоне: «В качестве права человека установлена абсолютная свобо-

мировавшиеся еще в период схоластики, испытывавшей в свою очередь влияние «римского юридикзма».²⁰

Следует отметить, что факт преемственного существования «самобытной» – западной – культуры мышления впервые был осмыслен в славянофильстве, главная особенность которой в их трактовке – исключительный рационализм, «этот самодвижущийся нож разума... не признающий ничего, кроме себя и личного опыта... эта логическая деятельность, отрешенная от всех других познавательных сил человека (курсив мой. – Е. Т.)...».²¹ Источник отвлеченно-логического стиля западного мышления славянофилы усматривали во влиянии на христианскую культуру Европы «древнеримской образованности», в которой «стройность внешней формальности (была) доведена до столь изумительного логического совершенства, при изумительном тоже отсутствии внутренней справедливости».²² Как полагает И. В. Киреевский, «особенность Римской физиономии» проникла в западное христианство. Вследствие этого «умственная жизнь» западных народов подверглась «непреодолимому влиянию оставшихся следов язычества, которые сообщили их мышлению рассудочный характер римской наружно логической отвлеченности».²³ Уже труды первого западного учителя церкви, бл. Августина представляли собой, по его мнению, «одну... неразрывно сомкнутую железную цепь силлогизмов».²⁴ Таким образом, делает вывод И. В. Киреевский, закономерным следствием односторонней рассудочности католицизма, отвергшего соборный разум вселенской церкви, стало то, что сначала «развилась... схоластическая философия внутри веры, потом реформация в вере и, наконец, философия вне веры. Первые рационалисты были схоластики; их потомство называется гегельянцами».²⁵

да, которая не только дает право не заботиться о религиозных убеждениях, но и позволяет безнаказанно думать, говорить, писать и даже публиковать касательно религии все, что способно придумать самое расстроенное воображение: право чудовищное, однако, по мнению Собрания, оно логически следует из равенства и свободы – естественного состояния человечества. Но что может быть более безрассудного, чем установление в обществе такого равенства и такой необузданной свободы...». И далее: «Что же это за свобода мыслить и действовать, которую Национальное собрание дает человеку в обществе в качестве неотъемлемого и естественного права? Не противоречит ли это химерическое право правам всемогущего Творца, которому мы обязаны жизнью и всем, что у нас есть?» (Цит. по: *Лобье П. де*. Три града: социальное учение христианства. СПб., 2001. С. 78–79).

²⁰ Вопрос о влиянии античной – языческой – культуры на западную – христианскую обсуждается многими исследователями. Так, например, О. Шпенглер пишет в связи с этим: «Западноевропейское правовое мышление, переняв античные слова, усвоило лишь поверхностное их значение. В контексте раскрывается лишь логическое словоупотребление, но не жизнь, лежащая в его основе. Умолкнувшую метафизику древних правовых понятий не пробудить мышлением чуждых ей людей, сколько бы они их ни применяли. Ведь самое главное, глубинное подразумевается здесь само собой, ни в каком праве в мире о нем не говорится. Самое существенное всякое право предполагает, этого не оговаривая; право обращено к людям, а люди и помимо статутов, внутренним образом понимают то, о чем нет нужды говорить, понимают именно в силу этого и прекрасно себе представляют, как им пользоваться. Всякое право есть по преимуществу обычное право: пускай себе закон определяет слова – жизнь их истолковывает. Но когда ученые желают навязать своему собственному праву рассматриваемый ими чужой юридический язык с присущей тому понятийной схемой, понятия остаются пусты, а жизнь – немой». Поэтому, делает вывод О. Шпенглер, «правовой материал, которого требуют факты нашей цивилизации, лишь поверхностно соприкасается с книжной правовой схемой античности, отчасти же вообще никак с ней не соотносится, вследствие чего он все еще лишен формы и потому практически не существует для правового мышления». Однако влияние античного наследия на западную («фаустовскую») культуру О. Шпенглер видел в том, над ней «все еще довлеет античное понятие телесной вещи», а потому и право «знает личность лишь как тело» (*Шпенглер О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т. 2. М., 1998. С. 85).

²¹ Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 176–177.

²² Там же. С. 186–188.

²³ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Благова Т. И. Родоначальники славянофильства. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский. М., 1995. С. 281.

²⁴ Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 188–189.

²⁵ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 270. – Современный православный богослов Х. Яннарас также связывает конституирование католицизма с влиянием «юридического духа римской традиции»: «Рим явился колыбелью юриспруденции в ее развитой и систематической форме. Между тем практика юридических оценок и формулировок неизбежно порождает склонность к объективации казусов, к замене динамической жизненной неопределенности жесткими схемами и моделями. Уникальность реального события воспринимается через призму его соотносительности с объективной типологией правовых отношений, действительность опыта удостоверяется обращением к схематическому определению». По его мнению, именно Августин «перенес свойственный юридической науке дух строгой объективности на область гносеологии. Как система законов укрепляет объективные и действенные гарантии социальной гармонии, так определения истины, неизбежно схематичные, но зато общедоступные, обеспечивают эффективность познания, выступая как своего рода “право” истины. Так...

Итак, концепция прав человека фундирована определенным пониманием личности, нашедшим выражение, в частности, в католическом истолковании тринитарного догмата. Для того чтобы уловить различия между католическим и православным пониманием личности, следует определить и разграничить следующие понятия: *природа* (греч. *usia*), или *сущность* (Бога и человека), и *личность*, или *ипостась* (греч. *hypostasis*). Строгое разграничение данных понятий было дано представителями каппадокийской богословской школы Василием Великим, Григорием Богословом и Григорием Нисским, которым принадлежит заслуга в окончательной выработке терминологии догматического учения о Лицах Св. Троицы. С помощью данных понятий им удалось обозначить ту новую реальность, которую открыло христианство, – реальность личности Бога и созданного по Его образу человека.

При этом прежде всего необходимо подчеркнуть то поистине революционное значение, которое произвело христианское богословие в лице «великих каппадокийцев» в выработке понятия «личность». Как известно, в эпоху античности греческий термин «лицо» – *prosopon*, как и латинский *persona*, – обозначал не столько личность, сколько внешний вид индивида, обличие, наружность, маску («личину») актера. Как отмечал А. Ф. Лосев, отвечая на попытки представить платонизм провозвестником христианской благодати, «между языческим платонизмом и христианством вообще – разница та, что первый не имеет опыта чисто личностного бытия... второе же вырастает целиком из полной несводимости первичного духовно-личностного бытия на что-либо телесное и тварное».²⁶ В. Н. Лосский также считает «знаменательным... отсутствие в античном лексиконе какого бы то ни было обозначения личности, ибо латинское *persona* и греческое *prosopon* обозначали ограничительный, обманчивый и в конечном счете иллюзорный аспект индивидуума; не лицо, открывающее личностное бытие, а лицо-маска существа безличного».²⁷

Терминам «*prosopon*» и «*persona*» каппадокийцы предпочли слово «ипостась», которое получило значение личностного существования, т. е. персонального и конкретного бытия, тогда как под «усией» («природой») стали понимать некое общее онтологическое свойство. При выработке догматического учения о Св. Троице важно было, с одной стороны, избежать опасностей унитаризма, т. е. абсолютизации единой сущности при неразличении ипостасей, так и тритеизма, т. е. абсолютизации ипостасных различий. В итоге согласно принятому на Вселенском соборе учению каждая из божественных ипостасей мыслилась как Личность, равная с двумя другими как обладающая всей полнотой божественной природы, и вместе с тем отличная от двух других как Ипостась. Радикальный переворот, осуществленный каппадокийцами, заключался не только в отождествлении ипостаси и личности, но прежде всего в новом, по сравнению с греческой философией, понимании соотношения природы и ипостаси-личности: сущность, или природа, не существует отдельно от ипостаси.

истина была отождествлена с ее определением, а познание (т. е. обладание истиной) – с индивидуальным усвоением формулировок. Истина оказалась оторванной от динамики жизни, была сведена к чисто рассудочному моменту, к правильному способу рассуждения. В трудах Августина уже обозначаются фундаментальные следствия этого радикального изменения в учении об истине – следствия, ставшие в дальнейшем основанием социальной и культурной жизни Запада. Правильное мышление подменяет собой динамичную неопределенность жизни; жизнь втискивается в рамки «логики» (*ratio*), логика возводится на уровень высшего авторитета – будь то моральные нормы или же требования общественной и политической практики. Морализм и тоталитаризм, эти два типичных порождения западноевропейской цивилизации, берут свое начало в мысли Августина». Свообразие августиновской концепции, по его мнению, заключается «в преобладании *религиозного* элемента в ущерб элементу *церковному*»: «Действительно, участие в истине Церкви предполагает отказ от индивидуализма и преобразование бытия в единение любви... Религиозность, напротив, всегда индивидуалистична: она «улучшает», утешает, удовлетворяет и защищает индивида. Августин утверждает, что Церковь есть религия, которая посредством логических доводов убеждает индивидуальный интеллект, помогает сохранению самообладания и индивидуальной нравственности, предоставляет каждому отдельному человеку защиту и гарантии... Вот почему в конце концов развитие особенностей западного христианства породило не просто новую империю или новую переходящую ересь, но иной тип цивилизации, ранее неизвестный истории» (*Январас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие*).

²⁶ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии.

²⁷ Лосский В. Н. Догматическое богословие. М., 1991 // <http://pstgu.ru/download/1160566932.Dogmaticeskoe%20bogoslovie.pdf> (2008. 27 июля).

Если платонизм исходил из приоритетного существования логоса, заданной сущности, или идеи, согласно которым реализуется (ипостазируется) конкретная экзистенция, включая Бога, то в христианском богословии не сущность («божественность») предшествует и предопределяет экзистенцию (божественную Личность): «То, что создает саму возможность существования, изначальную предпосылку бытия, есть личность. Личность предшествует всему как сознание своей абсолютной инаковости, или абсолютной свободы от какого бы то ни было предопределения, какого бы то ни было принуждения – будь то принуждение ума, способа существования или же природы».²⁸ Таким образом, Бог, будучи Личностью, совершенно свободно определяет собственную природу, а не наоборот: «Он *есть* потому, что *хочет* быть, и это волеизъявление осуществляется как любовь, как взаимообщение Трех Ипостасей».²⁹

Итак, делает вывод Н. О. Лосский, именно «тринитарное богословие открывает перед нами новый аспект человеческой реальности – аспект личности... Мышление греческое не сумело выйти за рамки “атомарной” концепции индивидуума, мышление римское следовало путем от маски к роли и определяло “личность” ее юридическими отношениями. И только откровение Троицы, единственное обоснование христианской антропологии, принесло с собой абсолютное утверждение личности».³⁰ Если Божественная Троица, поясняет Л. П. Карсавин, мыслится как «полнота личного бытия», то «этим в Боге показано начало всякой свободной личности и обоснованы индивидуально-личное бытие и индивидуально-личное обожение, совершающееся через Иисуса Христа...».³¹

Согласно православному вероучению «образ Божий» в человеке выражается прежде всего в том, что подобно Богу человек обладает способностью к личностному бытию. Личностный характер человеческого бытия выражается в том, что человек обладает свободой, – свободой по отношению к собственной природе – «падшей», «тварной», ограниченной. Как отмечает современный православный богослов Х. Яннарас, «...каждый из нас... вполне реально ощущает разницу между своей личностью и своей природой, или сущностью. Часто мы осознаем в себе одновременное присутствие... двух потребностей, каждая из которых требует удовлетворения. Одно из этих проявлений выражает наш свободный выбор, наше *личностное предпочтение*, в то время как другое представляет собой естественное, *природное* влечение...».³² На эту внутреннюю противоречивость человека и указывает ап. Павел: «...Не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю... По внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего...» (Рим. 7:15–23)». Таким образом, природа человека, стремящаяся к самоутверждению и самодостаточности, выступает как «экзистенциальная оппозиция личностной свободе».³³

Личностная свобода осмысливается в православии не как достояние человека, но как дар Божий человеку, «печать нашей причастности Божеству». Даруя человеку свободу, Бог призывает его к обожению, к тому, чтобы человек по благодати становился тем, кем Бог есть по Своей природе, и ожидает от человека свободного, не вынужденного, ответа на Его призыв. Таким образом, «каждое человеческое существо представляет собой личностную экзистенцию, способную “ипостазировать” свою жизнь как любовь, как свободу по отношению к ограниченности тварной природы и какой бы то ни было необходимости, т. е. по образу существования нетварного Бога...». Именно «личностный модус бытия, – пишет Х. Яннарас, – открывает перед ним тот путь

²⁸ Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие.

²⁹ Там же.

³⁰ Лосский В. Н. Догматическое богословие.

³¹ Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви (раскрытие Православия в их творениях). М., 1994. С. 114.

³² Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие.

³³ Там же.

жизненной свободы, что свойствен Самому Богу, – путь *вечной жизни*, не ограниченной естеством...».³⁴

Принципиально иное понимание бытия Лиц Св. Троицы сложилось в католичестве. Католическое учение отличает стремление рационализировать тринитарный догмат, сделав его более удобным для рационального понимания индивидуума, что в русской философии впервые было отчетливо осознано опять-таки славянофилами. Так, И. В. Киреевский видел главную причину «отпадения» католической церкви от вселенской в том, что она поставила «свой силлогизм выше живого сознания всего христианства», введя в веру «новые догматы, неизвестные церковному преданию и порожденные случайным выводом логики западных авторов».³⁵

Вот как, например, комментирует католическое учение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына Л. П. Карсавин, для которого «филиоквизм» был главным ментальным недугом западной культуры: «Католическое учение об исхождении Духа Святого от Отца и Сына... по толкованию католических же соборов и богословов... необходимо предполагает некоторое особое единство Отца и Сына. (...) Если у Отца и Сына, кроме общего всем ипостасям, есть еще нечто общее, «сверхъипостасное», Дух ниже Отца и Сына. Если же «хула на Духа Святого» произнесена и он признан ипостасью второго порядка, хотя бы и ценой противоречия с другими положениями исповедуемого символа веры, не может осуществлять полноту божественности и его деятельность. А деятельность его... заключается... в усовершенствии дела Христова, в полном и окончательном обожении... мира. (...) Дух... осуществляет полноту обожения человеческого естества Иисуса, делает вполне божественной человеческую деятельность Иисуса. Следовательно, учение о Filioque содержит в себе вместе с умалением Духа и умаление Христа в его человечестве. (...) Если Дух и Христос в его эмпирической деятельности на земле не вполне божественны, эмпирическое бытие не может всецело обожиться... Тогда полнота Божественности для эмпирического бытия недоступна, т. е. не абсолютна и сама благодать Божья. Никогда, ни при каких условиях абсолютное не может быть воспринято... и познано человеком...».³⁶ Таким образом, Л. П. Карсавин подчеркивает, что «в связи с Filioque... западная религиозная мысль устанавливает разрыв между абсолютным и относительным, проходящий даже через само триединство».³⁷

Следующие из католической интерпретации тринитарного догмата выводы для Л. П. Карсавина «очевидны». Если ставится преграда действию божественной благодати в мире, если отрицается присутствие Бога в мире и он предстает как непознаваемая человеческим разумом «вещь в себе»,³⁸ следовательно, «целью человечества может быть лишь земное устройство, а познание должно быть человечески-рациональным» либо эмпирическим. Соответственно «основным мотивом деятельности... делается самоутверждение эмпирической ограниченности или гордыня...»,³⁹ то, что св. Григорий Нисский называл «самоутверждением твари».⁴⁰ И далее Л. П. Карсавин показывает, как из католического понимания бытия Лиц Св. Троицы следуют такие «основные категории западной мысли», как рационализм, эмпиризм, релятивизм,⁴¹ «отказ от мечты о непостижимой небесной жизни и абсолютирование земной в идеале эмпирического общечеловеческого благополучия...». Таким образом, делает вывод мыслитель, «если относительное бытие будет признано вполне отъединенным от абсолютного, вполне человеческим, эмпирическим... цель его будет полагаться только в нем самом... Именно в этом аспекте своем западная культура и находит себе яркие выражения в позитивизме и ре-

³⁴ Там же.

³⁵ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 270.

³⁶ Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея // Карсавин Л. П. Соч. М., 1993. С. 185–186.

³⁷ Там же. С. 196.

³⁸ В связи с этим Л. П. Карсавин отмечает, что «лютеранин Кант столь же характерен для западной мысли, как и творцы Filioque и системы католического богословия» (Там же. С. 187).

³⁹ Там же. С. 188–189.

⁴⁰ Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви. С. 129.

⁴¹ Карсавин Л. П. Восток, Запад и русская идея. С. 187.

лятивизме, в противоречиях позитивистского идеала прогресса с неизбежным развитием его в идеал материалистического социализма, в таких явлениях как расцвет техники, капитализма, империализма. Но тут-то, – замечает Л. П. Карсавин, – и становится совершенно очевидной гибель западной культуры, саморазложение ее в релятивизме...»⁴²

В отличие от католичества, полагает Л. П. Карсавин, для православия «деятельность человека не является... ограниченно-человеческой деятельностью. Она есть деятельность человека в постоянном, непрерывном причастии его Божеству через Христа, богочеловеческая, все равно – в какой бы области она ни проявлялась: в индивидуальной, общественной или государственной. Человек для восточного религиозного сознания... сын Божий, никогда окончательно не утрачивающий единства с Отцом... В православии наименее выражен момент законнический, возмещаемый живым ощущением свободы и Богосыновства, хотя, – отмечает Л. П. Карсавин, – часто и сочетающийся с безобразиями блудного сына».⁴³

В интерпретации А. Ф. Лосева католичество «внесением субординации в природу Божества, формализированием и опустошением первых двух Лиц Божества и нарочитым гипостазированием (и в то же время принижением) третьего Лица, получает явно уродливый характер и носит все признаки ереси».⁴⁴ Произошедшая в рамках католичества *юридизация* (рационализация, формализация) *христианства*, имеет «своим основанием *Filioque*», которое поэтому «не есть что-то случайное, неясное, излишнее или внешнее». «Прежде всего, на основе *Filioque* построено католическое учение о *первородном грехе*, где мы находим, главным образом, две формы позитивизма – или августиновский фатализм, или ансельмо-скотовскую “юридическую” теорию. В силу *Filioque* существует догмат о *беспорочном зачатии Девы Марии*: рождение Христа Девой от Духа Свята для католиков мало обосновано, ввиду приниженного значения Духа Св., для восполнения чего требуется позитивно-эмпирическое очищение человеческого естества Девы Марии... На юридической теории искупления основано учение о *сверхдолжных заслугах* и, след., об *индульгенциях*. Рационалистическим синтезом отвлеченного агностицизма и формалистического позитивизма является догмат о *непогрешимости римского папы*... относительно же юридического формализма папской власти... распространяться не приходится. Сюда же необходимо причислить и учение о *чистилище*, пытающееся диалектику и антиномику вечных мук заменить формальной логикой и рационализмом всеобщего спасения».⁴⁵

Комментируя лосевскую конструкцию культурно-исторических последствий *Filioque*, современный исследователь его творчества отмечает, что для мыслителя они прежде всего нашли выражение в повышении статуса субъекта и статуса материи, субъективации истины и в конечном счете имманентизации самого Бога.⁴⁶ Таким образом, А. Ф. Лосев сходным с Л. П. Карсавиным образом интерпретирует социокультурные следствия догматического отступления католичества.

Согласно концепции филиоквизма В. Н. Лосского, допустив исхождение Святого Духа от Отца и Сына, католическое учение превратило Отца и Сына в общее начало Святого Духа, сведя Его Ипостась к функции связи между Отцом и Сыном. Тем самым, подчеркивает В. Н. Лосский, оно поставило «общее над личностным», в чем проявилась тенденция «обезличить» Ипостаси, смешивая Божественные Личности Отца и Сына и превращая таким образом Третье Лицо в связь между двумя первыми. По мнению В. Н. Лосского, в католическом учении о бытии Лиц Св. Троицы подчеркивалась общность Их божественной природы в ущерб осознания

⁴² Там же. С. 190–191.

⁴³ Там же. С. 197–198.

⁴⁴ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Гогтишвили Л. А. Платонизм в Зазеркалье XX века...

личностного характера Божественного Троиства.⁴⁷

Именно «эссенция Бога», т. е. Его природа, или сущность, первенствующая над Его Лицами, в схоластике и стала рассматриваться в качестве источника естественного права: «...большинство схоластиков, – отмечает Е. В. Спекторский, – помещало в Боге “эссенции” всего сущего и должного. Сообразно с этим они усматривали... “архетип” естественного права в так называемой “эссенциальной” справедливости Бога и выводили нормы естественного права из тех или иных свойств Божиих».⁴⁸ Представление о том, что «все эссенциальное находится в Боге», а следовательно, в Нем и следует искать «настоящую эссенцию справедливости и права», сохранилось и в протестантизме.⁴⁹

Начиная с XVII века схоластические представления о Боге-«эссенции» как источнике естественного права заменила идея *человеческой природы*. При этом ее основополагающим, «эссенциальным», свойством было провозглашено самосохранение, стремление сохранить свое бытие. Таким образом, источником естественного права признавалась стремящаяся к самосохранению естественная природа человека. Представляется, что именно *абсолютизация единства божественной природы в ущерб реальному различению Лиц, составляющая суть католического истолкования тринитарного догмата, впоследствии обусловила центрирование внимания так называемых «новаторов» (отцов-основателей новоевропейской науки) на общности человеческой природы в ущерб осознания личностной инаковости, что и сделало возможным концепцию естественных прав как **прав человеческой природы**.*

Итак, из православного и католического учения о бытии Лиц Св. Троицы следуют различные представления о человеке, лежащие в основании западной и русской правовых культур как основанных на соответствующих религиозных традициях.

Данный подход, объясняющий различия двух культур изложенными выше догматическими расхождениями православия и католичества, как представляется, способен объяснить приоритет права над иными способами социального регулирования, со времен славянофильства и западничества традиционно отмечаемый в качестве основополагающей особенности западной правовой культуры (хотя и различным образом оцениваемой). Действительно, право предстает как инструмент обезличивания и уравнивания, типизируя личность либо в качестве носителя единой человеческой природы, на этом основании предоставляя так называемые естественные права, либо в качестве носителя различных социальных ролей, и последнее является для права пределом персонализации. Во всяком случае право, в отличие от религиозной морали, не распознает личностной уникальности. Таким образом, *правовое регулирование в его специфических особенностях наиболее соответствует подлинно индивидуалистической, неличностной, антропологии, вытекающей из католического понимания тринитарного догмата.*

Грань, пролегающую между индивидуализмом, т. е. атомизацией самоутверждающейся человеческой природы, и подлинным христианским персонализмом как выражением личностной свободы, реализующей себя в богообщении, подчеркивает В. Н. Лосский: «Человек, определяемый своей природой, действующий в силу своих природных свойств, в силу своего “характера” – наименее личен. Он утверждает себя как индивид, как собственник... своей природы, которую он противопоставляет природам других как свое “я”...». Это свойственное падшему человеку самоутверждение тварной и ограниченной природы обозначается в аскети-

⁴⁷ Ср.: «В западной духовной среде... постепенно все более игнорировалась истина о Лице – главная предпосылка приближения к христианскому откровению... Своим существованием Бог обязан заранее данной Сущности, в то время как Лица троичного откровения представляют собой просто *способы* (modi) проявления или “внутренние” отношения Сущности, ибо именно сущность – в силу логической необходимости – определяет единственность этого ставшего объектом Субъекта» (*Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие*).

⁴⁸ Спекторский Е. В. Проблема социальной физики в XVII столетии. Т. 2. СПб., 2006. С. 65.

⁴⁹ Там же. С. 91.

ческой литературе Восточной Церкви особым термином, в переводе на русский означающим «самость», причем, как подчеркивает В. Н. Лосский, истинный смысл этого термина слово «эгоизм» не передает. Индивидуализм связан «с наиболее полной реализацией человеком всех сторон и проявлений своей изолированной природы, ведущей к замкнутости, к самоизоляции от Бога и от людей, к противопоставлению себя окружающим», и как таковой «несовместим с личностной открытостью».⁵⁰ Индивидуумы в конечном счете различаются лишь степенью выраженности повторяющихся качеств человеческой природы: «Индивидуум принадлежит виду, вернее, он является одной из его частей: индивидуум “делит” природу, к которой принадлежит, он есть, можно сказать, результат ее атомизации... Индивидуумы одновременно и противопоставлены, и повторны: каждый из них обладает своим “осколком” природы, и эта бесконечно раздробленная природа остается всегда одной и той же без подлинного различия».⁵¹ Личностная же уникальность не может быть редуцирована к любому конечному ряду ее характеристик: «Личное, – пишет В. Н. Лосский, – можно “уловить” только в личном общении, во взаимности, аналогичной взаимному общению Ипостасей Троицы, в той раскрытости, которая превосходит непроницаемую банальность мира индивидуумов. Ибо подойти к личности – значит проникнуть в мир личный, одновременно замкнутый и открытый... всегда неповторимо единственный...».⁵²

Таким образом, обоснованный выше подход, исходящий из догматической обусловленности социокультурных различий России и Запада, объясняет также и бытование прав человека в качестве основополагающей категории западной философско-правовой традиции. Права человека осмысляются здесь как права индивидуума – как права человеческой природы, источником которых она является. Естественные права человека предстают как права его природы, обладание которыми гарантировано ему в силу принадлежности к биологическому виду «человек». В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» 2000 г. также отмечается, что в основание современного понимания прав человека как «прав индивидуума вне его связи с Богом» положено представление о человеке не как образе Божием, но как о «самодостаточном и самодовлеющем субъекте», т. е. как об индивидууме.⁵³

Итак, в контексте рассуждений Л. П. Карсавина, А. Ф. Лосева и В. Н. Лосского о социокультурных последствиях филиоквизма естественные права человека могут быть интерпретированы как естественный же способ *самоутверждения человеческой природы во внешнем мире, в земном бытии, не имеющем трансцендентной перспективы*. Как отмечает современный православный богослов Х. Яннарас, «природа, приобретая экзистенциальную автономию, действует как жизненная *необходимость*, как инстинктивное стремление выжить, самоутвердиться, продлить самое себя. Естество отделяется от возможности личностного бытия... от личностной свободы, от личностного способа проявления, превращаясь в экзистенциальную самоцель, в естественную необходимость. Личность подчиняется природе, условиям тварного бытия, и приходит этим путем к смерти как к последней природной неизбежности, господствующей над тварью».⁵⁴ Еще раз подчеркнем, что согласно православной антропологии человеческая ипостась может осуществляться только в отказе от того, что порабощает естественной необходимостью: «Индивидуальное, самоутверждающееся, в котором личность... теряет свою истинную свободу, должно быть сокрушено, – пишет В. Н. Лосский. – В этом – основной принцип аскезы: свободный отказ от... видимости индивидуальной свободы, чтобы вновь обрести истинную свободу – свободу личности, которая есть образ Божий, свойственный каждому человеку».⁵⁵

⁵⁰ Чурсанов С. А. Богословское понятие личности // Вестник ПСТГУ. Сер. IV: Педагогика. Психология. 2006. Вып. 2. С. 73.

⁵¹ Лосский В. Н. Догматическое богословие.

⁵² Там же.

⁵³ Основы Социальной концепции Русской Православной Церкви // <http://patriarhia.ru/db/text/141422.html> (2006. 19 сентября).

⁵⁴ Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие.

⁵⁵ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви.

Личностная свобода согласно православному вероучению трактуется прежде всего как свобода от греха: «Познаете истину и истина сделает вас свободными... всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин. 8:32, 34). Подлинная свобода обретается человеком на пути следования божественным заповедям и через участие в жизни Церкви и как таковая необходимо имеет нравственное измерение. «К свободе призваны вы, братия... любовью служите друг другу (Галат. 5, 13), – говорит ап. Павел и призывает христиан «стоять в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергаться опять игу рабства» (Галат. 5, 1).

Нравственное измерение свободы человека подчеркивается в принятом 26 июня 2008 г. документе «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека». Рассматривая свободу в качестве «одного из проявлений образа Божия в человеческой природе» и различая свободу выбора и свободу от греха, авторы документа усматривают «слабость института прав человека – в том, что он, защищая свободу выбора... все менее и менее учитывает нравственное измерение жизни и свободу от греха... Свободное стояние в добре и истине невозможно без свободы выбора. Равно и свободный выбор теряет свою ценность и смысл, если обращается ко злу». Поэтому признавая ценность свободы выбора, Церковь утверждает, что свобода неизбежно исчезает, когда выбор делается в пользу зла – «зло и свобода несовместимы».⁵⁶

Православное представление о человеке как о личности, превосходящей свою естественную природу в стремлении к «обожению»,⁵⁷ действительно, не располагает к идее естественных прав человека как самоутверждающегося индивидуума. Однако возникает закономерный вопрос: что является таким основополагающим, ключевым понятием в русской философии права, подобным идее прав человека в западной философско-правовой традиции? Иногда в качестве такового рассматривается понятие соборности, которое трактуется при этом как некий коллективистский социальный идеал. Однако в классической интерпретации А. С. Хомякова соборность как синтез личной свободы и единства целого, достигаемый через взаимность любви, связывающей членов Церкви друг с другом и ее Основателем, предстает как понятие, выражающее реальный опыт жизни человека в Церкви, способ со-бытия всех верующих во Христа.⁵⁸ В таком значении соборность не является собственно философско-правовой категорией, и поставленный выше вопрос остается для нас открытым.

* * * * *

Древнерусское духовное наследие относится к исторической эпохе Средневековья и охватывает по крайней мере семь столетий письменно-книжной культуры – с X по XVII в. «...Эпоха Древней Руси, – отмечают современные исследователи, – является основополагающей, определяющей, системообразующей для последующего развития отечественной государственности и культуры. Она есть фундамент нашего существования – подобно античной первооснове европейской цивилизации».⁵⁹ Таким фундаментальным, культуурообразующим фактором стало Крещение Руси в конце X в. Во многом благодаря апостольской миссии славянских первоучителей Мефодия и Кирилла, создавших азбуку и положивших начало перевода Библии на общепонятный славянский язык, христианство получило распространение во всем контексте древнерусской

⁵⁶ Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека <http://patriarhia.ru/db/text/428616.html> (2008. 7 августа).

⁵⁷ «Человек, – пишет в связи с этим Х. Яннарас, – есть личность и образ Божий в той мере, в какой он способен отозваться на обращенный к нему Божественный призыв, полный любви» (*Яннарас Х.* Вера Церкви. Введение в православное богословие).

⁵⁸ Подробнее см.: Тимошина Е. В. Социальная философия А. С. Хомякова: от общинности «мира» к соборности Церкви // Козлихин И. Ю., Поляков А. В., Тимошина Е. В. История политических и правовых учений. Учебник. СПб., 2007. С. 639–647.

⁵⁹ Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 45.

культуры. В современной литературе в связи с этим отмечается, что «под влиянием кирилло-мефодиевской традиции складывается развитая метасистема духовной культуры, охватившая южных и восточных славян и близкие им народы на основе одной православной религии, одной христианизированной книжности, одного церковно-славянского языка в рамках той общности, которая атрибутируется... как *Slavia orthodoxa* в отличие от *Slavia romana* (принявших католицизм части южных и всех западных славян)».⁶⁰

Благодаря христианизации древнерусское мышление оказалось включенным в широкий контекст *восточно-христианской* мысли, что, с одной стороны, определило особенности русской философско-правовой традиции и ее отличие от западной, а с другой – создавало возможности диалога с философией христианского Запада. Эти особенности, обусловленные восточно-христианским стилем мышления, нашли свое выражение уже у первого русского мыслителя *митрополита Илариона*, в частности, при обсуждении им проблемы соотношения права и нравственности, которая станет впоследствии одной из традиционных тем русской правовой мысли.

Русь получила также возможность приобщиться к уже *христианизированному наследию античной культуры*, главная роль в сохранении которого принадлежала Византии. Трансляция в культуру Древней Руси христианизированных идей эллинской цивилизации осуществлялась во многом благодаря назначавшимся из Византии для руководства русской Церковью митрополитам. Один из них – современник Владимира Мономаха митрополит *Никифор* – знакомит древнерусскую культуру с основными положениями философии Платона, переосмысленными, однако, в рамках христианского мировоззрения.

Для всех мыслителей Средневековой Руси был характерен теоцентристский, точнее говоря, – *христоцентристский*, тип мышления, в котором собственно социально-политические и правовые идеи не имели доминирующего значения, входя лишь составной частью в более широкую мировоззренческую перспективу.

Несмотря на то, что создатель теории «Третьего Рима» *Филофей* осмыслял уже новые, по сравнению с предшествующим периодом, социально-политические реалии, ему был свойствен тот же общий для всех мыслителей Средневековья тип мышления, что и позволяет рассматривать философско-правовую мысль Средневековой Руси как целостный духовный феномен. Именно в XV–XVI вв. она переживает свой расцвет, после которого, начиная со второй половины XVII в., происходит секуляризация средневекового типа мышления.

Выбор мыслителей, идеи которых получили здесь развернутое обсуждение, объясняется рядом причин. *Во-первых*, их мировоззрение являлось выражением восточно-христианской философии (иначе называемой восточной патристикой), определившей, как уже отмечалось, особенности русской философской и философско-правовой традиций. В числе таких особенностей уже в этот период можно выделить *историософичность*, представление о *нравственных условиях рационального познания*, стремление к *нравственной оправданности права*, представление о *власти как о форме религиозного, по своей сути, служения* в «симфоническом» взаимодействии с Церковью и др. *Во-вторых*, высказанные ими идеи получили преемственное развитие в политико-правовой мысли периодов «Золотого» и «Серебряного» века русской культуры. Наконец, *в-третьих*, не замыкаясь в узкий «провинциализм» сиюминутных политических дискуссий (термин представителя западничества П. Я. Чаадаева), они стремились вести диалог с западной культурой (хотя и ограниченный, как правило, ее критикой), что также можно отнести к традиционным чертам русского философско-правового мышления.

⁶⁰ Там же. С. 103–104.

Глава 1. Иларион

Иларион – киевский митрополит (1051–1054), поставленный собором русских епископов по настоянию князя Ярослава Мудрого. До своего посвящения в сан митрополита был священником в церкви Святых Апостолов в селе Берестово под Киевом, куда любил приезжать Ярослав и участвовать в богослужении. Возможно, Иларион принадлежал к числу тех книжников, которых, по свидетельству летописи, собирал вокруг себя Ярослав, поручая им переводить греческие книги на славянский язык, и благодаря этому «посеял он книжные слова в сердца верующих людей». ⁶¹ Известно также участие Илариона в составлении церковного устава князя Ярослава. В «Повести временных лет» об Иларионе сообщается, что был он «муж благочестивый, книжный и постник». Согласно летописной легенде именно Иларион «выкопал пещерку малую», на месте которой был основан поселившимся там впоследствии преподобным Антонием первый на Руси Киево-Печерский монастырь (с. 197–199).

Илариону приписываются несколько произведений, наиболее значимое из которых – «*Слово о законе и благодати*», ⁶² было написано между 1037 и 1050 гг. Обсуждаемая Иларионом преемственность и вместе с тем противоположность закона и благодати – тема, формулировка которой дана апостолом и евангелистом Иоанном: «закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Иоанн. 1, 17). Обличение «ветхости» моисеева закона в сопоставлении с благодатью Христа – также одна из главных тем Посланий апостола Павла. На основе этих источников Иларион и строит свое «повествование о законе, данном Моисеем, и о благодати и истине, явленной Христом, и о том, чего достиг закон, и чего – благодать». «Слово» состоит из двух частей: собственно из рассуждения о законе и благодати и «Похвального слова князю Владимиру», которое, очевидно, была написано Иларионом с целью содействовать канонизации князя – крестителя Руси.

Время правления Ярослава Мудрого представляет собой один из наиболее интересных периодов в истории древнерусской культуры, когда появились первые плоды христианского просвещения Руси: при Ярославе, как свидетельствует летописец, «стала вера христианская плодиться и расширяться» (с. 195). О том же пишет и Иларион, обращаясь к Владимиру: «Семена веры, тобою посеянные, не иссушены зноем неверия, но орошенные дождем Божия поспешения, принесли многообильные плоды». В оценке митрополита, время Ярослава – это время «возрастающего христианства».

1. Концепция христианского провиденциализма. Древнерусская дохристианская культура, как и любая мифологическая, не знала идеи истории, была аисторична. Именно христианство с его идеей начала, сотворения мира и его неизбежного конца принесло на Русь идею исторического измерения социального бытия. Уже в первом памятнике древнерусской письменной культуры – «Слове о законе и благодати» проявляется одна из главных особенностей русской мысли – ее *историософский характер*, выражающийся в пристальном внимании к проблемам философии истории. Произведение киевского митрополита представляет собой первый опыт христианского осмысления национальной истории в контексте истории всеобщей.

История человечества в изложении митрополита Илариона предстает в виде последовательности трех состояний, переживаемых народами. Первое – *состояние язычества*, когда человечество пребывало «во власти идольской тьмы» и погибало «в служении бесовском». На смену ему приходит *эпоха закона*, который через ветхозаветного пророка Моисея был дан Богом еврейскому народу. Подзаконное состояние сменяет *эпоха истины и благодати*, или *эпоха христианства*, предваряющая наступающее за пределами земной истории вечное Царство Божие.

⁶¹ *Повесть временных лет* // Библиотека литературы Древней Руси (далее – БЛДР). Т. 1. XI–XII века. СПб., 2000. С. 195.

⁶² *Слово и законе и благодати митрополита Киевского Илариона* // Там же. С. 26–53.

В последовательной смене трех состояний, переживаемых народами, Иларион видит действующий в истории *божественный промысел*, направляющий человека к познанию истинного Бога. Желая избавить человечество от пагубного идолослужения, Бог сначала «законом оправдал род Авраамов», т. е. даровал еврейскому народу закон «в предуготовление истины и благодати». Установление закона было необходимо для того, чтобы «человеческое естество», как пишет Иларион, «уклоняясь от языческого многобожия», научилось («обвыкло») «веровать в единого Бога». Только после того как человечество – «сосуд оскверненный» – было «как водою омыто законом», оно оказалось способным к восприятию истины и благодати, принесенных в мир Христом. В этом смысле для Илариона закон – лишь «тень» истины, но не сама истина, – тень как переходное состояние между «идольским мраком» и «солнцем благодати».

Несмотря на свое несовершенство, закон воспринимается Иларионом как «предтеча и слуга благодати и истины», сама же благодать есть «служитель будущего века, жизни нетленной»: как жизнь под законом подготавливает к «благодатному крещению», так и христианское крещение открывает для человека возможность спасения и вечной жизни в Царстве Божием. Моисей и ветхозаветные пророки проповедали о пришествии Христовом, Христос же и апостолы – «о воскресении и жизни будущего века». Предсказанное в Ветхом Завете *пришествие* в мир *Христа* (боговоплощение) означает *исполнение цели закона*, его «обветшание», и переход из подзаконного состояния в эпоху благодати. Подобно тому, пишет Иларион, как «исчезает свет луны, лишь только воссияет солнце», эпоха закона миновала после «явления благодати». Вместе с тем Иларион подчеркивает преемственность закона и благодати словами Христа о том, что Он «пришел не нарушить закон, но исполнить» (Мф. 5, 17). Представления Илариона о действующем в истории божественном промысле, который приводит народы к «благодатному крещению», открывающему для человека возможность спасения и вечной жизни, составляют сущность философии *христианского провиденциализма*.

Признавая преемственность закона и благодати, Иларион акцентирует внимание на принципиальных различиях между ними, которые он видит в *национальной ограниченности закона* и *вселенском характере христианской истины*. Закон был дан в «оправдание» перед Богом только «роду Авраамову», проповедь Христа обращена к каждому человеку – и к эллину, и к иудею, а потому христианской благодатью, т. е. любовью и милосердием Христа, не оправдываются, а спасаются все народы. В соответствии с целями божественного промысла на смену закону, обязательному для исполнения только в Иудее, пришла благодать, которая распространилась «во все края земные» и во «множестве народов» и «достигла нашего народа русского», по словам Христа: «И проповедано будет Евангелие Царствия по всей вселенной, во свидетельство всем народам; и тогда придет конец» (Мф. 24, 14). Именно в распространении христианской веры *среди всех народов* Иларион и видит смысл человеческой истории.

Как проявление божественной милости рассматривает Иларион приобщение к христианству Руси. Крещение Руси Владимиром, подчеркивает Иларион, «произошло по изволению Божию о естестве человеческом», т. е. во исполнение божественного замысла о спасении людей: «Все народы помиловал преблагой Бог наш, и нас не презрел он, восхотел – и спас нас и привел в познание истины... Тогда как слепы были мы и не видели света истины, но блуждали во лжи идольской, к тому же глухи были к спасительному учению, помиловал нас Бог – и воссиял и в нас свет разума к познанию Его... Тогда как претыкались мы на путях погибели, бесам последуя, и не ведали пути, ведущего в жизнь вечную... посетило нас человеколюбие Божие... И хотя прежде пребывали мы в подобии зверином и скотском... ниспослал Господь и нам заповеди, ведущие в жизнь вечную».

Вместо обычного для того времени понятия «Русская земля» Иларион использует понятие «русский народ», который благодаря крещению стал «народом Божиим», прославляющим Христа «со всеми христиа-

нами». Принятие христианства позволило Руси, как и другим новообращенным народам, стать субъектом мировой истории, которая интерпретируется Иларионом как история постепенного приобщения всех народов к христианству. Впоследствии эта мысль киевского митрополита о Руси как равном с другими христианскими народами субъекте христианской истории получит новое обоснование уже в ином культурно-историческом контексте в теории «Третьего Рима».

Митрополит Иларион – свидетель Крещения Руси, – предстает как *основатель традиции оптимистического объяснения исторического процесса*, продолженную затем Филофеем. В отличие от Илариона летописец *Нестор* – вероятный автор «*Повести временных лет*» (XII в.), наблюдавший ситуацию двоеверия и сохранения традиций язычества, видевший беззаконие и междоусобную борьбу князей, вынужден подвергнуть христианскому осмыслению неудачи своего народа в строительстве «Святой Руси» (необходимо отметить, что данный термин появился позднее, в XVI в.). Следуя той же исторической схеме провиденциализма, что и Иларион, Нестор проводит мысль о том, что торжество беззакония во внутреннем управлении и победы «поганых», т. е. язычников, Бог являет в предзнаменование «последних времен», в наказание за распространившиеся на Руси поругание веры и благочестия. Таким образом, в разных исторических условиях наблюдаемые древнерусскими мыслителями исторические события давали повод для выражения в рамках общей для них христианской трактовки истории оптимистичного либо *пессимистичного* взгляда на историю собственной страны. То же противопоставление христианской Руси, своим благочестием отдаляющей наступление «последних времен», и Руси, отступившей от Христа, будет присутствовать у Филофея и его анонимного продолжателя, поставившего благополучие государства в зависимость от его следования христианской «правде».

2. Соотношение права и морали (Закона и Благодати). Центральная тема «Слова» – соотношение закона и благодати может быть рассмотрена не только в виде последовательности двух преемственных и вместе с тем принципиально различных исторических эпох, но и в аспекте соотношения права и нравственности, поскольку под законом Иларион понимал свод ветхозаветных правил, имевших в том числе и правовое значение, а под благодатью – любовь и милосердие, пример которых явил собой Христос и к которым он призывает верующих в Него.

Закон, являющийся высшей ценностью ветхозаветной религиозной этики, понимается Иларионом как *гетерономные*, т. е. установленные внешним авторитетом, *правила, властно предписывающие определенное поведение под страхом наказания*. Закон регулирует прежде всего внешнее поведение человека посредством *запретов* – «не убий, не укради, не прелюбодействуй...», он не обращается к совести, но требует от человека только внешнего соответствия его императивам. Установление закона как критерия дозволенного и запрещенного было необходимо для осознания человеком того, что не все формы его поведения приемлемы и некоторые из них могут иметь характер наказуемых преступлений. «Где нет закона, нет и преступления» (Римл. 4, 15), пишет ап. Павел, поэтому именно «законом познается грех» (Римл. 3, 20).

Закон обращается к «ветхому» человеку, не обновленному еще божественной благодатью, он, по слову апостола, «положен не для праведника, но для беззаконных» (Тим. 1, 9), для тех, кого Иларион образно называет «оскверненным сосудом», который должен быть «омыт законом», прежде чем воспринять «молоко благодати». Закон, призванный обличать беззаконные дела «ветхого» человека, *несовершенен*, так как, хотя он и был дан совершенным Законодателем – Богом через посредничество Моисея, но был обращен к несовершенным людям, дан им по их «жестокосердию» (Мф. 19, 8), т. е. с учетом греховной природы людей, принимающих закон.

Целью установления закона является *пресечение зла*, проявляющегося во *внешнем* поведении человека, путем *осуждения и наказания*, преступивших закон. Однако закон, борясь со злом, не может преодолеть

зла в человеческой природе и обществе, в чем проявляется его *ограниченность*. Преодоление зла достигается не наказанием преступивших закон, а исполнением заповеди Христа о любви к ближнему «от чистого сердца и доброй совести и нелицемерной веры» (I Тим. 1, 5), которые не могут быть вынуждены внешним авторитетом, но даруются божественной благодатью. Закон оказывается бессильным преодолеть зло, потому что он не может приказать или запретить любить и «нелицемерно верить», иметь «чистое сердце» и «добрую совесть», так как эти дары божественной благодати освобождают человека от закона. Для людей, получивших их по своей вере, по словам ап. Павла, «нет закона» (Гал. 5, 23).

Человек же, не «стяжавший» дары божественной благодати, следует закону из страха осуждения и наказания, воспринимая как чужую выраженную в императиве волю Законодателя. Подзаконное состояние есть поэтому состояние духовного *рабства*: «теснится человечество в ярме закона», – пишет Иларион. Духовную *свободу* человек обретает лишь через дар благодати, которая освобождает человека от «из-под стражи закона» (Галат. 3, 23): после пришествия Христа «весь закон в одном слове заключается: люби ближнего твоего как самого себя» (Галат. 5, 14). Для человека, исполняющего эту заповедь любви к ближнему, отпадает необходимость во внешнем запрещающем законе: человек, как пишет Иларион, «свободно шествует под кровом благодати». Заповедь любви, освобождающая человека от «ига закона», не есть внешний императив, не приказ, но зов: «К свободе *призваны* (курсив мой. – Е. Т.) вы, братия... любовью служите друг другу (Галат. 5, 13), – говорит ап. Павел и призывает христиан «стоять в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергаться опять игу рабства» (Галат. 5, 1). Любовь к ближнему – не награда за исполнение закона, но дар божественной благодати, данный услышавшему этот зов человеку не по «делам закона», но по его вере, «по упованию» на Христа (Тит. 3, 7).

Путь в Царство Божие лежит не через исполнение закона, который лишь «оправдывает» человека, но не спасает, а через божественную благодать, т. е. любовь и милосердие, даруемых всем, «уповающим на жизнь вечную»: Оправдание, пишет Иларион, происходило «в мерцании свечи закона», спасение же создается «в сиянии солнца благодати», «оправдание – в сем мире, а спасение – в будущем веке». Не дела закона, а только вера в Иисуса Христа открывает человеку возможность спасения, которое дается «по благодати Его», т. е. по любви Бога к человеку (Римл. 3, 24), несмотря на греховность его природы, ибо если Бог, пишет Иларион, будет «воздавать каждому по делам его, – кто спасется?». Если закон обращается к «ветхому» человеку, осуждая и наказывая его за преступления заповедей, то божественная любовь, или благодать, невзирая на греховное недостойнство человека, уверовавшего во Христа и уповающего на жизнь вечную, прощает его и спасает.

Таким образом, в понимании Илариона закон есть исторический необходимый, первоначальный способ борьбы со злом в человеческой природе и обществе, но недостаточный для его преодоления; зло побеждается только божественной благодатью. В этом смысле Иларион и говорит о законе как о «слуге» благодати, а ап. Павел – как о «детоводителе ко Христу» (Галат. 3, 24), своим пришествием исполнившему закон.

Христианское понимание соотношения закона и благодати, которое мы находим у Илариона, может быть истолковано и как *признание относительной ценности права по сравнению с абсолютной ценностью нравственной заповеди о любви к Богу и ближнему*, а также – как признание тщетности попыток создать «Царство Божие на земле» с помощью системы справедливых законов. Такое представление об ограниченности права в сопоставлении с нравственностью получит развитие в последующей русской философско-правовой традиции. Проблема нравственного оправдания права станет одной из главных тем русской философии права, и тот вариант ее решения, который предлагал Иларион, отольется в афористичную формулу русского философа В. С. Соловьева: *право есть минимум нравственности*. Развернутая формулировка этого

определения – право есть принудительное требование внешнего осуществления минимального добра, или порядка, не допускающего крайних проявлений зла, – полностью соответствует тому пониманию «закона», которое было предложено древнерусским мыслителем.

3. Концепция симфонии церковной и княжеской власти. Политические идеи Илариона выражены в «Слове» не в форме систематического учения, а в характеристике конкретно-исторического персонажа – князя Владимира. В образе князя – крестителя Руси, идеализированном в соответствии с апологетической задачей «Похвального слова», нашла отражение политическая концепция митрополита.

Следует отметить, что в «Слове» не получила выражения общепризнанная в современной Илариону литературе идея о божественном происхождении власти, изложенная апостолом Павлом и являющаяся аксиомой христианского правосознания: «Нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены» (Римл. 13, 1). Иларион прежде всего сосредоточил свое внимание на том, чтобы сообщить христианское обоснование существовавшему на Руси династическому обычаю передачи власти. В представлении митрополита, легитимным носителем власти является князь, получивший ее по наследству от отца. Называя князя Владимира «внуком древнего Игоря, сыном славного Святослава», Иларион выстраивает своего рода династическую цепочку, включая в нее и «преемника его владычества» сына Ярослава как единственного легитимного представителя княжеской династии.

Династическому принципу передачи власти Иларион дает обоснование с точки зрения концепции *христианского провиденциализма*. В передаче власти от отца к сыну Иларион усматривает несомненное действие божественного промысла, подчеркивая, в частности, что именно Господь сделал Ярослава, сына Владимира, «преемником его владычества», не нарушающим уставов своего отца, но утверждающим, не разрушающим дела его благочестия, но приумножающим их. Наследование власти свидетельствует о божественной милости, подаваемой только благочестивому князю, сын которого будет «держатъ благоверие» по «завету» своего отца. По мысли Илариона, даруя власть сыну благочестивого правителя, Бог продлевает в веках существование богоугодного княжения, наследный правитель которого в соответствии с целями божественного промысла будет заботиться о духовном просвещении вверенного ему власти народа с тем, чтобы царство земное стало преддверием Царства Божия.

Рассуждения Илариона об обязанностях князя и необходимых для него как христианского правителя добродетелях находятся в русле византийской концепции *симфонии (согласия) церковной и светской власти*. Сформулированная византийским императором *Юстинианом* (VI в.) данная теория предполагала согласованное взаимодействие двух властей в достижении общей для них цели, соответствующей целям божественного промысла, – создание условий для благочестивой жизни и спасения душ вверенных их власти людей. В рамках данной концепции отношения между священством и царством мыслились как отношения со-служения замыслу Бога о спасении человека, со-действия достижению врат Царства Небесного каждым человеком из царства земного. Из теории симфонии вытекало главное, промышлительное призвание светской власти – оказывать защиту и покровительство церкви.

Иларион неслучайно сравнивает князя Владимира с «равноапостольным» византийским императором Константином, который, сделав христианство государственной религией, положил начало практике «симфонии» во взаимоотношениях светской и духовной власти. Подобно Константину, который «со святыми отцами Никейского Собора полагал закон народу своему», князь Владимир, «часто собираясь с епископами, со смирением великим совещался с ними о том, как уставить закон народу нашему, новопознавшему Господа».

В соответствии с теорией «симфонии» Иларион возлагает на князя *обязанность защиты и покровительства церкви*. Митрополит называет князя «учителем и наставником благоверия», «пастырем своей земли», т. е.

употребляет выражение, обычно применяемое к священнослужителям для характеристики их деятельности. Такое присвоение светскому правителю религиозной по сути обязанности – «пасти свой народ правдою», – вытекает из принципов «симфонии», в соответствии с которыми светский правитель должен быть помощником церковной власти в распространении среди народа христианской веры и идеалов благочестивой жизни. Эти миссионерские, церковно-устроительные обязанности возлагает Иларион на князя как христианского правителя. Исполнение обязанности христианского просвещения своего народа князем Владимиром дает митрополиту основание титуловать его «апостолом среди владычествующих».

Для того чтобы быть способным к такому служению, князь должен обладать определенными качествами. Иларион, следуя традициям византийской политической литературы, создает в «Слове» образ идеального князя. Главную добродетель христианского правителя Иларион обозначает традиционным для древнерусской литературы понятием «благоверие», которое включало в себя, *во-первых*, правоверие, т. е. исповедание православия, *во-вторых*, благочестие, т. е. устройство своей жизни в соответствии с заповедями веры.

Этими качествами, по мысли митрополита, обладал креститель Руси князь Владимир, «исповедавший и утвердивший веру по всей своей земле» и «благоверно владычествовавший своим народом». Именно соединение в лице князя Владимира власти и «благоверия», требуемое концепцией симфонии, позволило обратиться «от заблуждения идольского не одного человека, но всю область сию». Иларион подчеркивает, что хотя «не было ни одного противящегося благочестивому повелению его», однако некоторые крестились «не из доброго расположения, но «из страха перед повелевшим креститься», потому что «было благоверие его с властью сопряжено».

В соответствии с концепцией «симфонии» Иларион воспринимает власть как форму религиозного служения, служения, посвященного Богу. За «труд пастьбы народа своего» князь удостоивается божественной милости – прощения грехов, спасения души и вечной жизни в Царстве Божиим. Такую посмертную «награду за благоверие», убежден митрополит, получил князь Владимир, благодаря повелению которого «по всей земле нашей славится Христос».

Глава 2. Никифор

Писатель и проповедник греческого происхождения *Никифор* (сер. XI в. – 1121 г.) был назначен на должность главы русской церкви в Константинополе и возглавлял киевскую митрополию с 1104 по 1121 г. Летописные источники сообщают об участии Никифора в канонизации первых русских святых: князей-мучеников Бориса и Глеба и Феодосия, ученика основателя Киево-Печерского монастыря Антония. В 1113 г. митрополит Никифор с духовенством и всем народом встречал Владимира Мономаха в день торжественного занятия им киевского престола. Под 1121 г. летописи сообщают о смерти митрополита.

Творческое наследие Никифора составляют пять дошедших до нас произведений. Наиболее полно философское и политическое мировоззрение митрополита Никифора характеризуют два Послания Владимиру Мономаху «*О посте*» и «*О вере латинской*». Оба Послания датируются временем между 1114 г. и 1121 г. Послания церковных иерархов – один из древнейших жанров христианской письменности. Послания Святых Апостолов, адресованные как отдельному лицу, так и церковным общинам, вошли в состав канонических книг Нового Завета. В течение первых веков христианства в церкви постепенно сложился обычай объявлять особым пастырским посланием о начале Великого поста. Никифор, адресуя «Послание о посте» Владимиру Мономаху, находился, таким образом, в русле давней церковной традиции, о которой он и напоминает князю: «есть устав церковный и правило – во время это (Великого поста. – *Е. Т.*) говорить князьям что-либо полез-

ное», тем более, – отмечает Никифор, – что «большим властям нужны и большие советы».⁶³ Князь Владимир Мономах являлся собеседником, достойным уровня образованного византийца, что признавал и сам ученый грек: «по Божией благодати» ум князя «быстро летает, и не ускользает от него то, что пишется». Послание Никифора «О вере латинской» является ответом митрополита на вопрос Владимира Мономаха о том, почему «были отвергнуты латиняне (т. е. католики. – Е. Т.) от святой соборной православной церкви».⁶⁴

1. Платоническая традиция в русской философии права: учение о трех силах души. Митрополит Никифор занимает особое место в истории древнерусской культуры. Его творчество представляет собой пример *синтеза двух глубоких традиций – античной философии, прежде всего неоплатонизма, и византийского богословия*.⁶⁵ С XI в. через посредничество переводной христианской литературы (главным образом, наследия св. отцов Церкви) начинаются контакты древнерусской книжной культуры с античной философской мыслью. Главная заслуга в сохранении античного наследия в эпоху средневековья принадлежит Византии, где в IV в. трудами представителей каппадокийской богословской школы (св. отцов Церкви Василия Великого, Григория Нисского и Григория Богослова), получивших классическое образование, был осуществлен синтез приемлемых элементов «языческой мудрости» с христианским богословием. Благодаря своим контактам с Византией Киевская Русь, как уже отмечалось, получила возможность приобщиться к христианизированному античному наследию. Митрополит Никифор, родившийся и получивший образование в Византии, выступил одним из трансляторов христианизированных античных идей в древнерусскую культуру. Таким образом, его творчество представляет интерес для понимания осуществлявшегося в ходе византийского влияния процесса проникновения и восприятия античного наследия в культуре Древней Руси, а также для понимания процесса влияния на нее византийской политической культуры.

«Послание о посте» митрополита Никифора несет на себе явный отпечаток *платонизма*, происхождение которого в творчестве мыслителя можно объяснить, *во-первых*, тем, что непосредственным источником данного Послания послужило каноническое послание отца Церкви св. Григория Нисского (IV в.), хорошо знакомого с философией Платона и неоплатонизма – последней школой античной философии. *Во-вторых*, Никифор, возможно, имел опыт личного знакомства с памятниками античной философии, так как к середине XI в., на которую гипотетически падает ученичество Никифора, в Византийской империи наступила очередная волна увлечения античной философией и прежде всего Платоном. Однако Никифор в Послании не ссылается на древнегреческого философа, возможно, потому, что некоторые его идеи в конце XI в. были осуждены в Византии церковным собором. При этом Никифор не просто воспроизводит идеи Платона, но, подобно св. Григорию Нисскому, подвергает их христианскому переосмыслению.

В Послании Владимиру Мономаху Никифор излагает сформулированное Платоном в диалоге «Государство» *учение о трех силах души* – разумной, яростной и вожделеющей. Платоновское учение о душе благодаря главе константинопольской философской школы Михаила Пселла (XI в.), с трудами которого, очевидно, также мог быть знаком Никифор, стало достоянием каждого образованного византийца и воспринималось как некая очевидность.

Сотворенная «Божием вдохновением» душа «тричастна», пишет Никифор, т. е. «имеет три силы – разум, волю и чувство». В иерархии душевных способностей человека разум занимает главное место: «разум всего есть старше и выше, им отличаемся мы от всех животных». Разум – это познающая сила души, орган позна-

⁶³ *Послание* митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте // Поньрко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси (XI–XIII вв.). Исследования, тексты, переводы / отв. ред. Д. С. Лихачев. СПб., 1992. С. 83–87.

⁶⁴ *Послание* митрополита Никифора Владимиру Мономаху о вере латинской // Там же. С. 87–88.

⁶⁵ *Полянский С. М.* Религиозно-философская проблематика в «Послании о посте» митрополита Никифора // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. М., 2000. С. 270.

ния Бога и созданного им творения: «Мы познаем с его помощью небо и все другое творение и восходим к познанию Бога настолько, насколько хорошо каждый из нас блюдет в себе силу разумного».

Однако, разум, по мнению Никифора, может иметь как доброе употребление, т. е. служить органом богопознания, так и злое: уводить человека от Бога. Следствием «неправедного» употребления разумного начала является гордость разума, из которой происходит желание быть равным Богу или даже отвергнуть Его, сотворив себе на место Бога идола из собственного разума и собственных страстей. «Блюсти в себе силу разумного», по мысли митрополита, означает «по правде», «праведно воспринимать разумное». Именно «благоверие», т. е. правая вера и благочестивая жизнь в соответствии с божественными заповедями, является и условием, и следствием правильного, соответствующего божественному замыслу использования разумной силы души; «зловверие» же искажает в человеке способность к познанию. Таким образом, истинное знание не носит отвлеченного характера, оно служит целям богопознания и спасения.

Источником рассуждений Никифора о праведном и неправедном употреблении разума, очевидно, послужило первое правило канонического послания св. Григория Нисского, который писал: «благие в душе действия силы ума суть: благочестивое понятие о Божественном, искусство различения добра и зла, ясное и не смешанное суждение о свойстве предметов, что из сущих достойно избрания, и что отвержения и отвращения. По противуположению без сомнения усмотрится также и злое направление сея способности души, когда в ней относительно к вещам Божественным будет нечестие, относительно к истинно доброму нерассудительность, превратное и ложное понятие о естестве вещей, яко почитать свет тьмою, а тьму светом». Таким образом, Никифор вводит в русскую философию одно из важнейших понятий святоотеческой литературы – понятие праведного, верующего разума, которое впоследствии получит развитие в философии славянофилов.

Яростная (чувственная) и желанная (волевая) силы души в добром употреблении производят добродетели, приближающие человека к Богу, в злом – грехи, искажающие в человеке «образ Божий».

Душа, «светлым оком» которой является разум, находится в голове и «наполняет все тело своею силою». Такая локализация места нахождения души согласуется с платонической традицией и идет вразрез с представлениями св. отцов и, в частности, св. Григория Нисского, который писал, что нельзя пространством очертить бесплотную природу. Душа, вместе с разумом помещающаяся в голове, управляет телом через пять своих «слуг» или чувств, т. е. с помощью зрения, слуха, обоняния, вкуса и осязания, которые «ей, бесплотной служат и от которых получает она советы». Это учение о трехчастной душе, управляющей телом при помощи пяти чувств, Никифор использует для объяснения действия властного механизма в государстве.

2. Антропоморфная модель государства и концепция симфонии церковной и княжеской власти. Политические взгляды Никифора характеризуются *синтезом идей античной политической философии*, заимствованных прежде всего из «Государства» Платона, и *византийской политической мысли* при доминировании последней. Подобно Платону, определявшему, что строению человеческой души соответствует деление сословий в государстве, Никифор предлагает антропоморфную, т. е. подобную человеку, модель государства. Душе, которая, «сидя» в голове, управляет всем телом через пять своих «слуг»-чувств, уподобляется князь, который, находясь в столице, «управляет через своих воевод и слуг всю землю». Таким образом, государство у Никифора уподоблено человеку: подданные являются телом, князь – душой, слуги и воеводы, при помощи которых князь управляет подданными, – чувствами. Источником такого органического представления о государстве также был Платон, писавший: «мы уподобили благоустройство государства телу» (Государство. IV, 464b). При этом образное уподобление разума правителю, а чувств – его слугам и воеводам, также имеет своим источником идею Платона о том, что «разумное начало должно управлять» (Государство. 442a). Никифор лишь перевел идею древнегреческого философа на язык древнерусских реалий.

Рассуждения Никифора о происхождении княжеской власти, ее обязанностях по отношению к церкви, находятся в русле традиций византийской политической философии, адаптированных, однако, к социально-политическим условиям княжения Владимира Мономаха.

В Послании Никифора «О вере латинской» нашла выражение христианская идея божественного происхождения власти, являющаяся основой византийского политического мировоззрения: «Один Бог царствует над небесными, – пишет Никифор, – князьям же дано с Его помощью царствовать над земными». В Византии представления о божественном происхождении власти были неразрывно связаны с политическим монархизмом: божественное происхождение имеет отнюдь не всякая власть, но исключительно монархия. Однако Никифор умалчивает в Посланиях о столь естественном для византийца монархизме светской власти. Возможно, это объясняется тем, что Владимир Мономах в своей политике отказался от принципа «единодержавия», завещав правление нескольким своим сыновьям, что, очевидно, и повлияло на позицию Никифора в данном вопросе.

Продолжая традицию митрополита Илариона, Никифор предлагает обоснование династическому принципу передачи власти с точки зрения концепции христианского провиденциализма. В глазах Никифора соединение во Владимире Мономахе греческой царской и русской княжеской крови является результатом закономерных действий божественного промысла, предуготовившего его к правлению: князя «Бог издавна провидел и избрал, уже в материнской утробе освятил и помазал». Никифор следует здесь основным положениям современной ему византийской политической философии, которая в своем развитии претерпела изменение от идеи божественного избрания достойнейшего к представлению о божественном избрании наследного правителя. Вместе с тем, обращаясь к Владимиру Мономаху как «сыну Всеволодову, внуку Ярослава», митрополит следует уже архаичной древнерусской родовой традиции, объединявшей адресата с его прославленными предками.

Обязанности князя как «доброты главы всей христолюбивой земли нашей» раскрываются Никифором в контексте византийской концепции симфонии церковной и светской власти. Князья, наставляет митрополит Владимира Мономаха, «от Бога даны святой церкви для укрепления и наставления врученных им от Бога людей». Божественное «избрание» на княжеский престол наследственного правителя рассматривается Никифором прежде всего как призвание князя к «укреплению православной веры». Вместе с тем, в представлении Никифора, церковь обладает двумя важными правами по отношению к княжеской власти. Церковь прежде всего имеет право давать нравственные наставления князю: Никифор поясняет в Послании Мономаху, что он написал его «ради наставления, как положено по церковному уставу». Второе право позднее получит на Руси название «печалования», т. е. заступничества церкви перед властью о несправедливо осужденных. Никифор призывает князя: «Рассуди о изгнанных тобой и о осужденных тобой на наказание. Вспомни о всех униженных, кого кто оговорил и кого кто оклеветал, и сам рассуди таковых, наставляемый Богом». Таким образом, послание Никифора – едва ли не первое письменное свидетельство церковного заступничества.

Наряду с традиционными для концепции симфонии властей обязанностями князя по отношению к Церкви Никифор особо выделяет светские обязанности правителя. Главная из них – обязанность *личного участия князя в отправлении правосудия*, что было нехарактерно для византийской политической практики, но на Руси являлось одной из древнейших прерогатив и вместе с тем обязанностью княжеской власти. Никифор призывает князя хранить нелицемерное правосудие и «творить правду во всякое время».

Исполнение князем обязанностей перед церковью и вверенным его власти народом является необходимым условием христианского спасения его души: только исполнением своего призвания князь «созидет дом душевного спасения» и «после ухода отсюда и после кончины мира сего будет царствовать вместе с Христом

на небесах».

Отдавая дань традиции византийской политической мысли, Никифор выделяет в числе княжеских добродетелей, необходимо присутствующих в образе идеального правителя, прежде всего *правоверие*: «Подобает князьям как избранным от Бога и призванным на укрепление его православной веры, хорошо разбираться в Христовых словах и в твердых церковных основаниях». Этой добродетелью, в оценке Никифора, обладал его адресат, которого митрополит «по душевным силам испытал», «нашел в разумной силе благоверным и не уклонившимся от правой веры», «хранящим к Богу ревность». Вместе с тем, важно подчеркнуть, что если у Илариона «благоверие» князя формулируется обобщенно, то у Никифора княжеское правоверие конкретизируется в антикатолическом направлении вследствие произошедшего в 1054 г. разделения единой христианской церкви на католическую (западную) и восточную (православную). Отвечая на вопрос Мономаха о причинах «отвержения» католиков от православной церкви, митрополит представил обстоятельное рассуждение о двадцати «винах латинян», которое он сопровождал призывом к князю и его сыновьям прочесть это Послание «не единожды и не дважды, но много раз», так как князья призваны Богом на «укрепление православной веры».

Традиционный для византийской политической философии образ идеального правителя со свойственной ему добродетелью правоверия, дополняется у Никифора «спартанскими» качествами, которые были присущи Владимиру Мономаху. «Спартанский» образ князя характеризуется такими чертами, как бедность, аскетизм, скромность: князь, пишет Никифор, «больше на голой земле спит и высоких чертогов бегаёт, и светлые наряды отвергает, и, по лесам ходя, носит бедную одежду и обувь, и только по нужде, ради управления, приходя в град, облачается во властительские ризы». Никифор строит образ князя-воина, регулярно совершающего военные походы, что было не свойственно традициям византийской политической мысли.

Таким образом, политические идеи Никифора, человека греко-византийской образованности, воспитанного в мировоззренческих и политических традициях своей страны, далеко не во всем были созвучны византийской политической мысли. В идеях мыслителя можно обнаружить специфические древнерусские мотивы, не представленные в византийской политической теории: 1) отсутствие упоминания о монархизме светской власти, 2) титулование князя по родовому принципу, 3) непосредственная причастность князя к отправлению правосудия, 4) «спартанский» образ князя. Такие отступления от традиций византийской политической мысли, очевидно, можно объяснить тем, что митрополит вынужден был адаптировать их к современным ему условиям политического быта Руси.

Митрополит «из грек» Никифор и русский князь *Владимир Мономах* (1053–1125), воспитанные в родственных, но все же различных, культурных традициях, оказались способными к творческому диалогу. В «*Получении*», адресованном своим детям, Владимир Мономах выражает *патриархальное представление о государстве*, которое отражало исторические реалии того времени, однако впоследствии стало традиционным для русской политической культуры. Государство рассматривается князем как большая семья, как обширная вотчина со множеством слуг, управляемая хозяином, домовладыкой – князем. Управляющие княжеским хозяйством – тиуны – одновременно выполняют функции управления государством. Понимая под «домом» государство, Мономах наставляет своих детей: «В дому своем не ленитесь, но за всем сами наблюдайте; не полагайтесь на тиуна, чтобы не посмеялись приходящие к вам». Таким образом, для патриархального представления о государстве характерно то же *смешение частноправовых и публично-правовых понятий*, которое обычно ставят в вину договорной теории. Даже спустя четыре века в произведениях Ивана Грозного можно обнаружить то же патриархальное представление о государстве и собственной власти.

Патриархальному характеру власти вполне соответствует требование Мономаха, обращенное к своим

детям, личного управления и личного отправления правосудия для соблюдения «правды»: «вдовицу и смерда оправдите сами», – обращается Мономах к своим детям. Требование личного участия князя в правосудии также отражало реальности той эпохи. Как известно, княжеская власть явилась на Руси нераздельно с правом и обязанностью суда. Даже само призвание князей было мотивировано в «Повести временных лет» отсутствием правды. Именно поэтому славянские племена решили: «поищем себе князя, чтобы судил вправду». Однако Мономах настаивает на том, что суд должен быть милостивым: «Ни правого, ни виновного не убивайте, и не повелевайте убить его; если и будет повинен смерти, то не губите никакой христианской души».⁶⁶ Мономах видел в смертной казни пережиток древнего родового права мести, который и стремился искоренить. Удерживая судей от смертных приговоров, Мономах заботился о душе преступника, который лишался возможности христианского покаяния.

Глава 3. Филофеев цикл

1. Основные традиции интерпретации теории «Третьего Рима». «Третий Рим», теория которого была создана в первой четверти XVI в. старцем псковского Елеазарова монастыря *Филофеем*, в истории русской мысли стал чрезвычайно многозначным символом, используемым для обозначения различных, зачастую противоположных, идеологических концептов. «Третий Рим» в последующих интерпретациях предстает то как последнее в земной истории христианское государство, которое волею божественного промысла избрано исполнить ответственную историческую миссию – быть политическим гарантом «покоя» Церкви, «удерживающим» приход антихриста и тем самым отдаляющим пророчески обещанные «последние времена», то, напротив, – как царство антихриста, свидетельства близкого наступления которого разглядят старообрядцы в «изрушении» патриархом Никоном «древлего благочестия», то как великая тоталитарная империя относительно недавнего прошлого, экспансионистские притязания которой объяснялись идущим из глубины XVI в. духом мессианизма.

Возможность таких взаимоисключающих интерпретаций идеи «Третьего Рима» обусловлена, *во-первых*, лаконизмом и афористичностью формулы Филофея: «...Яко вся христианская царства приидоша в конец и снисдошася во едино царство нашего государя, по пророчьским книгам то есть Ромейское царство. Два убо Рима падоша, а третии стоит, а четвертому не быти».⁶⁷ Эти слова ученого монаха, по справедливому замечанию современной исследовательницы теории Н. В. Сеницыной, «сделались формулой с произвольно трактуемым содержанием, порождая разные, часто неправомерно расширительные толкования, своего рода идеологические медитации».⁶⁸

Во-вторых, широта и полярность последующих интерпретаций идеи «Третьего Рима» обусловлены амбивалентностью, своеобразной двуликостью символа «Рима». Образ «Рима» вызывает ассоциации с имперской мощью и величием и одновременно с республиканизмом (так, уже в XVI в. князь Андрей Курбский апеллировал к республиканскому Риму эпохи «премудрого» Цицерона),⁶⁹ с языческими гонениями на христиан и в то же время – с империей, которую Христос почтил своим Воплощением и земными деяниями, что и положило начало неразрушимому «Ромейскому царству» («инако же Ромейское царство неразруσιμο, яко Господь в

⁶⁶ *Поучение* Владимира Мономаха // БЛДР. Т. 1. С. 463.

⁶⁷ *Послание* монаха псковского Елеазарова монастыря Филофея дяку М. Г. Мисюрю Мунехину с опровержением астрологических предсказаний Николая Булева и с изложением концепции «Третьего Рима» // Сеницына Н. В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 345.

⁶⁸ Сеницына Н. В. Третий Рим... С. 10.

⁶⁹ *Третье* Послание Курбского Ивану Грозному // Библиотека литературы Древней Руси (далее – БЛДР): В 20 т. Т. 11. СПб., 2001. С. 89.

римскую власть написася».⁷⁰ Такая двойственность в осмыслении «римской парадигмы» может быть также объяснена дуализмом христианского восприятия истории. С одной стороны, христианскому переживанию истории присущ исторический пессимизм с его уверенностью в неизбежном конце земного существования человечества («твое христианское царство инем не останется»,⁷¹ – убеждает Филофей Василия III), а следовательно и все трагические события конца земной истории должны произойти в «православном царстве государя нашего», как будто бы призванном «удерживать» приход антихриста и вместе с тем обреченном стать «антихристовым вместилищем». С другой стороны, с пессимистическим настроением сосуществует (а у Филофея над ним преобладает) эсхатологический оптимизм, выражающийся в уповании на грядущее за пределами истории Царство Божие: «по сем чаем царства, ему же несть конца».⁷² Сроки его наступления зависят и от свободной воли человека, в контексте Послания – царствующего, своим нравственным выбором приближающего или отдаляющего «последние времена». Так, «продолжатели» Филофея, сообразуясь с собственным психологическим настроением и происходившими на их глазах историческими событиями, отождествляли «Третий Рим» то со «Святой Русью» (ранний случай употребления данного понятия – во второй редакции Послания к великому князю), то уподобляли его «антихристову царству» (старообрядческая литература XVII в. и публицистика «русского зарубежья»).

Наконец, *в-третьих*, столь пристальное внимание к идее «Третьего Рима» и ее разноречивые трактовки особенно в XX в., после гибели Империи Российской и во времена «истребительно-трудового» построения «империи» Советской, объясняются прежде всего тем, что в истории русской мысли Филофей впервые заводит разговор о России как о христианском, «Ромейском», царстве, как об *империи*, понятие о которой еще в конце XIX в. существенно отличалось от предлагаемого современным государствоведением. Так, в частности, славянофил И. С. Аксаков, отмечал, что за «ходячим» и «узким» смыслом понятия империи как «*монархии крупного размера*» не замечают обычно того, что «латинское *imperium*... есть... термин исторический, означающий собой и исторический факт (Римскую империю), и связанный с ним исторический, политический принцип». Поясняя свою мысль, И. С. Аксаков писал: «...с словом «Империя» связывается представление об Империи Римской, о великой *вселенской, единой* империи, которой образ преподан европейскому миру Римом и запечатлелся в исторической памяти двух тысячелетий. После падения Рима, в средневековой истории, с этим словом соединялось... *притязание* на наследие римского владычества, притязание на такое же *единое и верховное* господство в мире. [...] ...Самый исторический термин “Империя” предполагает только *одну*, а не несколько Империй... именно в этом значении державы *единственно верховной* и заключается весь смысл, все обаяние титула».⁷³ Однако и И. С. Аксаков, обратив внимание на принцип имперского универсализма, сумел уловить только часть того смысла, который традиционно вкладывался в понятие империи, «царства», в византийской политической идеологии и в котором писал о «нынешнем православном царстве государя нашего» Филофей. Бытовавшая в восточно-христианской литературе теория империи не заключала в себе идеи мирового господства, но выражала хотя и исторически сложившуюся, но представлявшуюся онтологически неразрывной, «симфонической» связь империи и христианской Церкви; она явилась «глубочайшим толкованием сопряжения вселенской духовной истории и истории земной».⁷⁴ Ф. И. Тютчев, в отличие от своего

⁷⁰ *Послание* монаха псковского Елеазарова монастыря Филофея... С. 343. – Имеется в виду, что перепись населения, в соответствии с которой Св. Семейство пришло в Вифлеем (Лк. II, 1–5), проходила в пределах Римской империи и по римским законам.

⁷¹ *Послание* московскому великому князю Василию Ивановичу о «Третьем Риме», обязанностях правителя, обряде крестного знамения // Синицына Н. В. Третий Рим... С. 360.

⁷² *Послание* московскому великому князю Василию Ивановичу... С. 360.

⁷³ Аксаков И. С. Биография Федора Ивановича Тютчева. М., 1886. С. 204–206.

⁷⁴ *Нарочницкая* Н. А. Россия и русские в мировой истории. М., 2003. С. 119.

биографа, чутко уловив христианский смысл идеи империи, писал: «Нельзя отрицать Империю христианскую, не отрицая христианскую Церковь. И та, и другая соотносятся между собой. В обоих случаях это означает отрицать *традицию*».⁷⁵ Этот смысл оказался уже недоступен светской историографии XX в., изобилующей мифологическими представлениями о теории Филофея как программе русского и советского империализма, в то время как «идея и весь комплекс понятий о “всемирной империи” принадлежали не светскому, политическому, но религиозному мировоззрению и отражали искание Спасения».⁷⁶ «Генезис идеи “Третьего Рима”, – делает вывод Н. В. Сеницына, – находится в русле православной религиозной мысли по преимуществу».⁷⁷

Послания Филофея впервые были опубликованы в 60-х годах XIX в. За полтора века обсуждения теории в научной и публицистической литературе сложилось несколько основных традиций ее интерпретации: 1) *византиноцентристская*, акцентирующая внимание на *религиозном* либо *политическом* аспектах преемственности России по отношению к Византии; 2) *империалистическая (тоталитаристская)*; 3) *универсалистская*.

В 80-х годах XIX в. под влиянием русско-турецкой войны 1877–1878 гг., роста национально-освободительного движения на Балканах теория «Третьего Рима» приобретает устойчивую связь с так называемым «восточным вопросом». Его возникновение во внешней политике России связано с политическими переменами, которые произошли вследствие падения Византии в середине XV в. и завоевания православных славянских народов Балканского полуострова и Малой Азии турками-османами. История же «восточного вопроса» состояла «в попытках восстановления нарушенных государственных и территориальных прав христианских народов и в освобождении их от мусульманской власти».⁷⁸ Таким образом, в 80-х годах XIX в. теория «Третьего Рима» используется в целях идеологического оформления актуальных внешнеполитических задач России: освобождение православного Востока от турецкого ига, решение проблемы черноморских проливов, завоевание, или «возвращение» (Ф. И. Тютчев), Константинополя. Идея «Третьего Рима» получает вследствие этого *византиноцентристскую* интерпретацию, согласно которой концепция Филофея обосновывала историческое право России быть преемницей павшей в 1453 г. Византии.

По мнению одного из представителей византиноцентристского подхода *Н. Ф. Каптерева*, идеологически обосновываемое теорией Филофея преемство России по отношению к Византии имело прежде всего *религиозный* смысл. Теория псковского монаха обосновывала переход религиозного значения Второго Рима – Константинополя, на протяжении тысячелетия бывшего столицей православной ойкумены, к Третьему Риму – Москве. Концепция «Третьего Рима» выражала, таким образом, идею религиозного призвания Руси после гибели Византии – быть «представительницей и хранительницей истинного, неповрежденного православия». Однако осознание этой ответственной религиозной миссии, по его мнению, не влекло за собой предъявления политических прав московских царей на Византийскую империю, о чем свидетельствует тот факт, что «из всех прав прежних греческих императоров они усвоили только одно – право считаться представителями и защитниками всего вселенского православия».⁷⁹

Историк Византии *Ф. И. Успенский* подчеркивал в идее «Третьего Рима» прежде всего *политическое* содержание, рассматриваемое им, однако, во взаимосвязи с религиозным. Он обращался к идее «Третьего Ри-

⁷⁵ Тютчев Ф. И. Незавершенный трактат «Россия и Запад» // Литературное наследство. Т. 97, кн. 1. М., 1988. С. 224.

⁷⁶ Нарочницкая Н. А. Россия и русские в мировой истории. С. 119.

⁷⁷ Сеницына Н. В. Третий Рим... С. 11. – Как отмечает прот. В. Цыпин, «...бесспорно, что вне христианского контекста, вне отношения к Боговоплощению для идеи о Третьем Риме нет почвы. [...] ...Оставшийся в историческом прошлом Советский Союз, территориально почти совпадавший с Российской империей, Третьим Римом... не был, вопреки фантазиям некоторых отечественных публицистов, прежде всего, потому, что его создатели и вожди отвергли веру в Воплощенное Слово» (Цыпин В., прот. Третий Рим (попытка аутентичного изложения учения старца Филофея) // Православная государственность: 12 писем об Империи: Сб. ст. СПб., 2003. С. 90–91).

⁷⁸ Успенский Ф. И. Восточный вопрос // Успенский Ф. И. История Византийской империи XI–XV вв. Восточный вопрос. М., 1997. С. 655.

⁷⁹ Каптерев Н. Ф. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII столетиях. М., 1885. С. 348.

ма» в контексте истории «восточного вопроса» во внешней политике России и полагал, что Филофею «первому принадлежит честь ясно формулировать с русской точки зрения провиденциальную миссию России в Восточном вопросе», – принять на себя ответственность за судьбы поработанных турками православных славянских народов. Как полагал историк, из «государственно-правовой фикции о Москве – третьем Риме» впоследствии был сделан практический вывод о том, что «Византийская империя принадлежит русскому царю по праву наследства, есть его вотчина, которую ему следует добывать». Таким образом, идея «Третьего Рима», представляющая собой, по мнению Ф. И. Успенского, результат эволюции «национального самосознания», «получила у нас государственно-правовое значение» и служила «основанием для политических притязаний (курсив мой. – Е. Т.) московского правительства» на наследие Византийской империи.⁸⁰ Однако он обращает внимание на то, что сформировавшаяся впоследствии на основе теории Филофея идея занятой турками «константинопольской вотчины» московских князей была западного происхождения: ее неоднократно на протяжении XV–XVI вв. высказывали московским государям послы римских пап и германских императоров, надеявшихся таким образом втянуть Россию в антитурецкую коалицию.

К числу сторонников *византиноцентристской* трактовки теории «Третьего Рима», выделявших в византийском наследии прежде всего *политическое* содержание наряду с религиозным, следует отнести также историка русского права *М. Дьяконова*, который видел в теории Филофея обоснование перехода на Московское царство политических и религиозных задач Византийской империи.⁸¹

Кроме того, некоторые авторы полагают возможным отнести к сторонникам данного подхода и русского поэта *Ф. И. Тютчева*, в творчестве которого «восточный вопрос» и темы славянского единства занимали большое место, хотя непосредственно к идее «Третьего Рима» он нигде не апеллирует.⁸² Поводом для такой характеристики политических взглядов русского поэта послужила известная мечта Ф. И. Тютчева об образовании «великой православной империи, законной империи Востока... – России будущего», что связывалось им, в частности, с необходимостью «возвращения Константинополя».⁸³ В основу историософской схемы Ф. И. Тютчева была положена использовавшаяся также и Филофеем теория мировых монархий. Специфика ее толкования поэтом состояла в строгом отделении от четырех языческих империй древности (Ассирии, Персии, Македонии, Рима), последовательно сменявших друг друга, пятой, «окончательной», «христианской», – империи, начавшейся с Константина Великого. Таким образом, разделяя Римскую империю и «Восточную», Византийскую, Ф. И. Тютчев подчеркивал отсутствие преемственной связи между Первым – языческим и Вторым – христианским – Римом. По его мнению, «законная Империя осталась привязанной к наследию Константина», вследствие чего «Империя на Западе всегда являлась не чем иным, как узурпацией». Соответственно и проектируемая им православная греко-славянская империя, «душа» которой – Православная Церковь, а «тело» – «славянское племя»,⁸⁴ выступала отнюдь не в качестве «Третьего Рима», а скорее в качестве «второго Константинополя».

Символ «Второго Рима» – Константинополя в рамках византиноцентристской интерпретации мог иметь как *положительную* оценку, определяемую славянофильскими симпатиями комментаторов идей Филофея, так и *отрицательную*, примером которой служит концепция «византизма» русского философа *В. С. Соловьева*.

⁸⁰ Успенский Ф. И. Восточный вопрос. С. 664, 646, 666.

⁸¹ Дьяконов М. Власть московских государей: Очерки по истории политических идей древней Руси до конца XVI в. СПб., 1889. С. 68–69.

⁸² Английский исследователь Р. Лэйн, в частности, писал, что «мечтания» Ф. И. Тютчева восходят к древнерусской утопии о Москве – Третьем Риме (Лэйн Р. Публицистика Тютчева в оценке западноевропейской печати конца 1840 – начала 1850-х годов // Литературное наследство. Т. 97, кн. 1. С. 244).

⁸³ Цит. по: Кожин В. В. Незавершенный трактат «Россия и Запад»: Вступительная статья // Там же. С. 192.

⁸⁴ Тютчев Ф. И. Незавершенный трактат «Россия и Запад» // Там же. С. 222–224.

Достаточно вспомнить его стихотворение «Панмонголизм» (1894): «Судьбою павшей Византии / Мы научиться не хотим. / И все твердят льстецы России: / Ты – Третий Рим, ты – Третий Рим. / Пусть так! Орудий Божьей кары / Запас еще не истощен. / Готовит новые удары / Рой пробудившихся племен. / Смирится в трепете и страхе / Кто мог завет любви забыть / И третий Рим лежит во прахе / А уж четвертому не быть».⁸⁵

Рассматривая Россию как «ответственную преемницу Византии», В. С. Соловьев, однако, полагал, что Россия унаследовала прежде всего отрицательные черты византийской культуры, обусловившие ее гибель: «языческую идею абсолютного государства» и принципы цезаропапизма, т. е. безусловного подчинения церкви государству.⁸⁶ В интерпретации В. С. Соловьева, являющейся отражением споров «западников» и «славянофилов», Третий Рим предстает как враждебно противопоставившее себя Западу «восточное царство», с национальной исключительностью которого и боролся Петр I. Наряду с *историческим образом* «Третьего Рима», представленным у В. С. Соловьева в *западнической* интерпретации, в его работах присутствует и «*проективный*» образ «Третьего Рима» как будущая религиозная миссия России. По мнению В. С. Соловьева, «Третий Рим» должен явиться «третьим, примиряющим две враждебные силы (Восток и Запад – *Е. Т.*) началом». В своем проекте соединения церквей В. С. Соловьев отводит России роль силы, призванной осуществить религиозное примирение между православной (восточной) и католической (западной) церквями, разделенными в 1054 г.: «...дело России – показать, что она есть действительно третий – Рим, не исключаящий первого, а примиряющий собою обоих».⁸⁷

Византиноцентристская трактовка идеи «Третьего Рима» оспаривается современной исследовательницей теории *Н. В. Сеницыной*, сформулировавшей основные положения *универсалистского* объяснения концепции Филофея. *Во-первых*, в рамках византиноцентристской интерпретации теории «Третьего Рима» отсутствует осмысление образа «Первого Рима», присутствующего, однако, в исторической концепции Филофея. Сторонники данной трактовки произвольно вычлениют из формулы «два Рима пали» исключительно падение «Второго Рима» и содержанием концепции делают определение политических и религиозных отношений Москвы к Византии. В результате идея «Третьего Рима» подменяется понятием «второго Константинополя». *Во-вторых*, и политики, и мыслители XVI в., полагает Н. В. Сеницына, не могли не осознавать того очевидного факта, что идея простого «наследования» по отношению к павшей империи оказывалась двусмысленной: восприняв функции и наследие империи, можно было повторить ее судьбу и финал. *В-третьих*, понимаемая в политическом аспекте идея «константинопольской вотчины», «константинопольского наследия» московских великих князей была не русского, а западного происхождения, что связано с попытками папства вовлечь Россию в антитурецкую коалицию.⁸⁸

В работах *Н. А. Бердяева* получает обоснование *империалистическая*, или *тоталитаристская*, трактовка идеи «Третьего Рима»,⁸⁹ которая была призвана объяснить тоталитаризм советской России и ее империалистические притязания. В интерпретации Н. А. Бердяева, основанной на случайном, но броском совпадении

⁸⁵ Соловьев В. С. «Неподвижно лишь солнце любви». М., 1990. С. 88–89.

⁸⁶ Соловьев В. С. Русская идея // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 244, 261.

⁸⁷ Соловьев В. С. Великий спор и христианская политика // Там же. С. 72–74. – Русский мыслитель Н. Ф. Федоров (1828–1903), обосновывая свой проект «возвращения к жизни умерших», видел главную его задачу в прекращении «неродственности» Востока и Запада. Для мыслителя история есть «мировая битва, развивающаяся вокруг Константинополя, как центра мира». В этой связи он также пишет о примиряющей функции «Третьего Рима»: «Усвоив себе значение “третьего Рима”, мы признаем долг глубочайшего родственного объединения, отрицая же всякую нужду в четвертом, признаем, верим, что цель объединения будет достигнута и достигнута будет нами, это значит, что мы не признаем за собою права слагать труд достижения цели на других» (Федоров Н. Ф. Философия общего дела // Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982. С. 195, 218).

⁸⁸ Сеницына Н. В. Третий Рим... С. 12.

⁸⁹ Свое начало империалистическая трактовка идеи «Третьего Рима» берет еще в дореволюционной историографии (см., напр.: Кириллов И. Третий Рим: Очерк исторического развития идеи русского мессианизма. М., 1914).

числительных, «Третий Рим» предстает как символический и исторический прообраз современного мыслителя «Третьего Интернационала». Московское царство, убежден Н. А. Бердяев, «собиралось и оформлялось под символикой мессианской идеи «Третьего Рима»,⁹⁰ в которой он усматривает «империалистический соблазн»: «Третий Рим представлялся как проявление царского могущества, мощи государства, сложился как Московское царство, потом как империя, потом как Третий Интернационал».⁹¹ Империалистический элемент обусловил «духовный провал» идеи «Третьего Рима»: «Русский народ не осуществил своей мессианской идеи о Москве, как Третьем Риме... Вместо Третьего Рима в России удалось осуществить Третий Интернационал, и на Третий Интернационал перешли многие черты Третьего Рима. Третий Интернационал есть тоже священное царство и оно тоже основано на ортодоксальной вере. На Западе очень плохо понимают, что Третий Интернационал есть... русская национальная идея. Это есть трансформация русского мессианизма».⁹²

Во многом под влиянием Н. А. Бердяева, работы которого переводились на европейские языки, империалистическая трактовка формулы «Третьего Рима» накануне и особенно после Второй мировой войны служила объяснением «советского экспансионизма». Авторы обзорно-публицистических работ по истории русской политической мысли произвольно толковали теорию «Третьего Рима» как программу политической гегемонии Москвы над всем христианским миром и искали отголоски теории Филофея во все периоды истории России вплоть до современности. Так, немецкая исследовательница Х. Шедер завершает свою книгу «Москва – Третий Рим» (1957) вопросом: «исчез ли после 1900 года старый дух пятнадцатого столетия?». Как справедливо отмечает в своей рецензии Я. С. Лурье, «при такой трактовке вопрос о “Москве – Третьем Риме” выходит далеко за рамки истории древнерусской литературы и “чистой науки” вообще».⁹³

Империалистическую версию идеи «Третьего Рима» поддерживает и английский историк *А. Дж. Тойнби*, высказывая опасения, что «серьезные исторические последствия» концепции Филофея и «в середине XX в., возможно, еще не развернулись в полной мере». Теория «Третьего Рима», по мнению историка, обосновывала право Москвы использовать авторитет Византии, этой «бледной тени Римской империи», «для доказательства веры в бессмертие своего универсального государства – прежде всего в политических целях». Идеал, заключенный в понятии «Москва – Третий Рим», не удалось, полагает А. Дж. Тойнби, разрушить даже Петру I, и старая теория постепенно нашла себе «новое выражение в терминах идеологии вестернизирующегося мира».⁹⁴

К сторонникам империалистической трактовки идеи «Третьего Рима» можно отнести также *Д. С. Лихачева*, полагавшего, что она содержала «историческое обоснование прав Москвы на первенствующее положение в мире»⁹⁵ и открывала перед московскими князьями «блестящее марево всемирной власти».

Подобный политизированный подход к объяснению средневековой теории представляет собой, по мнению Н. В. Сеницыной, «сознательное и достаточно субъективное конструирование в прошлом парадигм, используемых для объяснения современности».⁹⁶ Произвольное использование символа «Третьего Рима» для характеристики комплексов идеологических представлений Нового времени с целью демонстрации так называемой «связи времен», «устойчивых констант национального сознания» свидетельствует об известной профанации, упрощении теории Филофея, забвении ее христианских корней.

⁹⁰ Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 9.

⁹¹ Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 49–50.

⁹² Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 117–118.

⁹³ Лурье Я. С. О возникновении теории «Москва – Третий Рим»: К выходу в свет второго издания книги Х. Шедер // Труды Отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1960. Т. XVI. С. 627.

⁹⁴ Тойнби А. Дж. Постигание истории. М., 2001. С. 507–510.

⁹⁵ Лихачев Д. С. Эпоха решительного подъема общественного значения литературы // БЛДР. Т. 9. СПб., 2000. С. 15.

⁹⁶ Сеницына Н. В. Третий Рим... С. 10.

Универсалистский подход к объяснению теории «Третьего Рима» обосновывает *Н. В. Сеницына*. По ее мнению, теория Филофея представляет собой историческую концепцию, изложенную в форме эсхатологического пророчества, которая имела своей целью декларировать включенность России в общий магистральный ход христианской истории, продемонстрировать ее верность эпохе первоначального христианства, единства христианского мира. В центре внимания Филофея, подчеркивает *Н. В. Сеницына*, – осмысление исторических судеб не двух, а трех столиц христианского мира – Рима, Константинополя, Москвы в их соотнесенности, судеб Церкви каждой из них... судеб их царств». В концепции «Третьего Рима» Московское царство включается «в длительную и длящуюся, восходящую к первым векам христианской и всей Священной истории цепь преемства мировых столиц и священных центров». Таким образом, по ее мнению, «Третий Рим» Филофея – это «не парадигма власти, завоевания или экспансии», но христианское царство – «вместилище... христианской Церкви».⁹⁷

2. Атрибуция и датировка сочинений «Филофеева цикла». Известны три основные сочинения, в которых излагается идея «Третьего Рима», в совокупности образующие так называемый «Филофеев цикл»:

1) *Послание монаха псковского Елеазарова монастыря Филофея дьяку Михаилу Григорьевичу Мисюрю Мунехину с опровержением астрологических предсказаний Николая Булева и с изложением концепции «Третьего Рима»* (ок. 1523 – до февраля 1524 г.);

2) *Послание московскому великому князю Василию Ивановичу о «Третьем Риме», обязанностях правителя, обряде крестного знамения* (между 1524–1526 гг.);

3) *Сочинение «Об обидах Церкви»* (30-е – начало 40-х гг.).

Первое Послание «Филофеева цикла» содержит первоначальную, логически завершенную и полную аргументацию идеи «Третьего Рима» и считается бесспорно принадлежащим Филофею. Поводом для его написания стала пропаганда идеи соединения церквей, которую вел в Москве католический богослов Николай Булев. Получив послание («философли речи») Николая Немчина, дьяк М. Г. Мисюрь Мунехин обратился к Филофею с просьбой «истолковать» его содержание. Послание Филофея, обращенное против астрологических предсказаний и католической пропаганды, и было ответом на просьбу великокняжеского дьяка.

Второе сочинение «Филофеева цикла», очевидно, было написано с целью побудить церковную и светскую власть (прежде всего великого князя) к назначению новгородского архиепископа, что и произошло в 1526 г. Противоречивость рукописной традиции данного Послания позволяет некоторым исследователям видеть в его авторе другое лицо, выдающее себя или выдаваемое за Филофея.

Филофей Псковский, бесспорно, не был автором третьего сочинения «Филофеева цикла», так как оно содержит элементы полемики с первым Посланием. Продолжатель Филофея связал тему «Третьего Рима» с защитой имущественных прав церкви.

3. Источники теории «Третьего Рима» в византийской политической мысли. Основой исторической концепции Филофея послужила *теория четырех мировых монархий (империй)*, которая была хорошо известна на Руси, в частности, благодаря широкому распространению византийской «Хроники» Георгия Амартола.⁹⁸ Данная теория, на протяжении многих веков воспринимавшаяся христианами экзегетами (толкователями Св. Писания) как «богословский канон христианской историософии», как «схема богооткровенная»,⁹⁹ основывалась на толковании ветхозаветной книги пророка Даниила (гл. II, VII), в которой содержалось пророчество о преемственном существовании четырех мировых империй, вслед за которыми наступит эсхатологическое

⁹⁷ Там же. С. 59, 5, 244.

⁹⁸ *Истрин В. М.* Книги временныя и образныя Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Пг., 1920. Т. 1. С. 297–298.

⁹⁹ *Карташов А. В.* Воссоздание Святой Руси. М., 1991. С. 33.

Царство Божие. Экзегеты в соответствии с указаниями пророчества идентифицировали первые три царства с последовательно сменяющимися друг друга вавилонским (Дан., II, 38), мидо-персидским (Дан., VIII, 20) и македонским (греческим) царствами (Дан., VIII, 21). Идентификация последнего, четвертого царства вызывала наибольший интерес и была особенно важной, ибо с ним связывался конец земной истории человечества.

Вавилонскому царю Навуходоносору, пожелавшему узнать, «что будет в последние дни» (Дан., II, 28) Даниил открывает, что «четвертое царство будет крепко, как железо... и оно, подобно всесокрушающему железу будет раздроблять и сокрушать» (Дан., II, 40). Однако это царство, уподобленное железным ногам истукана с глиняными пальцами, «будет частью крепкое, частью хрупкое» (Дан., II, 42). В этих словах пророка экзегеты усмотрели «указание на два различных момента в истории четвертой монархии: период необыкновенного могущества, силы и период упадка, разложения, вызванного невозможностью сплотить воедино разнородные части государства».¹⁰⁰ Согласно общепринятому толкованию на время существования последней империи приходится появление Царства не от мира сего – основанной Христом Церкви. Оно – Божественное по своему происхождению («Бог небесный воздвигнет» его), неразрушимое («во веки не разрушится»), вечное («оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно»), вселенское (Дан., II, 35, 44).

Толкование Даниилом второго сна проясняет особенности и историческую судьбу последней империи. Даниилу открывается, что последнее царство «будет на земле, отличное от всех царств, которое будет пожирать всю землю, попирает и сокрушает ее» (Дан., VII, 23). В пророчестве Даниила говорится также о том, что в последнем царстве, «когда отступники исполнят меру беззаконий своих», восстанет царь «наглый и искусный в коварстве... и он будет производить удивительные опустошения и... губить сильных и народ святых... и сердцем своим он превознесется и... погубит многих и против Владыки владык восстанет, но будет сокрушен...» (Дан., VII, 24–25, VIII, 23–26). В последующих толкованиях это последнее царство было отождествлено с Римской империей, в пределах которой произошло рождение Христа и основание им Церкви, а последний царь, «отличный от прежних», – с антихристом, после победы над которым и наступит эсхатологическое Царство Божие: «Затем воссядут судьи и отнимут у него власть губить и истреблять до конца, царство же... дано будет народу святых Всевышнего, Которого царство – царство вечное» (Дан., VII, 26–27). Так, уже библейским пророчеством задается двуликость символа Рима: Римская империя предстает и как место Боговоплощения, и как место, в котором «восстанет» антихрист.

В христианской экзегетике образ Римской империи, «последнего царства», получает различную интерпретацию в соответствии с библейским пророчеством и совершающимися в ее пределах историческими событиями. В первые века христианства, в доконстантинову эпоху, в реальностях Римской империи, начавшей войну с христианством, усматривались признаки приближения последних времен и пришествия антихриста (св. Ипполит Римский (III в.), сочинения которого были известны на Руси уже в XII–XIII вв.).

Положительная трактовка исторической роли Римской империи возникает после признания христианства и прекращения гонений на христиан. Именно такую положительную оценку исторической роли Римской империи дает св. Иоанн Златоуст (IV в.). Провиденциальная миссия Римской империи раскрывается святителем при толковании им следующих слов ап. Павла: «И ныне вы знаете, что не допускает открыться ему (антихристу. – *Е. Т.*) в свое время. Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь, – и тогда откроется беззаконник...» (II Фессал., II, 6–8). Понимая под выражением «удерживающий теперь» Римскую империю, св. Иоанн Златоуст так объясняет слова апостола: «Когда прекратится существование Римского государства, тогда он (антихрист) придет. И справедливо. Потому что до тех пор, пока будут бояться этого государства, никто скоро не подчинится антихристу; но после

¹⁰⁰ Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового завета: В 3 т. Т. 2. 2-е изд. Стокгольм, 1987. С. 24.

того, как оно будет разрушено, водворится безначалие, и он будет стремиться похитить всю – и человеческую, и божескую власть».¹⁰¹ Так, уже в IV в. происходит переосмысление провиденциальной роли Римской империи: из гонительницы христиан, приближающей «скончание века», она превращается в христианское царство, «удерживающее» наступление царства антихриста, что гарантирует длительность ее исторического существования до «последних времен». Римская империя рассматривается как «слуга Христова строения» (Козьма Индикоплов, VI в.), как государство, в пределах которого произошло спасительное для человека рождение Христа и основание Им Церкви.

Одним из непосредственных источников теории «Третьего Рима» послужил фрагмент о «Ромейском царстве» из *«Христианской топографии» Козьмы Индикоплова (VI в.)*. Основываясь на теории четырех империй, Козьма, однако, полагает, что слова пророчества Даниила о вечном «царстве святых Всевышнего» (Дан., VII, 18) относятся к «Ромейскому царству».¹⁰² Это суждение опиралось на древнюю традицию: так, уже Евсевий Кесарийский (IV в.) относил слова о «царстве святых Всевышнего» к христианской державе Константина Великого.¹⁰³ «Ромейское царство», по мысли Козьмы, возникает с рождением в пределах языческой Римской империи («Римской земли») Христа, т. е. в эпоху Боговоплощения, когда «правда Христова входит в историю»: ¹⁰⁴ «всегда Христос родися и и в Римскую землю и царство съзволи написатися и дань даати» (ср. у Филофея: «инако же Ромейское царство неразрушимо, яко Господь в римскую власть написася»). Римская империя тем самым выполнила роль «слуги Христова строения».¹⁰⁵ «Ромейское» же царство – это, по словам К. Пицакиса, христианская «империя, имеющая тот же возраст, что и Христос».¹⁰⁶ Таким образом, рождение Христа и основание Им Церкви во времена существования Римской империи, пишет прот. В. Цыпин, «дало христианской историософии повод для того, чтобы атрибут вечности, присущий Церкви, переносить на христианизированный Рим».¹⁰⁷ Так возникает идея «вечного» в пределах земной истории «Ромейского царства», призванного волею божественного промысла до второго пришествия быть вместилищем христианской Церкви.

Рассматривая византийские источники идеи «Третьего Рима», прежде всего следует признать также ее укорененность в византийской *теории «симфонии» священства и царства*, выразившей призвание христианской империи быть защитницей и покровительницей Церкви, которая «с самого начала христианской истории... предчувствовала значение Империи для своей спасительной миссии».¹⁰⁸ Распространение на огромную территорию единой политической власти и преобладание в этом пространстве одного языка (греческого) было, несомненно, промыслительным для просвещения Благой Вестью народов, населяющих империю. И хотя уже во II в. христианские авторы писали о том, что христианская вера «возросла вместе с империей и получила начало с царствованием Августа (в правление которого родился Христос. – *Е. Т.*)»,¹⁰⁹ действительное сращивание Церкви и империи началось после Миланского эдикта 312 г. императора Константина о веротерпимости. Постепенно в христианской литературе формируется представление о том, что для существования христианской церкви необходима «обстановка православного царства с царем во главе как «епископом

¹⁰¹ *Св. Иоанн Златоуст. Толкование на Второе послание к Фессалоникийцам // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста: В 12 т. СПб., 1895–1906. Т. 11. Кн. 2. С. 597–598.*

¹⁰² Необходимо отметить, что идея вечности Рима культивировалась еще при Нероне.

¹⁰³ *Евсевий Памфил. Слово царю Константину по случаю тридцатилетия его царствования // Соч. Евсевия Памфила. Т. 2. СПб., 1849. С. 352.*

¹⁰⁴ *Асмус В., прот. Церковные полномочия византийских императоров // Православная государственность... С. 40.*

¹⁰⁵ *Книга нарицаема Козьма Индикоплов. М., 1997. С. 78.*

¹⁰⁶ Цит. по: *Синицына Н. В. Третий Рим... С. 236.*

¹⁰⁷ *Цыпин В., прот. Третий Рим... С. 79.*

¹⁰⁸ *Асмус В., прот. Церковные полномочия византийских императоров. С. 30.*

¹⁰⁹ Цит. по: *Евсевий Памфил. Церковная история. М., 1993. С. 153.*

внешних дел церкви” (так, по свидетельству первого историка Церкви Евсевия Памфила, называл себя св. Константин. — *Е. Т.*), ее охранителем и попечителем». ¹¹⁰ По мнению исследователей, «христианская имперскость есть реальность уже в четвертом веке», реальность эта — «сложная, неоднозначная, балансирующая на грани синтеза и контаминации римского имперского сознания и христианской сотериологии (т. е. христианского учения о спасении. — *Е. Т.*).» ¹¹¹

В формирование идеологии так называемого цезаропапизма, отражавшей ситуацию покровительства Церкви со стороны императоров, несомненный вклад внес св. Григорий Богослов (IV в.), писавший, в частности: «Цари! ...Познайте, сколь важно вверенное вам и сколь великое в рассуждении вас совершается таинство». ¹¹² И даже в XIV в., когда империя неустойчиво клонилась к упадку, что воспринималось как катастрофа Церкви, св. Григорий Палама (XIV в.) был убежден: «Ты поставил их (императоров. — *Е. Т.*) защитниками Церкви, покровителями Твоего наследия, хранителями нашей веры в Тебя». Между Царством Небесным и христианским царством Римлян есть соотношение первообраза и иконы: «Яви наших царей... изображающими, насколько это возможно, Твое вечное Царство». ¹¹³

Сформулированная императором Юстинианом (VI в.) в предисловии к VI новелле теория «симфонии» священства и царства говорит «о соотношении двух служений в *едином церковно-государственном теле*». ¹¹⁴ Юстиниану, как и его современникам, была чужда мысль о какой либо «иноприродности» этих двух реальностей — Церкви и империи. Комментируя теорию симфонии как органического единства империи и Церкви, современный исследователь К. Пицакис отмечает: «...речь идет не об отношениях между двумя “властями” или о двух “юридических порядках”... о двух различных институтах, но о двух аспектах единого и неделимого понятия христианской империи, Царства Божия на земле, о двух аспектах, которые в византийской политической и теологической мысли были нераздельны». ¹¹⁵ Таким образом, такое явление, как «христианская имперскость» конституируется «симфонией» священства и царства. ¹¹⁶ Из принципов симфонии следует также, что без христианской Церкви нет христианской империи, точно также как гибель империи угрожает благополучию земной Церкви: «судьбы церкви и православия... теснейшим образом связывались с политическими судьбами Римской империи и положением ее императоров». ¹¹⁷

Византийская концепция единства, симфонии империи и Церкви была известна русским книжникам также благодаря *Посланию Константинопольского патриарха Антония IV московскому великому князю Василию I Дмитриевичу* (1393), которое представляет собой своего рода манифест византийской политической идеологии. Патриарх пишет великому князю: «Невозможно христианам иметь церковь и не иметь царя. Ибо церковь

¹¹⁰ *Карташев А. В.* Очерки по истории русской Церкви. Т. 1. М., 1991. С. 370.

¹¹¹ *Муравьев А. В.* Учение о христианском царстве о преподобного Ефрема Сирина // Традиции и наследие Христианского Востока: Материалы международной конференции. М., 1996. С. 342.

¹¹² Цит. по: *Асмус В., прот.* Церковные полномочия византийских императоров. С. 33. — Об отношении церковных историков и отцов Церкви IV в. к императорской власти, в частности, см.: *Тимошина Е. В.* Учение о царской власти в византийской церковной историографии IV–VI вв. (в сравнении с учением святоотеческой литературы IV в.) // Правоведение. 1994. № 5.

¹¹³ Там же. С. 40.

¹¹⁴ Там же. С. 35. — Известен также позднейший вариант теории симфонии как симфонии царя и патриарха, содержащийся в сборнике «Эпанагога», или «Исагога», который был составлен под влиянием константинопольского патриарха Фотия (IX в.) либо при его личном участии. Однако в русское церковное право теория «симфонии» вошла в варианте Юстиниана. В частности, она была представлена в древнеславянской Кормчей XII в. (*Бенешевич В. Н.* Древнеславянская Кормчая: XIV титулов без толкований. СПб., 1906. Т. 1. С. 739–740).

¹¹⁵ Цит. по: *Синицына Н. В.* Третий Рим... С. 61.

¹¹⁶ Как отмечает прот. В. Цыпин, «именно поэтому «грубое искажение самого принципа симфонии в петровской конструкции церковно-государственных отношений привели... к забвению идеи о Третьем Риме в государственной идеологии. ...Хотя Императорская Россия внешним могуществом более напоминала исконный Рим и Новый Рим времен Юстиниана, чем допетровская Русь, тем не менее, Третьим Римом эта империя себя не именвала и в полном смысле слова ею действительно не была» (*Цыпин В., прот.* Третий Рим... С. 91).

¹¹⁷ *Карташев А. В.* Очерки по истории русской Церкви. Т. 1. С. 371.

и царство находятся в тесном союзе, и невозможно отделить их друг от друга».¹¹⁸

Концепция «симфонии» предполагала также *принцип универсализма*, вселенского распространения, империи и Церкви, в соответствии с которым предполагалось, что в Церковь постепенно должно войти все человечество, и если до сих пор кто-то остается вне ее ограды, то это такая же историческая случайность, как и то, что некоторые народы не находятся под властью римского императора. «...Возникновение христианства в недрах Римской империи и... быстрое распространение его, – пишет В. Н. Малинин, – заставляли предполагать момент, когда пространственные границы Мессианского царства (в данном контексте Церкви. – *Е. Т.*) и Римской империи взаимно совпадут».¹¹⁹ Византийское универсалистское мышление исходило из понятия христианской ойкумены, единство которой создавалось как единство вселенской Церкви¹²⁰ и мировой империи.

В согласии с принципом универсализма римский, т. е. византийский, император рассматривался как правитель всех христиан, поскольку единство христианской Церкви предполагает и всеобщность подчинения христиан императору, под защитой которого находится вселенская Церковь. Патриарх Антоний обосновывал это положение ссылкой на слова ап. Петра: «Бога бойтесь, царя чтите». Патриарх подчеркивает, что апостол не сказал «царей», чтобы кто-либо «не стал подразумевать именующихся царями у разных народов, но [сказал] “царя”, указывая на то, что *один только царь во вселенной* (курсив мой. – *Е. Т.*)». И хотя византийский император уже был данником турецкого султана, патриарх убежденно наставлял московского князя: «Если Божиим попущением (неверные) народы окружили империю, то и доселе император рукополагается Церковью, имеет прежнее положение, за него возносятся те же молитвы, он... рукоположен в цари и самодержцы ромеев, т. е. всех христиан».¹²¹ Византийская политическая идеология отрицала за своими христианскими соседями, прежде всего славянскими, сформировавшими самостоятельные государства, право иметь собственных «царей». Патриарх Антоний, продолжая мысль о том, что «один только царь во вселенной», писал: «...если и некоторые из других христиан присваивали себе имя царя, то все эти примеры суть нечто противозаконное, противозаконное, более дело тирании и насилия (нежели права)».¹²² Таким образом, согласно византийским представлениям, во главе православной ойкумены находился византийский, «ромейский», император как «*единый на всю вселенную василевс, протектор всего православия*»; «все другие государственные главы православных народов только его церковные помощники».¹²³

В корпус идей, вдохновивших теорию Филофея, входит также и *принцип translatio imperii*, т. е. принцип пространственно-временного перемещения «Ромейского царства», или, в определении прот. Г. Флоровского, «странствующего Царства».¹²⁴ Согласно разрабатывавшимся в Восточной Римской империи концепциям ответственной исторической миссии последнего в земной истории «Ромейского», христианского, царства, предваряющего вечное Царство Божие, перешла теперь к Византии, столица которого – Константинополь согласно третьему канону Второго Вселенского (Никейского) собора уже в 381 г. (т. е. задолго до падения Римской империи, последовавшего в 476 г.) официально получила почетный титул «Нового Рима».¹²⁵ Комментируя этот сложный комплекс идей, А. В. Карташов пишет: с того момента, как в Римской империи «родился и со-

¹¹⁸ Цит. по: Там же.

¹¹⁹ Малинин В. Н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование. Киев, 1901. С. 398.

¹²⁰ Неслучайно константинопольский патриарх официально носил титул «Вселенского».

¹²¹ Цит. по: Карташев А. В. Очерки по истории русской Церкви. Т. 1. С. 371.

¹²² Цит. по: там же.

¹²³ Карташов А. В. Воссоздание Святой Руси. С. 33.

¹²⁴ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 11.

¹²⁵ Книга правил святых апостол, святых соборов Вселенских и Поместных, и святых отец. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992.

вершил таинство своего исторического служения Сам Господь, бытие самой империи приобрело универсальное значение. Центр ее, хотя и передвигающийся феноменологически, по существу увековечен. Т. е. вопреки всем внешним историческим изменениям и катастрофам, он должен дожить до второго пришествия, чтобы довести... искушаемое антихристом человечество до врат Царства Славы».¹²⁶ Таким образом, странствующее «Ромейское царство» интерпретировалось как феномен, выходящий за границы эмпирической политической реальности, не имеющий локализации в единственной точке пространства. Оно неразруσιμο в пределах земной истории, несмотря на временный и преходящий характер его конкретно-исторических воплощений. Его провиденциальная миссия в истории – защита основанной Христом Церкви.

Византия стала, таким образом, вторым конкретно-историческим воплощением «неразрушимого» «Ромейского царства»; именно ей теперь, по мысли константинопольского патриарха Фотия (IX в.), «вверена судьба христианского царства и христианской церкви, возникших с пришествием Христа и долженствующих пребывать до второго Его пришествия». Греки не желали проводить далее принцип передвижения «Ромейского царства» и верили, что скипетр вселенской церковно-государственной власти никогда не выпадет из их рук, так как, согласно Фотию, «судьбы христианской церкви и христианского земного царства... слились с историей греков, с их историческим призванием». Он был убежден в том, что «как владычество Израиля длилось до пришествия Христа, так и от нас – греков, мы веруем, не отнимется царство до второго пришествия Господа нашего Иисуса Христа».¹²⁷ Однако этому пророчеству не суждено было сбыться: в 1453 г. Византия погибла под натиском турок.

Принцип «*translatio imperii*» стал известен на Руси, в частности, благодаря широкому распространению «Откровения» Псевдо-Методия Патарского (VII в.), первые славянские переводы которого появились в X–XI вв. Данное сочинение, наряду с фрагментом «Христианской топографии» Козьмы Индикоплова, также следует отнести к непосредственным источникам теории «Третьего Рима». Основываясь на генеалогической легенде, автор делает вывод о вечности Греческого царства в качестве царства христианского («несть бо языка под небесем, иже возможет одолети царьству христианьскому») и переносит на него толкование слов ап. Павла о силе, «удерживающей» наступление царства антихриста: «всяко бо начало и власть мира сего разорится кроме сего (т. е. Греческого царства. – Е. Т.), ибо сие боримо будет и не побежено... кое убо царьство яве яко христианьское, несть бо повторок му»¹²⁸ (ср. у Филофея: «а четвертому не быти»). Однако ко времени Филофея историческая ситуация изменилась и его слова о том, что Греческое царство «разорилось и не созиждется», – прямой ответ на пророчество Псевдо-Методия о вечности Греческого царства.

Таким образом, библейская теория мировых империй в последующем истолковании Козьмой Индикопловым последнего царства как «Ромейского», возникшего с рождением Христа, византийская концепция «симфонии» и вытекающий из нее принцип имперского универсализма, а также принцип *translatio imperii* в изложении Псевдо-Методия Патарского образуют тот сложный комплекс идей, которые нашли свое выражение и творческое развитие в афористично сформулированной теории Филофея Псковского, созданной им под влиянием трагических событий церковно-политической истории XV в.

4. Формирование идеи римско-константинопольского преемства Руси (вторая половина XV в.). Исторические события, последовавшие в 1439 (заключение Ферраро-Флорентийской унии), 1453 (падение Византийской империи), 1480 (свержение ордынского ига) и 1492 г. (исполнение семи тысяч лет от сотворения мира, обусловившее по аналогии с семью днями творения ожидание конца истории), традиционно рассмат-

¹²⁶ Карташов А. В. Воссоздание Святой Руси. С. 33.

¹²⁷ Цит. по: Малинин В. Н. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. С. 419.

¹²⁸ Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. Т. 2. С. 235–237.

риваются в качестве «предшествующих звеньев» концепции «Третьего Рима». Указанные исторические события нашли отражение в памятниках оригинальной (непереводной) древнерусской литературы, что позволяет проследить уже «русскую» предысторию идеи «Третьего Рима».

Внутриполитические процессы централизации в Московском княжестве, катализатором которых стала Куликовская битва 1380 г., совпали с политическим ослаблением Византийской империи, которая под натиском турок продолжала терять государственную территорию. Сравнение власти и географической сферы юрисдикции московского великого князя и византийского императора в первой половине XV в. уже было бы не в пользу последнего. «Греческие цари... вступили на ту стезю угнетения, с которой только что сошли московские князья по отношению к Орде».¹²⁹ Кроме того, возвышение Москвы совпало с утратой политической независимости соседними с Византией православными славянскими государствами, которые постепенно оказывались в составе мусульманской империи. Московское княжество уверенно двигалось в направлении превращения в новое формирующееся царство. Происходившие синхронно внутри- и внешнеполитические процессы поставили перед ним двуединую задачу: обоснование права на автокефалию русской Церкви и утверждение статуса Московского княжества в качестве царства и царского титула правителя. Уже в конце XIV в. в русской церковно-политической идеологии можно наблюдать вполне отчетливую мысль о неприемлемости для Москвы положения «один только царь во вселенной».

Происходившие в XV в. за пределами России события церковно-политической истории способствовали идеологическому оформлению указанных выше актуальных задач. Проблема определения канонических отношений Русской Православной Церкви к Константинопольской, а также политических отношений Руси к Византии особенно остро встала после заключения в 1439 г. *Ферраро-Флорентийской унии* между Православной и Католической церквями, разделение которых традиционно относят середине XI в. В заключении Флорентийской унии главную роль сыграли политические интересы Византии, государственное бытие которой было поставлено под угрозу турками. Византийский император Иоанн VIII Палеолог рассчитывал в обмен на признание догматов католичества получить военную поддержку папского престола и западных государей для ведения войны с турками и тем самым спасти империю от гибели.

Сочинения, написанные в краткий период от заключения унии до гибели Византии в 1453 г., отражают сложность церковно-политических отношений Руси и ее «крестной матери» Византии и вместе с тем обнаруживают стремление русских книжников определить место Руси в христианской истории, соотнести историю своей страны с историей христианского Востока и Запада.

Одно из первых произведений, отражающих факт неприятия акта унии как «послания папина» в Москве, – *Послание московского великого князя Василия II Васильевича константинопольскому патриарху Митрофану II (1441)*,¹³⁰ основным содержанием которого является просьба о предоставлении русской Церкви автокефалии. В Послании признается исключительный канонический авторитет константинопольской Церкви в предоставлении Москве права «свободного поставления» митрополитов, что свидетельствовало о нежелании русской стороны установить автокефалию «явочным порядком», «самозванно». Апеллируя к давности канонических связей Руси и Византии («по изначальству нашего православного христианства»), Москва выражала намерение сохранить каноническое единство и общение с вселенским центром православия при условии его верности дофлорентийскому благочестию.

В Послании обращает на себя внимание тождественное титулование византийского императора и киев-

¹²⁹ Успенский Ф. И. История Византийской империи XI–XV вв. // Успенский Ф. И. История Византийской империи XI–XV вв. Восточный восток. М., 1997. С. 616.

¹³⁰ Русская историческая библиотека (далее – РИБ). Т. 6. СПб., 1908. № 62. С. 525–536.

ского князя Владимира «царями»: Владимир, «благочестивый царь Русския земли», – «великий новый Константин»; как и последний, киевский князь – «святой и равный апостолом».¹³¹ Это свидетельствует о том, что автор Послания исходит из мысли о существовавшем еще в период Киевской Руси и сохранившемся до сих пор политическом равноправии сторон. Для составителя Послания, таким образом, также неприемлемо главное положение византийской политической идеологии – «один только царь во вселенной».

Если предыдущее Послание содержало желаемую модель отношений двух Церквей, то *Послание московского великого князя Василия II Васильевича императору Константину XI Палеологу (июль 1451 г.)*¹³² описывает исторически («по изначальству») сложившуюся модель отношений между «Русской землей» и империей. Обращаясь к императору, великий князь пишет: «въсприят еси свой великий царский скипетр, свое отечество, в утверждение всему православному христианству ваших держав, и нашим владениям Русия земли, всему нашему благочестию, в великую помощь». Таким образом, «политические пространства империи и Русской земли определяются самостоятельно и равноправно как “ваши державы” – “наши владения”, при этом они выступают как независимые величины, как рядоположенные политические структуры, без какого-либо намека на “прерогативы” императора», как единственного главы православной ойкумены, в отношении Руси.¹³³ Содержание функции защитника православия различно: если в «державках» императора она состоит в «утверждении всего православного христианства», то во «владениях» московских князей она сведена к «помощи благочестию». Опасность распространения унии на Руси способствовала усвоению Василием II традиционной функции византийских императоров: «попечение начахом имети о своем православии». Самостоятельное поставление митрополита мотивируется в Послании «не кичением, ни дерзостью», но тем, что «разгласе (т. е. уния. – Е. Т.) бысть в ваших благочестивых державках». Как и в Послании патриарху, Василий II заверяет императора в «любви и приязни» и стремлении сохранить единство («соединение») с константинопольской церковью при условии ее приверженности «древнему благочестию». Такова была официальная позиция Москвы по отношению к Византии и константинопольской церкви накануне гибели империи.

Если в официальных документах Василий II не именовался царем, то автор *Первой редакции «Повести о Флорентийском соборе» Симеон Суздалец* (нач. 40-х годов XV в.) решает использовать по отношению к нему титул «белый царь всеа Руси» и уподобляет его «святым прежним царем, равным апостолом Константину Великому и Владимиру... иже крестившему Русскую землю». Царская титулатура в «Повести» опять-таки свидетельствует о неприятии одного из главных компонентов византийской имперской идеи – утверждения о царе как единственном христианском правителе. Это сделает позже Филофей Псковский, назвав внука Василия II «единым царем всех христиан». Автор Повести акцентирует внимание на функции «царя всеа Руси» как защитника православия и благочестия.¹³⁴ Так, постепенно *обоснование царской титулатуры* великого князя *соединяется с присвоением ему главной функции византийских императоров в соответствии с теорией «симфонии»* царства и Церкви. Однако, по мнению Н. В. Синицыной, в использовании Симеоном царской титулатуры неправомерно было бы усматривать зарождение идеи *translatio imperii*: царский титул правителя не сопровождается определением его державы как царства. Более того, в Повести просматривается тенденция к противопоставлению Руси и Византии: если император Иоанн Палеолог – «отступник от света благочестия»,

¹³¹ Сравнение князя Владимира и императора Константина как правителей, исполнивших апостольскую миссию, можно обнаружить уже в «Слове и Законе и Благодати» митрополита Илариона и в «Повести временных лет», однако без титулования киевского князя «царем» (*Слово и законе и благодати митрополита Киевского Илариона* // БЛДР. Т. 1. СПб., 2000. С. 49; *Повесть временных лет* // Там же. С. 175).

¹³² РИБ. Т. 6. № 71. С. 575–586.

¹³³ Синицына Н. В. Третий Рим... С. 75.

¹³⁴ Цит. по: там же. С. 81–83.

то «отечество твоего княжения, – обращается Симеон к великому князю, – просветится светом благочестия». В Повести же «доминирует идея другого преемства – церковной традиции, восходящей к эпохе святых апостолов и вселенских Соборов, мысль о принятии Русью “православной греческой веры” и московском великом князе – “белом царе всея Руси” как ее защитнике».¹³⁵

Таким образом, если в официальных посланиях обосновывается идея изначального равноправия Руси и Византии, подтверждаемого, в частности, присвоением царского титула князю Владимиру, то более свободная форма литературного панегирика позволяла присвоить титул царя уже князю-современнику. Это свидетельствует о том, что политическая мысль того времени признавала возможность сосуществования нескольких христианских царей. Становление царской титулатуры происходит при одновременном выделении главной функции князя-царя как защитника веры, что позволяет сделать вывод о том, что обоснование царского титула правителя оказывается неразрывно связанным с принципами «симфонии». При отсутствии идеи *translatio imperii* подчеркивалась включенность Руси в длительную церковную традицию, восходящую к ранней истории христианства, к эпохе единства Церкви и вселенских соборов, к чему впоследствии будет апеллировать и Филофей.

Падение в 1453 г. Византии не только привело к изменению геополитической ситуации и ослаблению позиций восточной Церкви, но и способствовало изменению идеологического настроения русских книжников. Как отмечает Ф. И. Успенский, «со взятием Константинополя сопряжена была утрата незаменимых моральных ценностей для близких и отдаленных народов, для которых православная империя являлась частью религиозного и даже политического мирозерцания».¹³⁶

В *Послании московского митрополита Ионы православным епископам Великого княжества Литовского (1460)*,¹³⁷ устанавливается причинно-следственная связь между заключением Флорентийской унии и падением империи: причина «пленения и смерти» Константинополя – отступление от благочестия. В данной Ионой формулировке княжения Василия II как «православного великого самодержавства» следует видеть зарождение представления о Руси как о христианском царстве.¹³⁸

В *Третьей редакции Повести Симеона Суздальца*, включенной, в частности, в *Слово на латыню (ок. 1461–1462 гг.)*¹³⁹ также подчеркивается связь между Флорентийской унией и падением столицы империи. Сочинение характеризуется антилатинской направленностью, что было обусловлено опасностью распространения на Руси католического влияния, созданной ситуацией поставления в 1458 г. митрополита русской Церкви римским папой. Утверждение автора «Слова» о «падении римском» в смысле «отпадения» римской Церкви от православной греческой в IX–XI вв. будет использовано впоследствии Филофеем при доказательстве им «падения» Первого Рима. Осознавая недостаточность панегирического титула, используемого подданными в рамках жанра похвалы, понимая, что авторитетность титула зависит и от того, кем он даруется, автор говорит о царском достоинстве московского князя устами византийского императора Иоанна VIII Палеолога. Слова о московском князе как о «брате» византийского императора, достойном царского титула, находятся в контексте, утверждающем «большее и вышшее христианство Белые Руси». Среди функций великого князя – продолжение апостольской миссии императора Константина и князя Владимира, исполнение которых позволяет характеризовать Василия II как «нового Владимира иже быв подражатель святых апостол», как «в царях нового Константина». Наряду с похвалами Василию II, которому в «Слове» присвоен царский титул, появляется

¹³⁵ Там же. С. 83.

¹³⁶ Успенский Ф. И. История Византийской империи XI–XV вв. С. 640.

¹³⁷ РИБ. Т. 6. № 87. С. 645–658.

¹³⁸ Синицына Н. В. Третий Рим... С. 100.

¹³⁹ Попов А. Н. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). М., 1875. С. 359–395.

похвала Русской земле с использованием «вселенской» терминологии, которая позже будет присутствовать и в титуле царя и великого князя в сочинениях «Филофеева цикла».

*Послание Ивана III новгородскому архиепископу Ионе (1467)*¹⁴⁰ стало ответом на требование константинопольского патриарха принять поставленного в Риме митрополита и отказ признать правомочность самостоятельного поставления митрополитов. В Послании содержится формула об «изрушении греческого православия», вложенная в уста предшественника нынешнего константинопольского патриарха – Симеона: «яз сам живу в убожестве, в бесерменских руках, в чужой неволе, а наше ся уже православие изрушило». В 1477 г. формула об «изрушении греческого православия» дополняется отказом принимать митрополитов из Константинополя, находящегося «во области безбожных турков», во владениях «поганого царя»;¹⁴¹ еще ранее (в 1461 г.) был сформулирован отказ принимать митрополитов «от латын».¹⁴²

Таким образом, в сочинениях, созданных после падения Византии, зарождается представление о Руси как о «вселенском» православном царстве, при отсутствии, однако, идеи *translatio imperii*, а также предпринимается попытка обоснования уже фактически осуществляемой автокефалии русской Церкви. Опасность вовлечения Руси в орбиту католического влияния, актуализировала функции князя как защитника православия. Василий II удостоивается почетных титулов «боговенчанного царя» и «нового Константина» благодаря своей позиции в борьбе с «латинством» и помощи священству в противостоянии унии. В связи с этим необходимо подчеркнуть, что «симфония» между священством и царством формировалась в условиях противостояния активным попыткам со стороны «латинства» распространить на Русь католическое влияние, а также в условиях борьбы за независимость от Орды. «В этом смысле, – полагает Н. В. Сеницына, – симфония была не только исторически неизбежной, но и необходимой».¹⁴³

Свержение ордынского ига в 1480 г. стало переломным моментом в формировании политической идеологии XV в.¹⁴⁴ До 1480 г. Русь проявляла осторожность в определении своего политического статуса. «Русские великие князья, – пишет Н. В. Сеницына, – стали называться царями раньше, чем Русская земля стала царством».¹⁴⁵ Обретение национальной независимости и усиление централизации в последние десятилетия XV в. поставили перед политической мыслью того времени новые задачи: осмысление характера верховной власти, оценка места России среди современных государств и в мировой истории, а московского великого князя – на иерархической лестнице европейских правителей.

В *Послании ростовского архиепископа Вассиана на Угру (1480)*¹⁴⁶ интересно с точки зрения того, что оно демонстрирует позицию Ивана III по отношению к правителю Орды: отсутствие царского титула, в представлении великого князя, не давало ему права на сопротивление «царю» Ахмату. Вассиан, призывает Ивана III как «великого русских стран христьянского царя» к сопротивлению «самозванному царю» Ахмату. Таким образом, использование в официальном Послании царского титула служило обоснованию политической программы сопротивления ордынскому «царю», правомочность которого, по свидетельству Вассиана, была по-

¹⁴⁰ РИБ. Т. 6. № 100. С. 707–712.

¹⁴¹ Там же. № 92. С. 683–684.

¹⁴² Там же. № 91. С. 681–682.

¹⁴³ Сеницына Н. В. Третий Рим... С. 116.

¹⁴⁴ В качестве «предшествующего звена» идеи «Третьего Рима» традиционно рассматривается брак Ивана III с племянницей последнего византийского императора Софьей Палеолог, заключенный в 1472 г. Однако в русских источниках отсутствовала какая-либо реакция на последовавшее в 1473 г. заявление венецианского сената Ивану III о том, что «Восточная империя... должна... принадлежать вашей сиятельной власти в силу вашего благополучного брака» (цит. по: Сеницына Н. В. Третий Рим... С. 116). Сдержанное отношение московских князей к «наследию» империи, обусловленное пониманием «латинского» характера этой идеи, реализация которой потребовала бы участия России в организованной папским престолом антитурецкой коалиции, позволяет опустить это «звено» из анализа предыстории идеи «Третьего Рима».

¹⁴⁵ Сеницына Н. В. Третий Рим... С. 115.

¹⁴⁶ Полное собрание русских летописей. Т. 26. М.–Л., 1959. С. 266–273.

ставлена под сомнение князем. Важно отметить, что это обоснование исходило от авторитетного представителя церковной иерархии (бывшего, между прочим, братом Иосифа Волоцкого), выражало официальную позицию Церкви, заинтересованной в практическом осуществлении принципов «симфонии».

Как отмечает Н. В. Сеницына, «в своей дальнейшей эволюции царская титулатура имела... двойного адресата; подобно двуглавному орлу, она была обращена и на Восток, и на Запад»: она призвана была «свидетельствовать независимость по отношению к ордынскому царю, равенство в отношениях с западным императором, роль в православном мире царя единственного сохранившего политическую независимость православного царства».¹⁴⁷ В *дипломатической инструкции 1489 г.*¹⁴⁸ царский титул московского князя служит обоснованию идеи равенства московских великих князей и правителей Священной Римской империи. Используя генеалогический факт (брак сестры Василия II Анны с византийским царевичем Иоанном, ставшего императором уже после ее смерти) в качестве правового аргумента, идеологи и дипломаты Ивана III обосновали принадлежность великого князя роду византийских императоров, которые, вопреки сложившемуся на Руси словоупотреблению, в инструкции названы «римскими царями», что было не случайным в тексте, предназначенном правителю Западной империи, именовавшей себя Священной Римской. Равенство московского великого князя и императора, находившегося на вершине иерархической лестницы европейских правителей, обосновывается не только с помощью генеалогии, служившей для средневекового мышления знаком престижа, но и указанием на божественный и наследственный характер власти великих князей, что впоследствии стало излюбленным аргументом Ивана Грозного в его дипломатической переписке.¹⁴⁹

В конце XV в. в литературе появляется тема «последних времен», что было обусловлено *ожиданием конца мира в 7000 (1492) г.* К этому времени относится значительное увеличение славяно-русских списков одного из источников идеи «Третьего Рима» – «Откровения» Псевдо-Методия Патарского, в котором была выражена идея семитысячелетнего существования вселенной.¹⁵⁰ Присутствует тема «последних времен» и в «*Изложении пасхалии*» на 1492 г. московского *митрополита Зосимы*, где дана характеристика Ивана III как «нового царя Константина», а Москвы – как «нового града Константина». Возможность такого уподобления обосновывается не идеей наследования империи, но тем, что московский князь, как и византийские императоры, выполняет функцию православного царя как защитника Церкви, в данном случае – от ереси «жидовствующих». Зосима сопоставляет роль Ивана III в деле утверждения православной веры и борьбы с еретиками с исторической ролью Константина: «и ныне же, в последняя сия лета, якоже же и в перваа, прослави бог сродника его (т. е. Константина Великого. – *Е. Т.*)... великого князя Ивана Васильевича».¹⁵¹ Необходимо отметить, что если здесь подчеркивается римское происхождение Ивана III как «сродника» императора Константина, то уже сын Ивана III Василий заявит о своем происхождении от кесаря Августа.

Таким образом, в конце XV в. концепция римско-византийского преемства, призванная удревнить традиции русской государственности и русской Церкви и с этой целью возводившая их к эпохе Константина Великого, лишь зарождалась и не получила законченного литературного оформления.

5. Церковно-политический и историко-литературный контекст возникновения теории «Третьего Рима» (первая треть XVI в.). Возникновение и начало функционирования теории «Третьего Рима» происходило в контексте существующих связей России с тремя составными частями тогдашнего римского (или претендо-

¹⁴⁷ Сеницына Н. В. Третий Рим... С. 116, 324.

¹⁴⁸ Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. Т. 1. СПб., 1851. С. 12–17.

¹⁴⁹ См., напр.: *Послание* Ивана Грозного польскому королю Стефану Баторию 1579 г. // БЛДР. Т. 11. С. 169.

¹⁵⁰ *Истрин В. М.* Откровение Методия Патарского и апокрифические видения Даниила // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. 1897. Кн. 2. С. 240.

¹⁵¹ Цит. по: Сеницына Н. В. Третий Рим... С. 121–124.

вавшего на римское преемство) мира – с «ветхим» Римом, столицей древней Римской империи, а теперь центром католичества, «новым» Римом – Константинополем, а также Священной Римской империей. Проблемы, нашедшие выражение в концепции Филофея, не были предметом теологических диспутов и литературных бесед: Рим, как «ветхий», так и «новый», оставался реальной силой и величиной – церковной, политической, культурной.¹⁵² Продолжала сохранять актуальность проблема международного признания царской титулатуры московских великих князей и России – царством, острой была проблема определения статуса русской Церкви, ее отношений с константинопольской и римской кафедрами. Концепция Филофея современна планам императоров Максимилиана I и Карла V создать универсальную христианскую монархию, а также попыткам папского престола возродить Флорентийскую унию и добиться соединения церквей. Именно эту цель преследовал и Николай Булев, в заочной полемике с которым Филофей и сформулировал свою концепцию. Османская угроза возрождала намерение папского престола использовать Россию в планах организации крестового похода против турок.

Единое государство, сформировавшееся на рубеже XV-XVI вв., утверждало свое место не только в системе международных отношений, но и в мировой истории. Филофей и современная ему историческая мысль, занятые поисками гарантий «вечности» царства, апеллировали к древней традиции государственности, причастность к которой призвана была обеспечить государству стабильность и авторитет, а русской церкви – право на автокефалию.

Русская историческая мысль первой трети XVI в. разработала три типа соединения русской истории с мировой: 1) *хронографический* (Русский хронограф); 2) *генеалогический* (Сказание о князьях владимирских); 3) *пророческо-эсхатологический* (цикл сочинений о «Третьем Риме»)¹⁵³

Русский хронограф, созданный в первой четверти XVI в. представлял собой своего рода «историческую энциклопедию», перед составителем которого стояла задача ввести в русло мировой истории историю славянских народов и историю Руси. В этом первом русском хронографическом своде русское государство выступало как наследник великих держав прошлого, как единственный и последний оплот православия перед лицом турецкой военной экспансии и идеологической экспансии католического Рима.¹⁵⁴ Православным царствам, которые «грех ради наших Божиим попусшением безбожнии турци поплениша и в запустение положиша и покориша под свою власть», автор противопоставляет «Российскую землю», которой предстоит «Божиею милостию... расти и младети и расширяться и до скончания века».¹⁵⁵ В Хронографе содержится не только мысль о преемстве Русского государства по отношению к греко-византийскому и славянскому миру, но через опосредующее звено – «новый» Рим, Константинополь, устанавливается преемственная связь Руси и со «старым» Римом. И Константинополь, и Москва называются «новым» Римом,¹⁵⁶ однако еще отсутствует знаменитая триада Филофея Псковского. В отличие от Филофея автор Хронографа проявляет терминологическую осторожность в определении политического статуса Русской земли: она еще не называется царством в контексте утверждения о гибели всех «благочестивых царств».

Поиски римско-византийских традиций русской государственности, начатые политической мыслью XV в., находят свое завершение, в частности, в цикле произведений, объединенных названием «Сказание о князьях

¹⁵² Там же. С. 210.

¹⁵³ Там же. С. 323.

¹⁵⁴ Творогов О. В. Древнерусские хронографы. Л., 1975. С. 41.

¹⁵⁵ Цит. по: Синицына Н. В. Третий Рим... С. 189.

¹⁵⁶ В болгарском переводе (XIV в.) византийской хроники Константина Манассии (XII в.) под «новым Царьградом» подразумевалась болгарская столица Тырново. Составитель Хронографа усвоил этот прием и использовал для прославления своего государства.

владимирских»,¹⁵⁷ в котором генеалогия русских князей возводится к римскому императору Августу, из рода которого был Рюрик. Символика рассказа о венчании Августа «венцом римского царства» призвана была провозгласить его наследником предшествующих царств: его «облекли... в одеяния Сеостра, первого царя Египта», «накинули ему на плечи мантию царя Феликса (Филиппа Македонского. – *Е. Т.*), обладавшего всей вселенной», «возложили на голову его митру Пора, царя индийского», принесенную из Индии Александром Македонским. Таким образом, «Сказание» удревняло традиции русской государственности, возводя их уже не к императору Константину, на что отваживалась политическая мысль XV в., но к римскому императору Августу, а через него – к еще более древним царствам. По мнению Н. В. Сеницыной, присоединение к восточно-римскому звену древнеримского и еще более древних звеньев «имело целью не только... панегирическое возвеличивание великокняжеского дома, но более глубокое укоренение в истории собственной государственности с целью провозгласить для нее корни более древние, чем Греческое царство – чтобы избежать его участи».¹⁵⁸ В последующих редакциях «Сказания» выявляется христианский характер «парадигмы Августа» при сообщении о рождении в его царствование Христа.¹⁵⁹

В легенде о дарах Мономаха, включенной в состав «Сказания», выражено ясное осознание русской политической мыслью того факта, что царский титул правителя, как и определение государственности в качестве царства не могут быть результатом самопровозглашения, «самозванства», но их источниками должны быть, *во-первых*, древность родословия правителя, которая в данном контексте приобретала значение правового обоснования царской титулатуры московского князя; *во-вторых*, высокий авторитет, в данном случае византийский император и православный иерарх высокого сана. Легенда повествует о передаче киевскому князю Владимиру Всеволодовичу византийским императором Константином IX Мономахом знаков царского достоинства «с мольбой» о том, чтобы «боголюбивый и благоверный» русский князь венчался «ими на престол... свободного и самодержавного царства». Среди даров, переданных Владимиру главой византийского посольства митрополитом эфесским Неофитом – снятый императором «от своей выи» («со своей шеи») «животворящий крест от самого животворящего древа», на котором был распят Христос, и царский венец на золотом блюде, тоже «от своей главы». Владимир Мономах получил в дар не только святыни и царские инсигнии Восточной Римской империи, но также реликвии, принадлежавшие древнеримскому императору Августу.

Если в литературе XV в. подчеркивалась идея преемственности церковной традиции, а осторожная апелляция к эпохе императора Константина, как правило, присутствовала в контексте указания на продолжение русскими князьями апостольской миссии, то в «Сказании» доминирует идея наследования царства, государственности. В «Сказании», таким образом, впервые вводится идея *translatio imperii*, так как царский титул великого князя сопровождается определением «великой Руси» как царства. Примечательно, что в «Сказании» совмещены два события, в реальности отстоявшие по времени друг от друга: «отпадение» римской Церкви от православия при папе Формосе (IX в.) и царское венчание Владимира Мономаха (XII в.) По замыслу автора, *translatio* царства на Русь оказывается современным «отпадению» Рима, создавая новый оплот православия. «Падение» Рима у Филофея будет иметь тот же смысл. Трансляция царства сопровождается возложением на «царей великой Руси» в соответствии с принципами «симфонии» главной обязанности византийских императоров – защиты Церкви: «все православие в покое пребудет под властью нашего царства и твоего свободного самодержавства», – обращается митрополит Неофит к Владимиру Мономаху.

¹⁵⁷ Сказание о князьях владимирских // БЛДР. Т. 9. С. 278–289.

¹⁵⁸ Сеницына Н. В. Третий Рим... С. 197.

¹⁵⁹ Там же. С. 201. – Христианский характер «парадигмы Августа» был очевиден и для Ивана Грозного: Христос «Божественным своим рождением прославил Августа-цесаря, соизволив родиться в его царствование» (*Послание* Ивана Грозного Александру Полуленскому // БЛДР. Т. 11. С. 211).

Идеи и фрагменты «Сказания» впоследствии будут использованы в Китае венчания Ивана IV, и сам Грозный в дипломатических документах будет настаивать на том, что «мы от Августа кесаря родством ведемся».¹⁶⁰

Историко-литературный контекст первой трети XVI в. проясняет смысл концепции Филофея. Историческая перспектива, которую создал автор «Сказания» делала Русское царство звеном в длительной и длящейся цепи земных царств. Определить его место в этой цепи и стало делом Филофея Псковского.¹⁶¹

6. Теория «Третьего Рима» в Послании дьяку М. Г. Мисюрю Мунехину.¹⁶² У Филофея представлена одна из наиболее простых моделей средневековой периодизации истории – *бинарная*, в которой выделяются две эпохи: *дохристианская* (от сотворения мира) и *христианская* (от Рождества Христова). Филофей сосредоточил свое внимание в пределах христианского времени и пространства, и в этом главное отличие его концепции от теории мировых монархий, которая охватывает всю историю человечества, представленную в виде последовательной смены царств.

В христианской истории у Филофея выделен период *единства* христианского мира («соединения») в первые восемь веков от Рождества Христова – это период семи Вселенских церковных соборов, закончившийся в 787 г. Начало этого периода озаменовано появлением христианской империи, «Ромейского царства», которое «неразруσιμο, яко Господь в Римскую власть написася».¹⁶³ Это «вечное» в пределах земной истории «Ромейское царство» лишено единственной и постоянной пространственно-временной локализации. Это – «странствующее» царство, которое призвано волею божественного промысла до второго пришествия быть вместилищем христианской Церкви. Первым конкретно-историческим воплощением неразрушимого «Ромейского царства», «странствующей» христианской империи, по мысли Филофея, стал «Первый Рим», который не тождествен языческой Римской империи, но являлся столицей единого христианского мира в первые восемь веков от Рождества Христова.

«Падение» «Первого Рима» интерпретируется Филофеем не как перенос столицы на Босфор в IV в. или разрушение Рима варварами в 476 г., но как «отпадение» «латинян» от православной веры при Карле Великом и папе Формосе (IX в.), как разделение Церкви, политической предпосылкой которого стала коронация в 800 г. Карла Великого. На этом основании Филофей отвергает претензии Священной Римской империи называться «Ромейским царством». Он отрицает западной вектор *translatio imperii*, на чем настаивали идеологии Западной империи и, в свою очередь, отказывались признавать за византийскими императорами право на римский титул, называя их «*imperator Grecorum*», «*imperator Constantinopolitanus*». Священная Римская империя дискредитируется Филофеем с момента основания как «латинская» держава, «отпавшая» от православной веры, исповедуемой во времена единства христианского мира: «И не дивися... яко латыни глаголют: наше царство Ромейское недвижимо пребывает, аще быхом неправо веровали, не бы Господь снабдел нас. Не подобает нам внимати прельстем их, во истину суть еретицы, своєю волею отпадше от православныя веры христианския».

Падение Первого Рима обозначает первый рубеж христианской истории, открывающий эпоху *разделения* христианского мира – эпоху Второго Рима – второго пространственно-временного воплощения «неразрушимого Ромейского царства». Вторым историческим рубежом, завершающим период разделения, является «падение» Второго Рима – Византии, датой которого является не 1453 г., когда пал Константинополь, а 1439 – год заключения Флорентийской унии, оформившей вероотступничество греков. «Падение» второго Рима это, по Филофею, предательство православной веры в «латинство» на Флорентийском соборе, вслед-

¹⁶⁰ Послание Ивана Грозного шведскому королю Юхану III 1573 г. // БЛДР. Т. 11. С. 130.

¹⁶¹ Сеницына Н. В. Третий Рим... С. 197.

¹⁶² Анализ теории дается с точки зрения универсалистской интерпретации Н. В. Сеницыной.

¹⁶³ Послание монаха псковского Елеазарова монастыря Филофея... С. 339–346.

ствии которого и произошло «разорение» Греческого царства. Таким образом, «падение» как Первого, так и Второго Рима рассматривается как событие не политической, но прежде всего церковной истории.

Ни Первый, ни Второй Рим, бывшие некогда историческими воплощениями неразрушимого «Ромейского царства», не сохранили полноты духовно-политической реальности «Ромейской» империи, миссия которой – охранять до скончания земной истории основанную Христом Церковь. Первый Рим, сохранивший свое политическое существование, вследствие «отпадения» от православной веры утратил духовную сущность «Ромейского царства»: «Аще убо великаго Рима стены... не пленены, но души их от диавола пленены быша», – делает вывод Филофей. Второй Рим сохранил духовную сущность Ромейской империи: «Аще убо Агарины внуци Гречьское царство приаша, но веры не повредиша, ниже насильствуют греком от веры отступати». Однако завоеванный турками Константинополь утратил политическую сущность неразрушимого Ромейского царства, вследствие чего Второй Рим также не может более выполнять его провиденциальную миссию: быть политическим гарантом «стояния» христианской Церкви.

Констатировав гибель («падение») Первого и Второго Рима, и отказав Священной Римской империи в праве быть носителем имени и функции неразрушимого «Ромейского царства», Филофей создает *православный вариант теории translatio imperii*, направляющий вектор движения «Ромейского царства» на северо-восток, в сторону «царства нашего государя». Третьей и последней наследницей «неразрушимого Ромейского царства» провозглашается Россия. Гарантия «вечности», царства, поисками которой занималась историческая мысль XV в., была найдена Филофеем: он возвел Россию непосредственно к «Ромейскому царству», которое было старше Византии и возникло с рождением христианства.

Концептуальным центром Послания является фрагмент о «нынешнем православном царстве» Василия III, где содержится знаменитая формула «Третьего Рима»: «мала некая словеса изречем о нынешнем православном царьстве пресветлеишаго... государя нашего, иже во всеи поднебесней единого христианом царя и брододержателя святых Божиих престол святыя вселенския апостольския Церкви, иже... есть в богоспасенном граде Москве... иже едина в вселенней паче солнца светится. Да веси... яко вся христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царьство нашего государя, по пророчьским книгам то есть Ромейское царство. Два убо Рима падоша, а третии стоит, а четвертому не быти».

Лаконичные формулировки Филофея содержат квинтэссенцию предшествующей церковно-политической мысли. Констатировав гибель всех христианских царств, отказав Священной Римской империи в праве на «Ромейское царство» и провозгласив Россию третьим и последним его воплощением, Филофей тем самым обосновал царский титул «государя нашего» и определение державы как «православного царства». При этом в состав царского титула включено определение русской Церкви как «вселенской апостольской». Концепция Филофея, таким образом, завершает поиски политической мысли XV в. и входит в целостную идеологическую схему, подготавливающую царское венчание великого князя и учреждение патриаршества. Концепция «Третьего Рима» была включена в Уложенную грамоту об учреждении Московского Патриархата (1589) – памятник древнерусского канонического права.¹⁶⁴

Обоснование Филофеем царской титулатуры и определения государства в качестве царства с помощью *идеи translatio imperii* («все христианские царства сошлись в едином царстве нашего государя») дополняется наделением царя главной функцией христианских императоров в соответствии с *теорией «симфонии»*: царь, в представлении Филофея, есть «брододержатель церковных престолов». *Принцип имперского универсализма* выражен в именовании царя «единственным христианским царем во всей поднебесной».

Провиденциальная миссия последнего земного «лика» «Ромейского царства» – быть христианским цар-

¹⁶⁴ *Идея Рима в Москве XV–XVI вв.: Источники по истории русской общественной мысли.* Roma, 1989. С. 187.

ством, в соответствии с принципами симфонии ограждающим «покой» Церкви. Во избежание участи христианских царств, которые «вся потопишася от неверных», подобает царствующему «держатъ» свое царство «с великим опасением и Богу обращением». Только «доброе устройство царства» позволит царю стать «жителем горнего Иерусалима».¹⁶⁵

Отпущенное «царству нашего государя» историческое время должно быть использовано для «искренней и усердной молитвы» во имя чаемой встречи со Христом в Царстве Божиим, открывающемся за порогом «Третьего Рима». «Третий Рим» воспринимается Филофеем как залог продолжения земной истории, в которой от Рождества Христова и до «последних времен» благодаря божественному долготерпению сохраняется возможность избрать путь духовного приближения к Христу, столь же трудный, сколь и нравственно необходимый для достойной встречи человека с его Создателем.

Однако прочность «стояния» царства не безусловна, она зависит от воплощения в нем христианской «правды». Об опасности превращения «дивного сего жилища» – христианского царства «Третьего Рима» в свою противоположность, где Церковь уже не находит «покоя», но терпит «обиды», будет писать в 30–40-х годах XVI в. Продолжатель Филофея: «Третий Рим», «аще и стоит верою в православии, но добрых дел оскудение и неправда умножися».¹⁶⁶ Умножение неправды и беззакония, «потопление неверием» поколебали незыблемость «Третьего Рима», а потому автор уже не решается на утверждение «четвертому не быти». Это произведение, делает вывод Н. В. Сеницына, «фиксирует становление в русском национальном сознании темы... актуальность которой станет особенно очевидной в XIX–XX в. – величие России и грехи России, два начала, не разведенные по двум полемически противостоящим сторонам, но... представляющие две грани единого образа».¹⁶⁷

Заключение

Как уже отмечалось, XV–XVI вв. были периодом расцвета средневековой философии, составной частью которой являлись политико-правовые идеи. Определенный интерес представляют взгляды *св. Иосифа Волоцкого* (в миру Иван Санин, 1439–1515), главы так называемого *стяжательского* направления, или, говоря более точно, выразителя традиции «общежительного» (киновийного) монашества, существовавшей в Византии наряду с традицией монашества «уединенного» (исихастского), которую в этот период представлял прежде всего *св. Нил Сорский* (в миру Николай Майков, ок. 1433–1508), принадлежавший к *нестяжательству*. Иосиф Волоцкий в своем произведении «*Просветитель*», созданном им с целью опровержения так называемой «ереси жидовствующих», получившей распространение на Руси в конце XV в. впервые представил *образ неправедного царя*, тирана, воспроизведя, по сути, учение о тиране византийского богослова св. Иоанна Златоуста (IV в.). «Если же некий царь, – пишет Иосиф Волоцкий, – царствует над людьми, но над ним самим царствуют скверные страсти и грехи: сребролюбие и гнев, лукавство и неправда, гордость и ярость, злее же всего – неверие и хула, – такой царь не Божий слуга, но дьявол, и не царь, но мучитель». Проблему повиновения такому царю Иосиф Волоцкий решает так же, как и Златоуст. Нарушение царем христианского закона освобождает подданных от обязанности повиновения: «Не слушай царя или князя, склоняющегося тебя к нечестию или лукавству, даже если он будет мучить тебя или угрожать смертью».¹⁶⁸ Следует особо подчеркнуть, что *стяжательство* и *нестяжательство* представляли собой прежде всего два дополняющих друг друга религиозных идеала: *идеал социального служения Церкви*, представляемый Иосифом Волоцким, и пропове-

¹⁶⁵ *Послание московскому великому князю Василию Ивановичу...* С. 360.

¹⁶⁶ *Сочинение «Об обидах Церкви» // Сеницына Н. В. Третий Рим...* С. 367.

¹⁶⁷ *Сеницына Н. В. Третий Рим...* С. 294.

¹⁶⁸ *Иосиф Волоцкий. Просветитель.* М., 1993. С. 189.

дуемый Нилом Сорским идеал «внутреннего делания», «уединенной молитвы», отказа Церкви от непосредственного действия в мире.

Важное значение в истории средневековой политической мысли имели взгляды *Ивана Грозного* (1530–1584). «Муж чудного рассуждения», как называли его современники, «широковещательно и многоречиво» обличал «изменника» *Андрея Курбского* (1528–1583), бежавшего от царского гнева в Польшу и уже оттуда обвинявшего царя в том, что тот не следует *естественному закону*, соблюдающемуся даже у язычников, и не склонен признавать привилегии боярского сословия. В ответ на это Иван Грозный дал развернутое обоснование своего единовластного правления как правления, установленного не «многоязычным человеческим хотением», но «Божием произволением», подчиняющегося единственно христианскому закону, опирающегося на поддержку всех сословий, равных перед царем, и отличающегося от европейских монархий наследственным и неограниченным характером.

Вторая половина XVII в. характеризуется началом процесса секуляризации древнерусской культуры, изменениями во взаимоотношениях государства и Церкви, что впоследствии, в эпоху Петра I, приведет к ее превращению в часть государственного механизма. Попытку противостоять утрате Церковью своего общественного значения предпринял *патриарх Никон* (1605–1681). Обычно в его теократических идеях усматривают очевидное влияние католичества, всегда стремившегося к обладанию светской властью. Однако система его аргументации духовного превосходства Церкви над государством в целом воспроизводит концепцию взаимоотношений двух властей Иоанна Златоуста.

Главным делом патриарха Никона стала церковная реформа, проведенная в 50-х годах XVI в. Одним из ее результатов стал церковный раскол, центральной темой которого был отнюдь не обряд. Основная тема идеологии старообрядчества, главным представителем которого был *Аввакум* (1620–1682), связана с идеей христианского царства – Третьего Рима. Старообрядческая идеология выросла из глубокой уверенности в том, что Царство Божие уже осуществилось в царстве Третьего Рима. Реформа Никона разрушила их теократическую утопию. Никон в восприятии старообрядцев предстал «предтечей антихриста», государственная власть в лице Алексея Михайловича, покровительствовавшая реформе, также свидетельствовала о своем богоборческом, антихристианском характере. Будучи уверенными в том, что Третий Рим – последнее христианское государство, «четвертому не бывать», они закономерно приходят к выводу о том, что Третий Рим обратился в свою противоположность – в царство антихриста.

Попытка Никона противостоять процессу секуляризации русской культуры оказалась безрезультатной. В истории русской культуры начинался век *Просвещения*, а в истории государства – период *абсолютизма светской власти*.

Новгородцев П. И.

О своеобразных элементах русской философии права

Перевод с нем. А. К. Судакова; публикуется с сокращениями по изданию: Новгородцев П. И. Сочинения. М.: Раритет, 1995. С. 367–387.

[...] Своеобразие направлений и систем может быть двоякого рода, либо это своеобразие формы и стиля – в деталях описания и степени совершенства в развитии идей, либо оно проявляется в существе самих идей, в их неповторимой связи с основами человеческого бытия и мышления. В первом случае, как бы ни было значительно своеобразие одних направлений мысли по сравнению с другими, оно все же не выходит из границ определенного круга идей. В другом же случае речь идет о самобытном понимании внутренней жизни, и тут особенности отдельных умственных построений могут быть столь существенны, что в самом деле означают совершенно новый мир, новый круг воззрений и понятий Современная философия права – неокантианского направления – хотя и отличается от своего истока по форме и по степени совершенства, но в сущности остается, однако, в рамках того же круга идей. Но если сравнить философию права Канта и его последователей с философией права сократовской школы или, скажем, с учением о праве Фомы Аквината, то обнаружатся принципиальные различия, указывающие на возникновение их из различных миров и мирозерцаний. Исследование своеобразных черт такого особого духовного мира есть самостоятельная задача научного изыскания, и таким особым своеобразием обладает русская философия права.

Немногие западноевропейские ученые, особенно представители философии права, согласятся с этим утверждением. Прежде всего нас спросят, – как уже спрашивали иные в России, – где у нас труды, подобные «Духу законов» или «Общественному договору», где классические русские труды, в которых с соответственной ясностью и силой выражалась бы и оценивалась идея права, идея законности или идея государства? Западноевропейский ученый, со свойственным ему высокомерием, сознанием своего превосходства над необразованным и недисциплинированным Востоком, совсем не поймет или, по крайней мере, поймет неправильно, что именно в том факте, что у нас нет *и быть не может* «Духа законов» и «Общественного договора», непосредственно проступает своеобразие нашего положения и что отсутствие апологии права и государства в русской литературе имеет свою основу именно в том, что русский дух выражает себя в вечном стремлении к чему-то высшему, чем право и государство В плену привычки и предрассудка видеть науку и культуру лишь в том, что напоминает европейские образцы, европейскому наблюдателю нелегко и непросто разглядеть в проявлениях русского духа его подлинную суть. То, что в этих действиях он быстрее всего схватывает и понимает, представляется ему подражанием и заимствованием, остальное же загадочно, чуждо ему и, как правило, отвергается как неясное и неопределенное. Об этом «бесформенном и несовершенном», об этом «загадочном» в русской душе я и хочу говорить в настоящей статье. Сегодня легче прежнего говорить об этом на языке, понятном западному европейцу, ибо и на самом Западе пошатнулась вера в единоспасающие западноевропейские образцы. Запад тоже стремится сегодня ближе понять и существо русского духа. Пока что об этом говорят писатели, люди с художественной интуицией и непосредственной способностью постижения, как, например, Освальд Шпенглер или Герман Гессе; но нет сомнения, что их примеру последуют и представители официальной науки. Время, в которое мы живем, исполнено томления по новым откровениям и глубоким переменам.

Если мы зададимся вопросом, чем определяются отдельные эпохи в развитии философии права и фило-

софии вообще, то ответ нам следует искать в ведущих предпосылках, образующих коренные основы человеческой жизни и мышления. Едва ли кто-нибудь станет оспаривать, что глубочайшие межи, отделяющие одну философскую эпоху от другой, определяются различным отношением к их религии. Если проследить развитие греческой философии права, то прежде всего величайший переворот, какой пережила она в эпоху софистов, пронизан стремлением освободиться от прежнего авторитета, встать на собственные ноги, признать человека мерой всех вещей. Школа Сократа, напротив, начинающая борьбу с софистикой, означает новое оживление религиозного чувства, восстановление авторитета традиции, восстановление значимости закона, который, по словам Платона, связывает небо и землю. Если мы рассмотрим таким же образом соперничающие учения новейшей философии права, такие, как анархизм и социализм, с одной стороны, то при всей различности и всей противоположности этих направлений мы можем обнаружить в них нечто общее, что можно объединить в обозначении «новая философия права». Точно такую же целостную замкнутую эпоху философии права составляет средневековье. Но если мы станем разыскивать исходные основания, отделяющие друг от друга эти различные эпохи, то мы увидим, что корень их различия лежит в изменяющемся отношении их к религии. Особенно ясно обнаруживается это в существенном различии между средневековой и новой философией права. В то время как все основные системы средневековой мысли всегда признают высшим авторитетом религию и церковь, совершенно преисполнены и пронизаны этим сознанием, типические учения Нового времени постоянно стараются исключить авторитет церкви, а в крайних своих проявлениях – также и религии. Переворот, осуществленный Новым временем в области философии права, состоит прежде всего в отказе от теократического идеала, в стремлении к автономии, к самоопределению.

Само собой, всегда возможно установить в пределах одной эпохи весьма существенные различия между отдельными школами и течениями. С другой стороны, никакая эпоха не рвет вполне с недавно прошедшей; старое, хотя подчас и в иной форме, продолжает жить в новых течениях. Могло бы поэтому показаться неправильным ограничивать основные различия в области философии права лишь тем или иным характером отношения к религии и на этой только основе проводить разделительные линии эпох. Но если учитывать в каждой эпохе то собственно новое, что она создает, если искать не исторических периодов, которых всегда по множеству приходится на одно столетие, и не постоянной смены школ, коренящейся в естественной диалектике человеческих мыслей, но лишь тех эпох всемирно-исторического значения, которые обозначают великие рубежи между принципиально различными поколениями и связаны с мировой миссией народов, то можно утверждать, что каждая эпоха опирается на новое отношение к религии и новые воззрения на человека и мир. В наше время, когда поколеблены основные опоры западной культуры и предчувствуется приближение новой духовной революции, не только импрессионистические мыслители, как Освальд Шпенглер, не одни только русские мистики, но и признанные немецкие философы, как Рудольф Ойкен, говорят о возможности и необходимости новой религиозной эпохи.

Таковы перспективы и предпосылки, на основе которых мы убедились в своеобразии русской философии, и на это убеждение опирается наше утверждение о том, что упомянутые самобытные элементы образуют самостоятельную цель научного изыскания.

Но где следует нам искать проявления этих своеобразных элементов? Мы ведь могли бы, следуя школьным образцам, насчитать две-три дюжины русских научных работ в области этики и философии права, в которых выразился национальный дух русского народа. Среди них такие труды, как «Философия права» Б. Чичерина и «Оправдание добра» Владимира Соловьева, – труды, которые украсили бы научную литературу любой страны. Но наша задача принуждает нас выйти из круга этих систематических трудов. Ведь мы хотим охарактеризовать не только русскую философию права, но и творящий ее русский дух. Поскольку же задача

поставлена так, мы должны вначале прояснить себе коренное отношение этого духа к вопросам права и государства. Чтобы с должной ясностью ответить на вопрос, я вынужден дать набросок краткой схемы развития русской духовной жизни последнего времени. Те учения, которые мы выработали себе в области философии права, представляют собой результат сложного процесса взаимодействия русской и западноевропейской мысли. Об этом здесь нужно сказать несколько слов.

В 1836 году знаменитый основатель русского западничества Чаадаев поставил перед русским сознанием, в выдающейся по силе и ясности мысли статье, вопросы «Что такое Россия? В чем ее предназначение? В чем ее значение в мировой культуре?». И поскольку он смотрел на действительную культуру и подлинный прогресс глазами западноевропейца и замечал одновременно, что русская жизнь, несмотря на все попытки ее европеизировать, оставалась отлученной от глубинных корней западной культуры, что «у нас есть что-то в крови, что препятствует подлинному прогрессу», — он пришел к глубоко пессимистическому выводу, что «мы с первого мгновения нашего социального существования не сделали ничего на благо человека. Ни единой полезной мысли не родилось на плодородной почве нашего отечества, ни одной великой идеи не произошло из среды нашей».

Этот суровый приговор не мог остаться безответным. Два основных течения социально-философской мысли, рожденные в то время этим приговором, западники и славянофилы, давали на него ответ весьма различным образом. Развивая мысль Чаадаева в поисках выхода из его грустных и безвыходных заключений, западники сказали: «Поскольку есть только один подлинно всечеловеческий прогресс — европейский, то Россия должна решительно и определенно вступить на этот путь и сполна усвоить себе основные идеи этого прогресса». Славянофилы, напротив, отвергли исходное положение Чаадаева: у каждого великого народа — свой исторический путь, западноевропейская культура вовсе не единоспасаящая, более того — основным идеям западноевропейской культуры грозит разложение, в глубине же русского духа таятся принципы, которые могут послужить всему человечеству. Славянофилы были первыми в новой русской литературе, кто подходил к Европе не с безусловной преданностью верных учеников, а с мужественным вопрошанием критика и судьбы.

Они были первыми в XIX веке носителями непосредственного русского народного чувства, никогда не признававшего «латинский» или «немецкий» Запад в его духовной сущности. Так вспыхнул великий спор, продолжающийся до наших дней и в наше время распространяющийся, кажется, из России на Запад, во всяком случае, в Германию, где проблема полемики между западничеством и славянофильской идеологией — или, выражаясь точнее, проблема «западничества и восточничества» — уже постигается во всей ее остроте.

Как заметил недавно один новый исследователь этого старого спора, самые воодушевленные западники, в конце концов, сами того не зная, превратились в славянофилов. Углубляясь в изучение жизни своего собственного народа и подходя ближе к европейской культуре, они нередко убеждались, что слишком поспешно отрицали самобытные пути России и что Запад не является единственным и безусловным образцом всякого развития культуры. Сам Чаадаев должен был впоследствии признать, что он заблуждался в первом своем суждении о России. Один из самых выдающихся и блестящих западников, Герцен, лично познакомившись с Европой, объявил во вполне славянофильском духе, что он больше не верит «в единоспасаящую церковь европейской цивилизации», и утверждал, что Европа гибнет, утопает все глубже, тогда как Россия обнаруживает начала новой жизни.

Не буду более останавливаться на деталях и перипетиях этого спора, но должен подчеркнуть здесь еще два исключительно важных момента в его дальнейшем развитии. Первый момент состоит в постепенном углублении и одухотворении славянофильской идеологии, а второй — в последовавшем крахе того западного идеала, который образовывал почву русского западничества. Уже ранние славянофилы сформулировали во-

прос об оригинальном творчестве, о культурной миссии России и о русской идее. Уже они, особенно Хомяков и И. Киреевский, видели сущность русской идеи в самобытном религиозном понимании жизни, тесно связанным с глубинной сутью русской православной церкви. Но с этой идеальной основой они связывали веру в неколебимость старого уклада жизни, борьбу против реформ Петра Великого, страх перед западными образцами и отвращение к ним. Тут было много мелочного, националистического и эгоистического, и это тут же проявилось у эпигонов славянофильства, которые опошлили великое наследство своих старых идейных вождей до плоских формул самодовольного боевого национализма. Освободить здоровую основу славянофильской идеологии от чужеродных примесей и представить русскую идею в ее подлинной сущности выпало на долю величайшему представителю русского духа – Достоевскому. Достоевский – один из немногих художников, значение которых со временем возрастает и выходит за границы их отечества, которые завладевают и душой тех, кто мыслит, чувствует иначе.

Немецкий поэт Герман Гессе назвал Достоевского русским Данте. В произведениях Достоевского мы находим отчетливейшее выражение русского мировоззрения, у него мы *находим и глубочайшие основы русской философии права*. Если попытаться высказать в немногих словах эти основы, то их, по-моему, можно сформулировать следующим образом:

1. Высший идеал общественных отношений есть внутреннее свободное единство всех людей, единство, достигаемое не принуждением и внешним авторитетом, а только Законом Христовым, когда он станет внутренней природой человека.

2. Единственный, подлинный и совершенный путь к идеалу – свободное внутреннее обновление людей и внутреннее осознание их общей друг за друга ответственности и их всепронизывающей солидарности. Поскольку это обновление может быть достигнуто лишь милостью Божией как следствие веры и любви, возникающих в человеке Божией благодатью, – осуществление общественного идеала без Бога невозможно. Обустройство без Бога, без Христа – это попытка, обреченная на слабость и бесплодность. Всюду и всегда, где является действительный нравственный прогресс, имеется также и осуществление дела Божия, которое может состояться и без воли человека и воззвания его к Богу, силой высшей Воли и божественного провидения.

3. В процессе общественного строительства право и государство представляют собой лишь известные вспомогательные ступени этого развития, которые сами по себе слишком слабы для преобразования жизни. Их задача – возможно ближе подняться к действительному идеалу общественной жизни, воплощенному в Церкви в ее идеальном смысле, как месте внутреннего свободного сожития людей, освященном и поддерживаемом божественной благодатью. Это – не путь к теократии, которая стремится силой и принуждением установить совершенную гармонию при еще не созревших для нее исторических предпосылках.

4. Поскольку Закон Божий, закон любви, есть высшая норма для всех жизненных отношений, право и государство должны черпать свой дух из этой высшей заповеди. Не раскол между правом, с одной стороны, и нравственностью, с другой, как то провозгласила новая философия права, а новая, непосредственная связь права и нравственности и подчинение их более высокому религиозному закону образуют норму социальной жизни.

5. Процесс общественного строительства, развитие права и государства, их стремление к воцерковлению общественной жизни мы не вправе рассматривать с точки зрения земного, человеческого совершенства и земной, человеческой гармонии. Мы не вправе ожидать, что когда-либо на земле настанет такое совершенство и такая гармония, которая преодолела бы все жизненные противоречия в совершенной общественной форме. Для человеческих сил эти противоречия непримиримы и непреодолимы. Личность и общность, равенство и свобода, право и нравственность, – поскольку они движутся в рамках исторического развития и чело-

веческих возможностей, — находятся в вечном антагонизме и не допускают окончательного примирения. Лишь будучи пронизаны высшим светом божественной благодати, лишь в последние дни мира, как всеобщей гармонии, какой требует евангельски-христианский закон, лишь в конце мира может быть мыслимо подобное примирение. Не естественным развитием человеческих отношений, а их чудесным перерывом, катастрофой и спасением мира мыслится в русских религиозно-философских инспирациях разрешение социальных противоречий.

6. Если противоречащие друг другу элементы социальной жизни по существу своему непримиримы, то это означает, что никакими усилиями человеческой воли невозможно достичь абсолютной рационализации социальных отношений. «Еще ни один народ в устройении своей жизни не опирался на ум и науку, — говорит Достоевский, — еще не было ни единого такого примера, может быть, по глупости только и лишь на мгновение могло бы это случиться». Ум и наука всегда, от начала и до сего дня, играли в жизни народов лишь вторичную и служебную роль и не будут играть никакой роли до конца света.

7. Точка зрения, с которой рассматривается общественный прогресс, характеризуется не ожиданием грядущего рая на земле, не стремлением достичь беззаботной спокойной жизни и не верой в бесконечный прогресс человечества, а руководится сознанием неизбежного конца света и особенно убеждением в упадке всех дел человеческих, опирающихся на желание добиться земного рая и обустроиться без Бога, только силой человеческого ума.

Таковы основополагающие идеи, образующие суть русского духа в его понимании жизни и истории, права и государства. В основе своей они представляют не что иное, как совершенное признание и утверждение основ христианской религии. С другой стороны, эти принципы означают решительное отрицание всех основ классической западноевропейской философии права, сформировавшейся в XVIII и XIX веках и формулированной Руссо, Монтескье, Кантом и Гегелем. Западноевропейская философия, развивая идеи гуманизма и автономии земной культуры и противопоставив эти идеалы церковному господству в средние века, пришла к тому результату, что высшая цель истории есть осуществление совершенного правового состояния и государственности. Как говорил Гегель, самый решительный представитель этой философии, — государство есть земной бог, осуществление нравственной идеи на земле. Поэтому единственный путь к достижению социального идеала, как и к осуществлению нравственного совершенства индивида, — быть добрым гражданином доброго государства. «Совершенное» государство Нового времени обладает силой и глубиной, обеспечивающей развитие личности, снимающей всякую борьбу в единстве высшей цели, а тем самым осуществляющей гармонию всех элементов общественной жизни. На пути непрерывного прогресса, состоящего в развитии сознания и осуществления свободы, человечество уже на земле достигает счастливого завершения своего существования. Оно вступает в период упокоенной старости духа, который есть не слабость, а зрелость и полнота бытия. Государство, эта высшая форма жизни, становится воплощением и осуществлением разума.

Этот гуманистический, рационалистический, утопический идеал есть в основе своей отрицание самых оснований христианской веры, отречение от них. Когда первые славянофилы, непосредственно чувствуя истину русской идеи, выступили против односторонности западного идеала, они не могли предвидеть, что близко то время, когда на Западе с полной ясностью обнаружится непрочность утопии обустройства сообразно разуму и осуществления рая на земле. Теперь этот крах западного идеала, являющийся одновременно и крахом всех основ западноевропейской культуры, есть факт, и этот факт, как я отметил уже выше, составляет в связи с углублением и одухотворением славянофильства новый и в высшей степени важный момент в утверждении русской идеи.

Что же самое важное и существенное в этой идее? В чем ее живая суть? Существенное состоит в новой

оценке задач жизни и культуры. Западный взгляд пришел при строительстве внешних форм к обожествлению этих форм, признал их божественными и верил в их чудесную всемогущую силу. Это воззрение и эта вера переживают сегодня крах. Русское мировоззрение и русская вера уже с давних времен противопоставляют западному идеалу другой: высшая цель культуры состоит, по русскому воззрению, не в строительстве внешних форм жизни, но в их духовной, внутренней сущности. Не конституции, а религии образуют высший продукт духовного творчества и высшую цель жизни. Не государство, а церковь воплощает с величайшей глубиной и полнотой истинную цель истории и культуры.

Значит ли это, что русская идея отрицает западноевропейскую культуру, западные правовые и государственные образования? Нет, в самой чистой, совершенной и исчерпывающей ее форме – у Достоевского и последующего ему Владимира Соловьева – она не только признает право и государство, но и обосновывает эти образования, как и внешние формы культуры вообще, но в своих учениях и пророчествах она придает этим формам лишь второстепенное значение. Русская идея утверждает, во-первых, что не эти формы суть высший цвет культуры, и далее, что, предоставленные сами себе, они не освещены высшим светом религиозной идеи, а, скорее, обречены на вырождение и упадок.

Это воззрение, – каким бы элементарным и непосредственно рождаемым религиозным сознанием оно ни казалось, – в западной философии права утрачено, забыто. Когда мы читаем «Дух законов» Монтескье или «Общественный договор» Руссо, «Метафизические основные начала о праве» Канта или «Философию права» Гегеля, то ни в одном из этих классических проявлений западной философско-правовой мысли мы не найдем вышеотмеченного русского воззрения. Все эти труды говорят об осуществлении форм государства и права, «естественных законов», «категорического императива», нравственной идеи и вообще известного автономного внутреннего закона западной культуры. Но что над всеми этими нормами и законами возвышается еще высший трансцендентный закон, высшая заповедь Божия как норма, соответственно которой должна строиться и перестраиваться вся общественная жизнь, – об этом в названных классических трудах не говорится; не потому, чтобы они отрицали эту заповедь, но потому, что они либо отводят ей второстепенное место, как одной из многих целей государственной жизни и человеческой культуры, как Монтескье, – либо приписывают ей роль вспомогательного средства для целей государства, как Руссо, – либо непосредственно связывают ее с имманентным нравственным законом развития человеческой жизни, как Кант и Гегель. Здесь следует особо подчеркнуть следующий факт: западная философия права прекрасно отдает себе отчет в том, что, помимо права как опоры и вспомогательного средства, живет и действует еще известный внутренний фактор – нравственность, нравы и обычаи, – но она еще не знает особой категории более высокого порядка, который один дает им смысл и значение и который в русской философии права особо обозначается как «религиозный склад народа». Под этим обозначением понимается известное отношение народа к высшим тайнам и задачам жизни, и в этом самобытном народном отношении западная философия права до сих пор еще не увидела для себя проблемы. Для этого ей не хватало единственного основополагающего убеждения, что судьба права и государства зависит в первую очередь от того, в какое отношение человек ставит себя к Богу. Основное устремление западной мысли состояло именно в том, чтобы поставить человека и всю его нравственную жизнь на почву автономного закона личности, вне зависимости ее не только от Церкви, но и от религии вообще.

В этом русском понимании жизни и культуры, которое мы попытались выразить здесь в терминах философии права, бесспорно, проявляется особенно высота постижения. На высотах и глубинах, кроме проходных троп, есть пропасти и ущелья. Упорядоченным, оформленным, организованным западным понятиям русские воззрения покажутся лишенными порядка и формы, азиатскими и примитивными, опасными и неста-

бильными. Таковы они и есть в своей сути, если рассмотреть их в отношении к стабильности всего земного, и таковы они, кроме того, потому что они представляют собой в первую очередь религиозное и христианское воззрение. Ибо всякое такого рода понимание жизни опирается на принцип: земные и человеческие дела, земная и человеческая культура вовсе не стоят на твердой почве, но висят над пропастью, говоря словами нашего поэта Тютчева,

Под ними хаос шевелится.

Если человек сочтет этот хаос и эту пропасть основой, то он строит на песке и, пленник самообмана, в конце концов увидит перед собой развалины. Лишь простирая руки к небу, лишь пытаясь подняться ввысь, лишь в движении, в стремлении, в полете ввысь, лишь создавая себе крылья веры, человек найдет спасение.

Крылья, крылья в жизни, крылья и за гробом! –

вот чего, говоря словами Рюккерта, должен человек желать себе прежде всего другого. Но это необходимое религиозное возвышение над земным бытием нередко приводит к тому, что человек совершенно отрывается от земли и начинает презирать ее. Религиозное понимание жизни, несомненно, включает в себя элементы презрения к земному житию, и потому радикальнейшие проповедники земного счастья Маркс и Штирнер, – отец единственного истинного социализма и вождь подлиннейшего анархизма, – вполне последовательно отвергали со своей точки зрения религию как препятствие для своих земных планов. Стремящиеся к истине Бога легко доходят до крайностей в своем возвышении к «граду незримому» и вечному свету, требуют абсолютных решений, желают видеть на земле осуществленным совершенство абсолютного идеала. В их понимании жизни как вечного стремления, как полета ввысь они неохотно останавливаются на данном и нелегко примиряются с существующим. Лишь смирение, лишь повиновение Божьей воле заставляет их склониться перед фактами, принять жизнь такой, какова она есть, и остаться пассивным перед ее недостатками. Но если они покинут это пассивное состояние и вступят на путь искания, то они не знают отдыха и срока в своем стремлении и нередко они теряют меру и впадают в односторонности и крайности, воодушевляясь и склоняясь к отрицанию и ренегатству. В следующей за нашей статье профессора Спекторского «Русский анархизм» очень верно показано, что и это крайнее направление есть не что иное, как своего рода действие русской религиозной мысли. Никто лучше Достоевского не описал этой перемены бездн и высот в русской душе. Он рассматривал эти бездны как плод потребности хватить через край, потребности дойти с шемющим чувством до края пропасти, до половины склониться над ней, заглянуть в неизмеримую глубину, а иногда, даже частенько, броситься в нее совершенно отрешенно. Это потребность отрицания в человеке, порой от природы совершенно для отрицания не созданном и почтительном. Тогда он отрицает все: величайшую святыню сердца, совершеннейший свой идеал, святыню народа своего во всем ее величии, перед которой он только что содрогался и которая вдруг стала для него непосильным бременем. Особенно поразительна скорость и напористость, с какой порой утверждает русский человек. Тогда нет порой никакого удержу. Он готов разорвать все узы, все отрицать, отречься от семьи, от всех приличий, от Бога. Но зато с той же силой и напористостью спасается русский человек и весь народ русский, с той же жадой спасения и покаяния, обычно тогда как раз, когда перейдена последняя граница и нет дальше пути (Достоевский).

В истории человечества можно, как кажется, различить два типа народов. Одни, как в особенности Рим в древности и Англия в Новое время, с замечательной размеренностью и постоянством шагают однажды избранным путем расширения своей власти, своего богатства и славы, пока не иссякнут и не израсходуются их внутренние силы. Их путь прям и последователен, их характер спокоен и постоянен, их цели просты и ясны. Другие народы, каковы в древности иудеи, а в Новое время – Россия, образуют полную этим первым народам противоположность. Их путь непрямолинеен и прерывен, их характер двойственен и чрезвычайно непо-

стоянен, их цели очень сложны и загадочны, так что жизнь их составляет загадку как для них самих, так и для других. Если в наше время западный европеец желает сказать о России нечто бесспорно истинное, он говорит обычно, что Россия – Сфинкс. – История подобных народов состоит в том, что в один период они взбирались на вершину величия и духовного возвышения, а в другой – низвергаются в бездну, чтобы затем вновь подняться и, возрождаясь, поразить мир своей жизненной силой. – Из глубины своего падения они приносят жажду покаяния и очищения от грехов. В муках искания, в переменчивости своей судьбы они познают глубочайшие тайны жизни и смерти, познают Бога и живым внутренним чувствованием постигают его присутствие в мире. Это народы, которые называют «богоносцами». Обозначение это вовсе не значит, что они совершенны и святы, что их жизнь – жизнь правильная и образцовая, а только то, что среди них по преимуществу являются в мир святые и что они даже в своих пороках, в своем падении испытывают томление по святости и святыне. С другой стороны, народы, названные первыми, к которым относятся ведь более или менее все современные западные народы, имеют еще менее прав претендовать на то, чтобы воплощать в себе норму образцовой и единственно достойной подражания жизни. Безусловно, их жизнь уравнивается, размереннее, упорядоченнее, и у них есть все основания гордиться этим порядком. Но, к несчастью, их порядок становится все менее духовным и все более механическим. Ни на что так не жалуются сегодня на Западе, как на механизацию жизни. Нужно признать, что европейская культура отличается великолепием, благоустроенностью, техническим совершенством, но личность здесь сжата и раздавлена в тесных рамках, она стала неприметным атомом сложной системы, пылинкой, вовлеченной в бурю и водоворот безжалостного объективного процесса строительства внешней культуры. Все политические свободы хотя и налицо, и этих свобод, перечисленных в конституциях, так много, – но одной подлинной свободы – духовной свободы здесь не знают, – не из-за законного запрета, не из-за юридической невозможности, а вследствие объективных условий культурного порядка, на основе его механического автоматизма, его нивелирующего гнета над человеком, его внешнего сухого господства над людьми. Приехав в Европу из далекой Индии, великий истолкователь Востока Рабиндранат Тагор не нашел здесь подлинной человеческой свободы, и душа его преисполнилась на Западе болезненного томления по гармонии человеческого существа. Не иначе чувствуют себя обычно на Западе и русские, посреди удобства и правильности тамошней жизни, в которой им недостает важнейшего, существеннейшего и особенно для них дорогого. Самое ужасное в европейской культуре – это то, что она надеется прикрыть внешней благопристойностью своих форм хаос жизни, ее кричащие противоречия и создать впечатление, будто их вовсе и нет. Это, так сказать, органическое, метафизическое лицемерие.

Да, жизнь таких народов, каков русский, тяжела и загадочна; она влечет к подражанию, скорее отталкивает другие народы своими судорожными колебаниями, крайностью своих противоречий, вечной страстностью и неудовлетворенностью своего стремления. Судьба таких народов – более страдать от течения жизни, чем наслаждаться ее плодами, более служить человечеству итогами своих устремлений, взлетов и падений, чем самому получать от них внешнюю практическую выгоду или хотя бы настойчиво и успешно искать ее. Но именно в таких народах живет и деятельно непосредственное чувство тайны и величия Божия, и от них получают другие народы свои ценнейшие дары, от которых обретает смысл и благодаря которым полна цветения человеческая жизнь.

Я уже упоминал, что история духовного развития русского народа представляет собой ряд взлетов и падений в стремлении к высшей истине Бога. Ту же картину развития видим мы и в русской философии права. Высшие достижения в этой области состоят в глубочайших откровениях Достоевского, систематизированных Владимиром Соловьевым, отношением своим к этому центру, к этому солнцу русской мысли освещаются и оцениваются все прочие явления в области русской философии права.

Как уже подчеркивалось в нашей статье, мысль Достоевского, устремляясь на неизбежный конец света, не отворачивается от современного исторического процесса, но признает его и обосновывает. Хотя ему чуждо всякое превознесение внешней культуры, культуры права и государства, он не отвергает ее, но всецело признает ее условное значение. Но именно здесь открывается возможность размежевания русской мысли на два направления: на «философию конца», с одной стороны, и анархизм – с другой. Уже у величайшего последователя Достоевского, Владимира Соловьева, в конце его жизни, и позже у ряда выдающихся русских писателей, следовавших Соловьеву, особенно у князя Евгения Трубецкого и С. Булгакова, апокалиптические предчувствия преобладают настолько, что совершенно затемняют их мысли о практическом земном устройении жизни. У Толстого, с другой стороны, несмотря на его чисто русское понимание нравственной проблемы как задачи универсальной солидарности всех людей на земле и внутреннего обновления индивидуальностей, этот взгляд обращается против права и государства и соединяется с сознательным анархизмом, находящим себе меру и истину в религиозном законе любви, в повиновении воле Бога. Дальнейшую ступень падения в этом направлении образуют те анархические теории, которые отрекаются и от Бога. Сюда относятся учения Бакунина и Кропоткина. Но и они устремлены не к совершенной распушенности человека и не ко всемогущему и абсолютному эгоизму его, как Маркс и Штирнер, не к свободной игре страстей, как Себастиан Фор, они тоже ищут, хотя и своеобразным способом, высшую истину, можно бы даже было сказать – истину Бога, не ищи они эту истину в отрицании имени Божьего, пусть не в глубине сердца и чувства, так на поверхности их мыслей и речей. Но кроме этих двух существенных заблуждений, русская мысль знает еще третье отпадение: глубоко переживая стремление к высшей истине, к земному, замечая собственное бессилие понять это земное и обустроиться в нем, чувствуя склонность земной жизни к беспорядку, к анархизму, известное направление русской мысли обращается с особенным и сознательным упорством к идее власти, склоняется перед оковами государства и порядка. Тоску по силе и власти в нашей русской, обильной, но лишенной порядка земле, неспособной обустроиться собственными силами, мы встречаем уже в самом начале нашей истории. И это стремление к «варягам» и варяжскому порядку вырастает порой в грубую апологию государственного абсолютизма, как это случилось у Каткова и Победоносцева.

Сперва могло бы показаться, что русская систематическая философия права, возникавшая под эгидой университетов в прямом и непосредственном взаимодействии с западной наукой, сложилась более на европейский, на западнический лад. Но если посмотрим ближе и внимательнее, то и в этой систематической, университетски представленной философии права мы обнаружим те же своеобразно русские черты, следы влияния русской почвы и развития русского духа.

Русская философия права точно так же, как и западная, знает два основных направления – идеалистическое и позитивистическое. Крупнейшим представителем идеалистического направления был Б. Чичерин, а оригинальнейшим и выдающимся представителем позитивистического направления нужно признать Л. Петражицкого. Чичерин – решительный и последовательный гегельянец; Гегелева система есть и для него высшее достижение мудрости в области философского познания. И все же в его систематическом труде «Философия права», в котором этот русский ученый дал много нового и своеобразного, внимание читателя привлекают прежде два принципиальных отклонения от Гегеля. Первое состоит в том, что русский мыслитель, в отличие от Гегеля, рассматривает осуществление нравственного закона как второстепенную задачу, как приспособление нравственного закона к условиям практической жизни. Под это воззрение попадает и государство, и, как высоко ценит его Чичерин, мы все же не найдем у него Гегелева, западного обожествления идеи государства. Но Чичерин расходится с Гегелем и еще в одном отношении, также лежащем в плоскости не столь высокой оценки государства. Гегелевская философия права покоится на одной ключевой идее, в которой в

известном смысле концентрируется объективная оценка государства. Согласно этой ключевой идее предмет исторического процесса образуют не лица, ибо они преходящи, а институты, которые сохраняются и длятся. Лицо – лишь акциденция, лишь промежуточная инстанция. Чичерин решительно протестует против этого взгляда. Главное в истории, по его убеждению, не институты, а лица, живые носители нравственного закона; от них зависит и усовершенствование институтов, обусловленное способностью лиц отделяться от исторического процесса и формулировать требования и претензии к нему. Этот взгляд значительно видоизменяет Гегелево построение; он придает всей философии Чичерина характер своеобразного русского комментария и обработки гегелизма. Еще своеобразнее в смысле проявления русского или, может быть, славянского духа поступает позитивистическое направление философии права в учении Петражицкого. До Петражицкого, как и после него, целый ряд русских ученых, следуя заветам Конта, Милля и Спенсера, предприняли попытку решить проблемы теории права в позитивистическом духе. При этом лишь немногие новейшие приверженцы этой школы, такие, как Г. Шершеневич и Д. Гримм, последовали в своих учениях направлению юридического позитивизма, желающему сохранить за правоведением его формально-юридический характер. Более же ранние, напротив, – такие, как Сергеевич, Муромцев, М. Ковалевский, Гамбаров, – разработали очень сложный проект реформы юриспруденции в духе англофранцузского позитивизма, причем высшей инстанцией для научно-правовых построений должна была стать социология как чистая наука, из которой правоведение как прикладная дисциплина должно делать затем свои выводы. Это было наименее оригинальное, наиболее западническое направление в русском правоведении. Самобытным и своеобразным в нем был только молодой задор, с которым русские ученые штурмовали традиционную юриспруденцию, пытаясь построить ее на совершенно новых основаниях. В этом отношении Петражицкий шел впереди всех. То, что другие лишь планировали, он попытался осуществить, и притом очень своеобразно, с элементарно творческой силой и большим диалектическим дарованием. Всю предшествующую теорию права он объявил лишенной прочной научной базы. Он решился заново построить на основе психологии все здание правоведения, причем подверг критике и ревизии саму эту основу. Он надеялся в результате предпринятой работы придать не только юриспруденции, но и правовой политике характер точной науки, так чтобы в скором времени, при условии успешной разработки его идей, явилась возможность получить от науки точные указания для законодательства и жизненной практики. Но в этих позитивистических эмпиристских построениях Петражицкого мы находим совершенно чужеродный элемент, вдохновляющий все его правовые построения и определяющий весь его правовой идеал: заповедь любви. С западноевропейской точки зрения идея Петражицкого преобразовать таким образом теорию права может показаться фантастической и одновременно сентиментальной, и действительно в самом существе ее есть нечто неосуществимое, но она прекрасный пример своеобразных построений позитивистической теории права, выросшей на русской почве. Можно было бы указать в качестве примеров и другие системы как позитивистического, так и идеалистического направлений, выросшие на русской почве и обнаруживающие самобытные черты более широкой перспективы, большей свободы мысли. И особенно следует выделить и нельзя умолчать о таких выдающихся представителях русской теории права, как Коркунов и Богдан Кистяковский. Первый, с честью занимавший в 80-е и 90-е годы прошлого века кафедру теории права в Петербургском университете, принадлежит по оригинальности и свежести мысли, по многообразию научных интересов к числу наиболее выдающихся представителей русской позитивистической теории права. Некоторые его идеи, особенно в учении о государстве и власти, еще и сегодня чрезвычайно интересны. Второй – скончавшийся недавно – ученый был в России самым блестящим, последовательным и систематичным представителем направления научного идеализма. Но само собой разумеется, что полнейшее выражение русского своеобразия в философии права надлежит искать не здесь, а в вышеописанных взлетах

и падениях русской мысли, вершина которой есть Достоевский, как высший взлет и полновеснейшее явление национального духа, а самое дно – Бакунин, как бездна отрицания и ренегатства, в которой русскому остается лишь одно: религиозный фанатизм проповеди и страстность веры, превращающая анархизм в своеобразное религиозное исповедание.

Я пытался представить здесь самобытные элементы русской философии права, как я их понимаю. Я отдаю себе отчет в том, что против этого изложения, вернее будет сказать – этой оценки русских воззрений, данной в моем очерке, могут быть выдвинуты два взаимно противоположных возражения. Одни скажут, что эти самобытные черты не содержат вовсе ничего оригинального, что и в других странах можно найти те же коренные принципы. Другие, возможно, сочтут, напротив, что упомянутая самобытность и в самом деле значительна, но станут смотреть на нее как на нечто совершенно ложное и искажающее правильные понятия и прочно установленные принципы. В первом утверждении есть, вероятно, известная доля истины, если рассматривать развитие идей с той абстрактной обобщающей точки зрения, что находит себе выражение в известном афоризме: «нет ничего нового под солнцем». В трудах Фихте и Шеллинга в их поздний период можно, конечно, обнаружить известные аналогии, – можно найти и следы сходства между идеями Достоевского и его последователей и взглядами представителей так называемого теологического направления, как, например, Адам Мюллер и др. Можно, наконец, опираясь на известные, впрочем лишь формальные, аналогии, сопоставить русское учение о необходимом установлении связи между правом и нравственностью с соответствующим учением Гегеля о конкретной объективной нравственности. Однако уже из сказанного выше ясно, что те основные принципы, к которым мы возвели предпосылки русской мысли, служат основой вполне осязаемых рубежей между русским восточно-христианским способом понимания и немецкими, западными идеями. И самое, возможно, важное расхождение состоит в том, что здесь и там перед нами совершенно различное отношение к социальной проблеме: в одном случае эта проблема получает подчиненное значение, и акцент полагается на религиозном стремлении народа, на строе народной души, причем окончательное разрешение социальной проблемы человеческим действием признается невозможным; в другом же случае эта проблема всегда остается в центре внимания и получает совершенное и окончательное разрешение именно в форме зримой человеческой церкви. Но есть и другое существенное различие. О взглядах Достоевского можно утверждать, что они стоят в теснейшей связи с ходом развития русского народного характера и что поэтому они находят в русском сердце столь живой отклик, – тогда как все эти западноевропейские учения остались, скорее, изолированными абстракциями отдельных философов, нашедших лишь малое распространение. Второе возможное возражение на представленный мной взгляд могло бы сводиться к тому, что русские учения – о подчинении культуры и государства религии и Церкви, об установлении связи между правом и нравственностью – следует рассматривать лишь как отрицание и расшатывание всех прочных принципов новейшей философии права, как варварство и извращение понятий, как возвращение в Азию. На это мы ответили бы словами величайшего из наших новейших поэтов – Александра Блока:

Да, скифы мы, Да, азиаты мы...

Но в этом нашем скифстве, в этом нашем азиатском ходе мысли заключен исток того нового, что мы несем миру. То, что традиционному западному взгляду кажется искажением понятий, есть в действительности дух новой жизни, который начинает давать о себе знать в истории. Время от времени понятия должны переворачиваться, чтобы могла начаться новая жизнь. Существенно при этом лишь одно, чтобы этот переворот всех понятий вел от человеческих интересов и самообмана к вечной божественной Истине и святым ее законам.

Иларион

Слово о Законе и Благодати

Пер. диакона Андрея Юрченко; публикуется с сокращениями по изданию Библиотека литературы Древней Руси: В 20 т. / под ред. Д. С. Лихачева и др. Т. 1: XI–XII. СПб., 2000. С. 26–61.

[...] «Благословен Господь Бог Израилев», Бог христианский, «что посетил народ свой и сотворил избавление ему!» Ибо вовсе не попустил творению своему пребывать во власти идольской тьмы и погибать в служении бесовском. Но прежде скрижалями и законом оправдал род Авраамов, затем же сыном своим спас все народы, Евангелием и крещением путеводя их в обновление возрождения, в жизнь вечную.

Восхвалим же и прославим его, непрестанно восхваляемого ангелами, и поклонимся тому, кому поклоняются херувимы и серафимы! Ибо, призирая, призрел на народ свой. И не посредник, не ангел, но Сам спас нас, не призрачно придя на землю, но истинно, плотию пострадав за нас – и до смерти! – и с собою воскресив нас. [...]

И кто столь велик, как Бог наш? Он, «един творящий чудеса», оставил закон в предуготовление истины и благодати, чтобы <пестуемое> в нем человеческое естество, уклоняясь от языческого многобожия, обшло веровать в единого Бога, чтобы, подобно оскверненному сосуду, человечество, будучи, как водою, омыто законом и обрезанием, смогло воспринять млеко благодати и крещения.

Ведь закон предтечей был и служителем благодати и истины, истина же и благодать – служитель будущего века, жизни нетленной. Ибо закон приводил подзаконных к благодатному крещению, а крещение проводит сынов своих в жизнь вечную. Моисей ведь и пророки проповедали о пришествии Христовом, Христос же и апостолы – о воскресении и жизни будущего века.

Поминать же в писании сем и пророческую проповедь о Христе, и апостольское учение о жизни будущего века излишне было бы и похоже на тщеславие. Ведь излагать здесь то, что в иных книгах писано и вам ведомо, есть признак дерзости и славолубия. Ибо не несведущим мы пишем, но с преизбытком насытившимся книжной сладости, не враждующим с Богом иноверным, но истинным сынам его, не чуждым, но наследникам царства небесного. И повествование наше – о законе, данном Моисеем, и о благодати и истине, явленной Христом, и о том, чего достиг закон, и чего – благодать.

Прежде <дан был> закон, затем же – благодать, прежде – тень, затем же – истина. Прообраз же закона и благодати – Агарь и Сарра, рабыня Агарь и свободная Сарра: прежде – рабыня, а потом – свободная, – да понимает читающий! [...]

Ведь исчезает свет луны, лишь только воссияет солнце; и холод ночной проходит, как солнечное тепло согревает землю. Так и закон <миновал> в явление благодати. И не теснится уже человечество в <ярме> закона, но свободно шествует под <кровом> благодати. [...]

Прежде ведь в Иерусалиме только подобало поклоняться <Господу>, ныне же – по всей земле. И как <некогда> говорил Геден Богу: «Если рукою моею спасешь Израиль, пусть будет только на руне роса, а по всей земле – сухь», – так и произошло. Ибо прежде пребывала по всей земле сухь, потому что все народы лежали во зле идольском и не принимали росы благодати. И лишь в Иудее ведом был Бог, и «у Израиля велико имя его», и в Иерусалиме едином славим был Бог. [...]

И подобало благодати и истине воссиять над новым народом. Ибо не вливают, по словам Господним, вина нового, учения благодатного, «в мехи ветхие», обветшавшие в иудействе, – «а иначе прорываются мехи, и вино вытекает». Не сумев ведь удержать закона – тени, но не единожды поклонявшись идолам, как удержат учение благодати – истины? Но новое учение – новые мехи, новые народы! «И сберегается то и другое».

Так и совершилось. Ибо вера благодатная распростерлась по всей земле и достигла нашего народа русского. И озеро закона пересохло, евангельский же источник, исполнившись водой и покрыв всю землю, разлился и до пределов наших. И вот уже со всеми христианами и мы славим Святую Троицу... [...] И уже не идолопоклонниками зовемся, но христианами, не без упования еще живущими, но уповающими на жизнь вечную. [...]

Все народы помиловал преблагой Бог наш, и нас не презрел он: восхотел – и спас нас и привел в познание истины!

Тогда как пуста и иссохша была земля наша, ибо идольский зной иссушил ее, внезапно разлился источник Евангельский, напоая всю землю нашу. [...]

Тогда как слепы были мы и не видели света истины, но блуждали во лжи идольской, к тому же глухи были к спасительному учению, помиловал нас Бог – и воссиял и в нас свет разума к познанию его, по пророчеству: «Тогда отверзутся очи слепых, и уши глухих услышат».

Тогда как претыкались мы на путях погибели, бесам последуя, и не ведали пути, ведущего в жизнь <вечную>, к тому же и коснели мы языками нашими, молились идолам, а не Богу и творцу своему, посетило нас человеколюбие Божие. И уже не последуем бесам, но ясно славим Христа Бога нашего, по пророчеству: «Тогда воспрянет, как олень, хромой, и речь косноязыких будет ясной».

И хотя прежде пребывали мы в подобии зверином и скотском, не различали мы десницы и шуйцы и, прилежа земному, не заботились нисколько о небесном, ниспослал Господь и нам заповеди, ведущие в жизнь вечную...

Итак, быв чуждыми, наречены мы народом Божиим, быв врагами, названы сынами его.

И так в него веруя и содержа предание святых отцов семи соборов, молим Бога и еще и еще ниспослать <нам> поспешение <свое> и направить нас на путь заповедей его! [...]

Все страны, грады и народы чтут и славят каждого своего учителя, коим научены православной вере. Восхвалим же и мы, – по немощи нашей <хотя бы и> малыми похвалами, – свершившего великие и чудные деяния учителя и наставника нашего, великого князя земли нашей Владимира, внука древнего Игоря, сына же славного Святослава, которые, во дни свои властвуя, мужеством и храбростью известны были во многих странах, победы и могущество их воспоминаются и прославляются поныне. Ведь владычествовали они не в неизвестной и худой земле, но в <земле> Русской, что ведома во всех наслышанных о ней четырех концах земли.

Сей славный, будучи рожден от славных, благородный – от благородных, князь наш Владимир и возрос, и укрепился, младенчество оставив, и паче возмужал, в крепости и силе совершаясь и в мужестве и мудрости преуспевая. И самодержцем стал своей земли, покорив себе окружные народы, одни – миром, а непокорные – мечом.

И когда во дни свои так жил он и справедливо, с твердостью и мудростью пас землю свою, посетил его посещением своим Всевышний, призрело на него всемилостивое око преблаого Бога. И воссиял в сердце его <свет> ведения, чтобы познать ему суету идольского прельщения и взыскать единого Бога, сотворившего все видимое и невидимое.

К тому же непрестанно слушал он о православной Греческой земле, христолюбивой и сильной верою: что <в земле той> чтут и поклоняются единому в Троице Богу, что <проявляются> в ней силы, творятся чудеса и знамения, что церкви <там> полны народом, что города <ее> и веси правоверны, <что> все молитве прилежат, все Богу предстоят. И, слыша это, возгорелся духом и возжелал он сердцем стать христианином самому и <христианской> – земле его.

Так, произволением Божиим о человеческом роде, и произошло. И совлек с себя князь наш – вместе с

одеждами – ветхого человека, отложил тленное, отряс прах неверия – и вошел в святую купель. И возродился он от Духа и воды: во Христа крестившись, во Христа облекся; и вышел из купели просветленный, став сыном нетления, сыном воскресения. Имя он принял древнее, славное в роды и роды – Василий, с которым и вписан в книгу жизни в вышнем граде, нетленном Иерусалиме.

И, совершив сие, не остановился он на том в подвиге благочестия и не только тем явил вселившуюся в него любовь к Богу. Но простерся далее, повелев и всей земле <своей> креститься во имя Отца и Сына и Святого Духа, чтобы во всех градах ясно и велегласно славиться Святой Троице и всем быть христианами: малым и великим, рабам и свободным, юным и старцам, боярам и простым людям, богатым и убогим. И не было ни одного противящегося благочестивому повелению его, даже если некоторые и крестились не по доброму расположению, но из страха к повелевшему <сие>, ибо благочестие его сопряжено было с властью.

И в единовремение вся земля наша восславил Христа со Отцом и со Святым Духом. Тогда идольский мрак стал удаляться от нас – и явилась заря правоверия; тогда тьма служения бесовского исчезла – и слово евангельское осияло нашу землю. <Тогда> капища разрушались и поставлялись церкви, идола сокрушались и являлись иконы святых, бесы убегали, крест же освящал грады.

Пастыри словесных овец Христовых – епископы – предстали святому алтарю, принося бескровную жертву; пресвитеры и диаконы и весь клир благоукрасили и в благолепие облекли святые церкви. Труба апостольская и гром евангельский огласили все грады; фимиам, возносимый Богу, освятил воздух. Встали на горах монастыри, явились черноризцы. Муж и жены, малые и великие, люди все, наполнившие святые церкви, восславил <Господа>, взывая: «Един свят, един Господь, Иисус Христос, во славу Бога Отца, аминь! Христос победил! Христос одолел! Христос воцарился! Христос прославился! Велик ты, Господи, и чудны дела твои! Боже наш, слава тебе!».

Как же мы тебя восхвалим, о досточестной и славной среди земных владык и премужественной Василии? Как же выразим восхищение твоею добротой, крепостью и силой? И какое воздадим благодарение тебе, ибо приведены тобою в познание Господа и избыли идольское прельщение, ибо повелением твоим по всей земле твоей славится Христос? Или что тебе <еще> примолвим, христоролюбче, друже правды, вместилище разума, средоточие милости?

Как уверовал? Как воспламенился ты любовью ко Христу? Как вселилось и в тебя разумение превыше земной мудрости, чтобы возлюбить невидимого и устремиться к небесному? Как взыскал Христа, как предался ему? Поведай нам, рабам твоим, поведай же, учитель наш! Откуда повеяло на тебя благоухание Святого Духа? Откуда <возымел> испить от сладостной чаши памятования о будущей жизни? Откуда <восприял> вкусить и видеть, «как благ Господь»?

Не видел ты Христа, не следовал за ним. Как же стал учеником его? Иные, видев его, не веровали; ты же, не видев, уверовал. Поистине, почил на тебе блаженство, о коем говорилось Господом Иисусом Фоме: «Блаженны не видевшие и уверовавшие». Посему со дерзновением и не усомнившись взываем к тебе: о блаженный! – ибо сам Спаситель так назвал тебя. Блажен ты, ибо уверовал в него и не соблазнился о нем, по неложному слову его: «И блажен, кто не соблазнится о мне!» Ибо знавшие закон и пророков распяли его; ты же, ни закона, ни пророков не читавший, Распятому поклонился!

Как разверзлось сердце твое? Как вошел в тебя страх Божий? Как приобщился ты любви его? Не видел ты апостола, пришедшего в землю твою и свою нищетою и наготою, голодом и жаждою склоняющегося к смирению сердце твое. Не видел ты, как именем Христовым бесы изгоняются, болящие исцеляются, немые говорят, жар в холод претворяется, мертвые встают. Не видев всего этого, как же уверовал?

О дивное чудо! Другие цари и властители, видев все это, святыми мужами свершаемое, <не только> не

веровали, но и предавали еще тех на мучения и страдания. Ты же, о блаженный, безо всего этого притек ко Христу, лишь благомыслием и острым умом постигнув, что есть единый Бог, творец <всего> видимого и невидимого, небесного и земного, и что он послал в мир, ради спасения <его>, возлюбленного Сына своего. И сие помыслив, вошел в святую купель. И то, что кажется иным юродством, силой Божией тебе вменилось.

Ко всему тому, кто поведает о множестве милостынь твоих и щедрот, денно и ночью творимых убогим, сиротам, вдовам, должникам и всем, взывающим о милости? Ибо слышал ты слова, изреченные Даниилом <царю> Навуходоносору: «Да будет благоугоден тебе совет мой, царь Навуходоносор: искупи грехи милостынями и беззакония твои щедротами к бедным». Слышав это, о досточтимый, не довольствовался ты только слышанием, но на деле исполнил сказанное, просящим подавая, нагих одевая, жаждущих и алчущих насыщая, болящих утешением всяческим утешая, должников выкупая, рабам даруя свободу.

И щедроты и милости твои и поныне поминаются в народе, но тем более – пред Богом и ангелом его. Ради милосердия твоего, благоугодного Богу, имеешь ты великое дерзновение пред ним, как присный раб Христов. В сем поспешествует мне изрекший <такие> слова: «Милость превозносится над судом». И <еще>: «Милостыня человека – как печать у него». Вернее же слова самого Господа: «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут».

Приведем из Священного писания и иное, более ясное и верное свидетельство о тебе, изреченное апостолом Иаковом: «Обративший грешника от ложного пути его спасет душу от смерти и покроет множество грехов».

Если же таково воздаяние от преблагого Бога обратившему даже одного человека, то какое же блаженство приобрел ты, о Василий? Какое упразднил ты бремя греховное, обратив от заблуждения идольского прельщения не одного человека, не десять, не град, но всю область сию?

Сам Христос Спаситель дарует нам уверение и показывает нам, какой славы и чести сподобил он тебя на небесах, говоря: «Всякого, кто исповедает меня пред людьми, того исповедаю и я пред Отцом моим небесным». Но если только лишь исповедавший Христа пред людьми исповедан будет им пред Богом <и> Отцом, то какой похвалы сподобишься от него ты, не только исповедавший, что «Христос есть Сын Божий», но исповедавший и веру утвердивший в него, – не на одном соборе, а по всей земле сей, – и воздвигший церкви Христовы, и поставивший служителей ему?

О подобный великому Константину, равный <ему> умом, равный любовью ко Христу, равный почтительностью к служителям его! Тот со святыми отцами Никейского Собора полагал закон народу <своему>, – ты же, часто собираясь с новыми отцами нашими – епископами, со смирением великим совещался <с ними> о том, как уставить закон народу нашему, новопознавшему Господа. Тот покорила Богу царство в еллинской и римской стране, ты же – на Руси: ибо Христос уже как и у них, так и у нас зовется царем. Тот с матерью своею Еленой веру утвердил, крест принес из Иерусалима и по всему миру своему распространив <его>, – ты же с бабкою твоею Ольгой веру утвердил, крест принес из нового Иерусалима, града Константинова, и водрузив <его> по всей земле твоей. И, как подобного ему, соделал тебя Господь на небесах сопричастником одной с ним славы и чести <в награду> за благочестие твое, которое стяжал ты в жизни своей.

Доброе свидетельство твоего, о блаженный, благочестия – святая церковь Пресвятой Богородицы Марии, которую воздвиг ты на православном основании и где и поныне мужественное тело твое лежит, ожидая архангельской трубы.

Доброе же весьма и верное свидетельство <тому> – и сын твой Георгий, которого соделал Господь преемником власти твоей по тебе, не нарушающим уставов твоих, но утверждающим, не сокращающим учреждений твоего благоверия, но более прилагающим, не разрушающим, но созидающим. Недоконченное тобою

он dokonчил, как Соломон – <предпринятое> Давидом. Он создал дом Божий, великий и святой, <церковь> Премудрости его, – в святость и освящение граду твоему, – украсив ее всякою красотою: и золотом, и серебром, и драгоценными камнями, и дорогими сосудами. И церковь эта вызывает удивление и восхищение во всех окрестных народах, ибо вряд ли найдется иная такая во всей полунощной стране с востока до запада.

И славный град твой Киев он окружил величием, как венцом, и народ твой и град святой предал <в покровительство> скорой помощнице христианам Пресвятой и Преславной Богородице, которой на Великих вратах и церковь воздвиг во имя первого Господского праздника – святого Благовещения, чтобы приветствие, возвещенное архангелом Деве, прилагалось и к граду сему. И если той <возвещено было>: «Радуйся, благодатная! Господь с тобою!», то граду: «Радуйся, град православный! Господь с тобою!».

Встань, о честная глава, из гроба твоего! Встань, отряси сон! Ибо не умер ты, но спишь до всеобщего востания. Встань, не умер ты! Не надлежало умереть тебе, уверовавшему во Христа, <который есть> жизнь, <дарованная> всему миру. Отряси сон <свой>, возведи взор и узришь, что Господь, таких почестей сподобив тебя там, <на небесах>, и на земле не без памяти оставил в сыне твоем. Встань, посмотри на чадо свое, Георгия, посмотри на возлюбленного своего, посмотри на того, что Господь извел от чресл твоих, посмотри на украшающего престол земли твоей – и возрадуйся и возвеселись!

Посмотри же и на благоверную сноху твою Ирину, посмотри на внуков твоих и правнуков: как они живут, как хранимы Господом, как соблюдают правую веру, данную <им> тобой, как прилежат к святым церквам, как славят Христа, как поклоняются имени его.

Посмотри же и на град <твой>, величием сияющий, посмотри на церкви процветающие, посмотри на христианство возрастающее, посмотри на град, иконами святых блистающий и <ими> освящаемый, фимиамом благоухающий, славословиями божественными <исполненный> и песнопениями святыми оглашаемый. И, все это видев, возрадуйся и возвеселись и восхвали преблагого Бога, устроителя всего!

Но ты уже видел <сие>, хотя и не телесными <очами>, но духом, <ибо> Господь открывает тебе все то, о чем подобает радоваться и веселиться. Ибо семена веры, тобою посеянные, не иссушены зноем неверия, но, <орошенные> дождем Божия поспешения, принесли многообильные плоды.

Радуйся, апостол среди владычествующих, воскресивший не мертвые тела, но нас воскресивший, мертвых душою, смерть претерпевших от недуга идолослужения! Ибо тобою приблизились мы к Богу и познали Жизнь <Божественную> – Христа. Согбены были мы, подпав бесовскому прельщению, но тобою исправлены и вступили на путь жизни <вечной>; слепы были мы сердечными очами, лишены <духовного> видения, но поспешением твоим прозрели, увидев свет трисолнечного Божества; немы были мы, но тобою возвращен нам дар слова. И ныне уже <все> мы, малые и великие, славим единосущную Троицу.

Радуйся, учитель наш и наставник благочестия! Ты облечен был правдою, препоясан крепостью, обут истиной, венчан добромислием и, как гривною и золотою утварью, украшен милосердием. Ты, о честная глава, был нагим – одеяние, ты был алчущим – насыщение, ты был жаждущим – охлаждение их утробы, ты был вдовам – вспомоществование, ты был странствующим – обиталище, ты был обидимым – заступление, убогим – обогащение.

<В утешение> за эти и иные добрые дела приемля воздаяние на небесах, <вкушая> блага, «что приготовил Бог вам, любящим его», и насыщаясь сладостным лицезрением его, помолись, <о блаженный>, о земле своей и о народе, которым благочестно владычествовал ты, да сохранит его <Господь> в мире и благочестии, данном <ему> тобою, и да славится в нем правая вера и да проклинается всякая ересь, и да соблюдет его Господь Бог от всякого нашествия и пленения, от глада и всякой скорби и напасти!

И еще помолись о сыне твоем, благоверном князе нашем Георгии, да в мире и здравии переплыть <ему>

пучину жизни <сей> и неврежденно привести корабль душевный <свой> к безбурному пристанищу небесному, и веру сохранив, и с богатством добрых дел, да, непреткновенно управив Богом вверенный ему народ, вместе с тобою непостыдно предстать <ему> престолу Вседержителя Бога и за труды пастыби народа своего приять от него венец славы нетленной со всеми праведниками, потрудившимися ради него.

Никифор

Послание Владимиру Мономаху о посте

Пер. Н. В. Понырко; публикуется с сокращениями по изданию: Понырко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси (XI–XIII вв.): Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 83–87.

Благословен Бог и благословенно святое имя славы Его, благословенно и прославлено, мой княже, благословен тот, кто по многой своей благодати и человеколюбию сподобил нас дожить до честных дней святого поста, которые он как устроитель нашего спасения узаконил на очищение душ наших. [...]

Поистине, потребно нам постное зелье, ибо оно очищает телесные страсти, обуздывает противоборствующие устремления и покоряет духу тело. [...]

Видишь, и благоверный и кроткий мой княже, как составляет пост основание добродетели. [...]

И много другого сказал бы я еще на похвалу посту, если бы к кому иному было сие послание. Но понеже к тебе, добрая наша и всей христоролюбивой земли глава, обращено это слово, к тому, кого Бог издавна провидел и избрал, кого уже в материнской утробе освятил и помазал, соединивши царскую и княжескую кровь, кого благочестие воспитало и пост вскормил, святая Христова купель от молодых ногтей очистила, то не требуется таковому много говорить о посте. [...] Ради же наставления, как положено по церковному уставу, нечто иное изложим и скажем твоему благоверию от тех добрых источников, которые все благое питают, напояют людей. [...]

Потому сказано в книгах: «Внимай себе». Будь внимателен к словам своим и делам своим. Ибо не отделено злое от благого, но смешано зло с добродетелью, так же как плевела с пшеницей. И потому подобает нам быть бдительными, чтоб не принять злобу за добрые дела. [...]

И так немного украсивши слово, приступим к тому, что было обещано, и покажем, откуда происходит доброе и недоброе. Знай, благородный княже, Божиим вдохновением сотворена душа, та, о которой говорится, что она создана по образу Божию. Эта душа тричастна, то есть имеет три силы – разум, волю и чувство.

И разум всего есть старше и выше, им отличаемся мы от всех животных. И познаем с его помощью небо и вес другое творение и восходим к познанию Бога настолько, насколько хорошо каждый из нас блюдет в себе силу разумного. Посмотри на Авраама, как, будучи невеждой и упражняясь в астрологии, через движение и расположение звезд познал от Творца и уверовал в Бога. [...]

Такова сила разумного, поправши ее, тот, кто имел ее прежде, в прошлом ангел Денница, ныне же темный дьявол, будучи разумным, но не праведно восприняв разумное, а восхотев быть равным Богу, за гордость был свержен с небес вместе с чином своим. И эллины, бывши разумными, не сохранили разумное, не усовершенствовались в разуме, но опустились до идолослужения...

Второе – это воля, чтобы иметь к Богу ревность, а к Божиим врагам месть. Соседствует же и с нею злоба и зависть, подобно тому как в разумном – благоверие со зловерием. И посмотри, что случилось от злого: оставил Каин добродетельную волю, что является ревностью к Богу, и, избрав злобу и зависть, убил брата своего Авеля. И за эту месть осужден был Богом. Но не так поступил в гневе Моисей... ..Когда взошел он один на гору к Богу, оставив внизу людей с Аароном, и когда промедлил он там и впали люди в идолопоклон-

ство и стали поклоняться главе тельца, слитой из золота и серебра в печном огне, то он, сойдя с горы, сокрушил, разгневавшись, скрижали Закона, те, что нес, и, взяв копье из ревности к Богу и принявши помощь других людей, избил вместе с ними многое множество и так остановил Божий гнев. [...]

Случается и разбойникам перебить поганых, то это делают они по злобе и из жажды богатства.

Третья сила – чувственная, чтобы иметь таковую добродетель: непрестанно устремляться желанием к Богу и забывать обо всем другом и помышлять о том просвещении, от которого бывает Божие сияние... [...]

Из этих слов ты узнал, человеколюбивый и кроткий княже, о трех составах души, узнай же и о слугах ее, и о ее воеводах, и о советниках, который ей, бесплотной, служат и от которых получает она советы. А сидит та душа в голове, имея ум, словно светлое око, в себе, и наполняя все тело своею силою. Так же как ты, княже, сидя здесь, в этом месте своей земли, управляешь через своих воевод и слуг всею землею, так и душа управляет всем телом через пять своих слуг, то есть пять чувств: глаза, слух, обоняние, то, что ноздрями, вкус и осязание, то, что руками.

И зрение – это верное чувство; то, что мы видим, если не безумны, то верно видим, Слух же в одно время истинен, а в другое лжив.

[...] И подобает доверять тому, что хоть один человек видел глазами, слуху же – ни доверять, ни не доверять, но много с долготерпением рассуждать и раздумывать над тем, что услышано, и только после этого выносить решение.

Об обонянии же, чурающемся благовоний, что подобает говорить таковому князю, который больше на голой земле спит и высоких чертогов бегаёт, и светлые наряды отвергает, и, по лесам ходя, носит бедную одежду и обувь, бегая на лыжах, и только по нужде, ради управления, приходя в град, облачается во восточные ризы; и при вкушении брашна и питья таков же бывает. И знаю я, как ты прислуживаешь другим на светлых пирах и для всех всем бываешь, чтобы привлечь к себе всех, добрых и недобрых, величия ради княжеского; и прислуживаешь сам и утруждаешь руки свои. И доходит твое подаяние и до отдельных палат; творишь это ради княжения своего и власти. И в то время как другие упиваются и обедают, сам ты, сидючи и взирая на едящих и упивающихся, мало вкушаешь и пьешь немного воды, чтобы думали они, что и ты с ними ешь и пьешь. И так угождаешь ты тем, кто находится под властью твоею, и терпишь сидя и смотря на упивающихся рабов своих. И этим, поистине, угождаешь им и покоряешь их. [...]

Об осязании же, то есть о прикосновении руками к богатству, знаю, что с тех пор как родился и утвердился в тебе ум, от того возраста, начиная с которого человек в состоянии творить добро, руки твои по Божией благодати ко всем простираются. И никогда не закрывал ты сокровища и не считал золота и серебра, но все раздавал обеими руками, истощая и по сию пору. А казна твоя по Божьей благодати остается неоскудеваемой и неистощимой, раздается и не оскудевает. [...]

Зачем же простер я к тебе эту речь и так долго говорил? Чтоб разумел ты, мой княже, что я болею по тебе. И подобно тому как врачеватели тела, если любят болящего, то бдительно доискиваются главной причины недуга и через нее распознают сам недуг, так делаю и я, и главной причины доискиваюсь. И по душевным силам испытал, нашел я тебя в разумной силе благоверным Божией благодатью и не уклонившимся от правой веры. И в силе воли тоже нашел я тебя пока неповредившимся, хранящим к Богу ревность и до сего дня. И я молю Бога, чтобы быть тебе до конца соблюденным в целостности. Соблюдешь же сие, если в стадо Христово не дашь войти волку и если в виноградник, что взрастил Бог, не дашь насадить терний, но сохранишь старое предание отцов твоих, о котором написано. Знаю, что поймешь меня, ибо по Божией благодати ум твой быстро летает, и не ускользает от него то, что пишется. [...]

В чувственной же силе нимало не оступился ты в совершенном возрасте.

Пять чувств испытав, в зрении нахожу я тебя безупречным, так же – и во втором, и в третьем чувстве, обонянии, и в четвертом, во вкусе, так же – и в отношении рук.

О втором же чувстве, о слухе, не могу постигнуть, мой княже, что сказать. Думается мне, что ты, не имея возможности все видеть воочию, каким-то образом получаешь вред своей душе от тех, кто служит тебе и дает советы. И единственно через открытый слух наносится тебе рана. [...]

Вот о чем рассуди, мой княже, вот о чем подумай: о изгнанных тобой и о осужденных тобой на наказание. Вспомни о всех униженных, кого кто оговорил и кого кто оклеветал, и сам суди и рассуди таковых, вспомни всех и поступи так, наставляемый Богом.

И отпусти им, да и тебе отпустится, и отдай им, да и тебе отдастся. Ибо если не простим, как говорит Христос, согрешений людям, то и нам не оставит наших прегрешений Отец небесный, и, значит, все зовем Бога Отцом и лживо говорим Ему: «Остави нам долги наша, якоже и мы оставляем должником нашим».

Не огорчайся, мой княже, этими словами и не подумай, что кто-то пришел ко мне с жалобой, и потому я написал тебе. Не так я отношусь к твоему благоверию, написал я это просто как совет тебе, ибо большим властям нужны и большие советы, а они тоже могут как большую пользу принести, так и сильно вредить.

Потому дерзнули мы обратиться к тебе, что есть устав церковный и правило – во время это говорить князьям что-либо полезное. [...]

Ты же, мой княже, от здешней суеты убежав, будто в святой горе Хоривской, пой вместе с Давыдом: «Один я буду, пока не спасусь». [...] Так Бога поминая, будешь блажен, храня правосудие и творя правду во всякое время. Если станешь так делать, то созиждешь дом душевного спасения и не напрасно созиждешь. И так сохранишь ты тот град, который есть душа твоя, и не напрасным окажется бдение твое, так изгонишь из нее злых советников, то есть лукавые помыслы.

И вот тебе как совершенному, как совершеннейшему из всех: помни об осужденных тобой и разберись, кто кого оклеветал, и сам рассуди их. Ибо, имея светилом всему миру животворящее Слово Божие и такие дела, как благоверие, справедливость, нелицемерное правосудие, милость и прощение, будем прощать, чтоб простилось и нам. Если постоянно обращать взор к царю царствующих и князю князей и держать его перед очами своими, как ты держишь, то «не придет на тебя зло и рана не приблизится к телеси твоему...».

И одно тебе скажу под конец, христолюбивый мой княже, чаще вспоминай третий псалом первого часа, тот, что в Псалтыри сотый, и со вниманием пой его: «Милость и суд воспою Тебе, Господи» и прочее из него, ибо он есть истинный иконописец царского и княжеского образа. И тот, кто вникает в его смысл и соблюдает то, что сказано в нем, приближается к тому, кто просветит еще и еще очи твоего разума, и отвратит от них все суетное, и освятит твой слух, и очистит сердце, и направит стопы твои, и убережет ноги твои от неверного шага, и сподобит тебя достигнуть дня Господнего Воскресения в телесной радости и во здравии, и в душевном и духовном веселии. И воссияет для тебя свет, сияющий праведникам, и его супруга радость, и многие годы прожив неосужденно и неповинно, затем и к вышнему царствию из дольного вознесешься, которое и есть истинная Пасха и истинный праздник.

Филофей

Послание дьяку М. Г. Мисюрю Мунехину о неблагоприятных днях и часах

Пер. В. В. Колесова; публикуется с сокращениями по изданию: Библиотека литературы Древней Руси: В 20 т. / под ред. Д. С. Лихачева и др. Т. 9: Конец XV – первая половина XVI века. СПб., 2000. С. 291–301.

Государя великого князя дьяку, господину Михаилу Григорьевичу, твой нищий богомolec старец Филофей Бога молит и челом бьет.

Прислал ты, государь мой, мне свою грамоту, а в ней писано, чтобы я включенное в нее сочинение истолковал. Так тебе, моему государю, известно, что я деревенщина, учился лишь грамоте, а языческих хитростей не проходил, витийственных звездочетов не читывал, да и с мудрыми философами в беседе не бывал; учусь лишь книгам благодатного Писания, и если бы можно было грешную мою душу очистить от грехов, о том молю милостивого Бога, господа нашего Иисуса Христа, и пречистую Богоматерь, и всех святых, угодивших Богу, чтобы избавил меня от вечных мук. [...]

А что писал о движущихся звездах, что они предзнаменуют потоп, когда всей вселенной городам, и царствам, и странам, всем вместе на земле рожденным, настанет конец, то божественное Писание об этом ясно говорит: «Святым Духом всякая тварь обновляется», возвращаясь к прежнему, ибо равен он Отцу и Слову, но не от звезд так бывает. [...]

А что касается семи планет и двенадцати звезд зодиака, и прочих звезд, и плохих часов, и рождения человека под какой-то звездой, в час злой или добрый, определяющий участь, богатство или нищету, порождающий добродетели или пороки, многолетнюю жизнь или быструю смерть, – все то кощунство и басни. Первыми халдеи это написали, которые в суете ума своего построили башню и, на высоту попав, соблазнились звездами. Бог же, видя безумие их, замысел их рассеял, и дело разрушил, и писания их отверг. От них же и греки писания эти восприняли, и те планеты и прочие звезды богами назвали, и отошли от Творца, и поклонились сотворенному им; о таких пророк Давид говорил: «Сказал безумный в сердце своем: нет Бога. Погибли и помрачились в начинаниях своих». После греков еретики то приняли и насеяли горьких плевел посреди пшеницы православной христианской веры на прельщение малоумным людям, верящим в злые дни и часы, да в том и не каются, полагая, что это правда, но в день Страшного суда расплату получают и с еретиками будут осуждены за то, что обратили свет во тьму и истину в ложь. Если бы злые дни и часы сотворил Бог, зачем ему мучить грешных? Ведь Бог бы и был повинен в том, что породил злого человека.

Да и то, добрый человек, разумеи, что от царя царевич родится, а от князя князь, и даже если не достигнет немного в чем-то отцовской славы и чести, но земледельцем не будет... [...]

Что касается разрушения царств и стран – не от звезд оно происходит, но от все дающего Бога... [...] Так пойми, Господа ради, с какою звездой связаны христианские царства, ныне погранные неверными... 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. И не удивляйся, избранник Божий, когда католики говорят: наше царство ромейское нерушимо пребывает, и если бы неправильно веровали, не позаботился бы о нас Господь. Не следует нам внимать прельщениям их, воистину они еретики, по своему желанию отпавшие от православной христианской веры... Были с нами воедино семьсот лет и семьдесят, а отпали от правой веры семьсот и тридцать пять лет тому назад, в ересь Аполлинария впали, прельщенные Карлом-царем и папой Формозом. [...]

Да кто же не содрогнется, кто не восплачет от такового прельщения и падения, в гордости безумия своего еретическим учениям последовали и богоубийственной толпе евреев, что во время распятия Христа были

сообщниками тех, о которых евангелист говорит: «Воины же прокуратора насмеялись над ним, прегибая колени свои и говоря: “Радуйся, царь иудейский!”». [...] О таких Давид, заранее Духом святым прозрев, словно от имени Иисуса сказал: «В поношение безумному дал ты меня». И воистину люди безумные, а не мудрые, ибо хотя великого Рима стены, и башни, и трехэтажные здания и не захвачены, однако души их дьяволом захвачены были из-за опресноков. Ибо хотя внуки Агари греческое царство покорили, но веры не повредили и не заставляют греков от веры отступать, однако же ромейское царство неразруσιμο, ибо Господь в римскую область вписался.

[...] Итак, о всем том прекратив речи, скажем несколько слов о нынешнем преславном царствовании пресветлейшего и высокопрестольнейшего государя нашего, который во всей поднебесной единый есть христианам царь и правитель святых Божиих престолов, святой вселенской апостольской церкви, возникшей вместо римской и константинопольской и существующей в богоспасаемом граде Москве, церкви святого и славного Успения пречистой Богородицы, что одна во вселенной краше солнца светится. Так знай, боголюбец и христолюбец, что все христианские царства пришли к концу и сошлись в едином царстве нашего государя, согласно пророческим книгам, это и есть римское царство: ибо два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не бывать. Много раз и апостол Павел упоминает Рим в посланиях, в толкованиях говорится: «Рим – весь мир». [...] ...Видишь, избранник Божий, как 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. А звезды, как я и прежде сказал, не помогут ни в чем, не прибавят и не убавят. Ибо говорит верховный апостол Петр в соборном Послании: «Один день пред Господом, как тысяча лет, а тысяча лет, как один день, – не задержит Господь награды, которую обещал, и долго терпит, никогда не желая погубить, желая всех привести к покаянию». Видишь ли, боголюбец, что в руках его дыхание всех сущих... ..Богословесный же наперсник в своем «Откровении» говорит: «В последние времена спасаясь, спаси свою душу, да не умрем второю смертью, в геенне огненной», но обратимся ко всемогущему во спасении Господу с мольбами искренними и усердными слезами восплачемся перед ним, чтобы смилостивился, отвратил ярость свою от нас, и помиловал нас, и сподобил нас услышать сладкий, блаженный и вожделенный его глас: «Приидите, благословенные, наследуйте уготованное вам царство Отца моего прежде создания мира». Живи же, спасаясь и здравствуя, во Христе.

СПббгу

Подписано в печать 29.04.2014 г.
Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Авт. л. 6,7. Усл. печ. л. 4,1. Тираж 100 экз.
Заказ № 3456.

Отпечатано в ООО «Издательство «ЛЕМА»»
199004, Россия, Санкт-Петербург, 1-я линия В.О., д.28
тел.: 323-30-50, тел./факс: 323-67-74
e-mail: izd_lemma@mail.ru
<http://www.lemaprint.ru>