

## ИДЕАЛ ПРАВДЫ В МОСКОВСКОМ ГОСУДАРСТВЕ (XVI–XVII ВВ.): ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ



**Николай Александрович Шавеко,**

Институт философии и права  
Уральского отделения Российской академии наук,  
Екатеринбург, Россия,  
shavekonikolai@gmail.com

*Получена 25.04.2024.*

*Поступила после рецензирования 13.05.2024.*

*Принята к публикации 16.05.2024.*

**Для цитирования:** Шавеко Н. А. Идеал правды в Московском государстве (XVI–XVII вв.): политико-правовые аспекты // Дискурс-Пи. 2024. Т. 21. № 2. С. 49–71. [https://doi.org/10.17506/18179568\\_2024\\_21\\_2\\_49](https://doi.org/10.17506/18179568_2024_21_2_49)

### Аннотация

Статья посвящена сравнительному анализу политико-правовых взглядов русских мыслителей и интеллектуалов Великого княжества Московского и Московского царства в период с возвышения Москвы и окончательного оформления централизованного государства в конце XV в. и вплоть до восшествия на престол Петра I и превращения России в империю. Указанный анализ осуществляется в контексте традиционной для русской ментальности идеи правды. Методологическая особенность при этом заключается в сосредоточении внимания на трех ценностях, которые обычно считаются традиционными для русской культуры: самодержавии, православии и коллективизме. Показывается, что наряду с указанными ценностями во множестве произведений отстаивается и то, что можно назвать контрценностями (ограничение

© Шавеко Н. А., 2024



власти царя, принижение значимости религиозных ритуалов при одновременном возвышении «мирских» ценностей и, наконец, индивидуализм). Тем самым демонстрируется сложность и неоднозначность русской традиции политической философии и необходимость ее защиты от идеологических искажений и фальсификаций, что особенно актуально в сегодняшней ситуации активных дискуссий о признаках и существовании российской цивилизации. Предлагается, в частности, рассматривать, с одной стороны, взгляды, присущие самой власти и тем мыслителям, на которых она опирается, и, с другой стороны, оппонирующие взгляды, выражаемые либо противниками власти, либо – в типичном случае – теми, кто обращается к ней с определенными политическими советами. Официальная точка зрения рассматриваемого периода оправдывает абсолютную единоличную власть, а также построение Православного Царства, т.е. строгую регламентацию всех сфер жизни человека на основе религиозного идеала. Оппонирующие точки зрения исходят из того, что власть монарха должна быть ограничена благом подданных, справедливостью и законом, царю должны быть присущи христианские добродетели, несправедливых царей можно и нужно свергать, при этом государство не должно увлекаться религиозным миссионерством, регламентировать внешние проявления религиозности своих подданных, а вместо этого должно обратиться к идеалу светской справедливости, будучи терпимым к инакомыслящим. В завершение статьи утверждается, что в политико-правовой мысли рассматриваемого периода отсутствуют убедительные свидетельства того, что образованная элита тогдашнего общества исповедовала строго коллективистские, а не индивидуалистические идеалы.

Ключевые слова:

самодержавие, абсолютизм, православие, исихазм, коллективизм, индивидуализм, права человека, правда

Источники финансирования:

исследование выполнено за счет гранта в форме субсидий из федерального бюджета на проведение крупных научных проектов по приоритетным направлениям научно-технологического развития (проект № 23-075-67362-1-0409-000410).

UDC 321.01

DOI: 10.17506/18179568\_2024\_21\_2\_49

## IDEAL OF *PRAVDA* IN THE MUSCOVY STATE (XVI–XVII CENTURIES): POLITICAL AND LEGAL ASPECTS

**Nikolai A. Shaveko,**

Institute of Philosophy and Law  
of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences,  
Ekaterinburg, Russia,  
shavekonikolai@gmail.com

*Received 25.04.2024.*

*Revised 13.05.2024.*

*Accepted 16.05.2024.*

**For citation:** Shaveko, N. A. (2024). Ideal of Pravda in the Muscovy state (XVI–XVII Centuries): Political and Legal Aspects. *Discourse-P*, 21(2), 49–71. (In Russ.). [https://doi.org/10.17506/18179568\\_2024\\_21\\_2\\_49](https://doi.org/10.17506/18179568_2024_21_2_49)

### Abstract

The article studies comparatively political and legal views of Russian thinkers and intellectuals of the Muscovy state starting from the rise of Moscow and final formalization of the centralized state at the end of XV century and concluding with Peter I assessing the throne and transforming Russia into empire. The analysis is performed in the context of *pravda*, which is a traditional idea for Russian mentality. A methodological feature of this analysis is to focus on those values that are usually considered traditional for Russian culture: autocracy, Orthodoxy and collectivism. It is shown that along with these values many works defend the counter-values (limited power of the tsar, diminished importance of religious rituals, increased importance of secular values, individualism). This conflict in values illustrates the complexity and ambiguity existing in the Russian tradition of political philosophy and the need to protect it from ideological distortions and falsifications, which is especially relevant in contemporary situation when extensive discussions appear concerning the essence of the Russian civilization. The article aims to consider two political perspectives. On the one hand, it discusses the governmental views – of the officials themselves and of those thinkers on whom the government appears to rely. On the other hand, the article elucidates the critical views expressed either by governmental opponents or by those who provides the government with political advice. The official political thought of that period justified absolute authority of the tsar, as well as the idea of building an Orthodox Kingdom, i.e. it advocated strict regulation

of all spheres of human life on the basis of religion. The critical political thought conveyed the idea that the power of tsar should be limited by the welfare of people, justice and law. At the same time the tsar should be an example of the intrinsic Christian virtues, while vicious tsars ought to be casted from throne. However, the state should keep distance from any religious missionism, from regulating religious manifestations of its subjects, but instead it should conform to the secular ideal of justice, be tolerant of unorthodox thinking. The article concludes that in the political and legal thought of the period under review, there is little convincing evidence of the educated elite being adherent to collectivist, rather than individualistic ideals.

Keywords:

autocracy, absolutism, Orthodoxy, hesychasm, collectivism, individualism, human rights, pravda

Funding:

the research was carried out at the expense of a grant in the form of subsidies from the federal budget for major scientific projects in priority areas of scientific and technological development (project No. 23-075-67362-1-0409-000410).

---

## Введение

В последние годы активизировался, в первую очередь по политическим причинам, интерес к цивилизационному подходу и осмыслению России как цивилизации. Основные представители этого подхода, к коим обычно относят Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера, А. Дж. Тойнби (Усмонов, 2012, с. 140), действительно подчеркивали исторические и культурные особенности России. Причем, в трудах каждого из трех авторов на разный манер упоминаются одни и те же отличительные черты российской цивилизации, а именно: в политическом отношении – авторитарные методы управления (самодержавие, тоталитарный строй), в духовном отношении – православная религия, в социальном отношении – особая преданность коллективу (семья, община, государство и т.п., в общем, соборность). Конечно, каждый из этих авторов по-разному расставлял акценты. Например, Данилевский был озабочен противопоставлением православия католичествому и протестантству, тогда как Шпенглер говорил скорее об устремленности русской души к вечному, чем о конфессиональных отличиях; в свою очередь, Тойнби, писавший уже во времена СССР, видел духовную основу России скорее в некотором стремлении к духовному первенству, а также в особом меланхоличном характере русской души. Однако, в целом, авторитаризм, особые формы духовности

и коллективизм – то общее в трудах различных приверженцев цивилизационного подхода, что, по их мнению, характеризует Россию. К слову, С. Хантингтон, автор нашумевшей концепции «столкновения цивилизаций», также видел особенности России в православной религии, отсутствии индивидуализма, а также в особых государственных формах (сращивании церкви и государства, отсутствии верховенства права и традиции представительных органов власти, развитого гражданского общества и т.п.) (Хантингтон, 2017, с. 228). Любопытно также, что взгляды всех перечисленных авторов весьма близки знаменитой триаде ценностей графа С. С. Уварова (православие, самодержавие, народность).

В настоящей статье мы не будем анализировать обоснованность самого цивилизационного подхода, и уж тем более – взгляды конкретных его представителей на культурные особенности России. Отметим лишь, что и сам этот подход, и типичные представления о «русской цивилизации» не свободны от критики. Мы рассмотрим вместо этого историю политической и правовой мысли, а конкретно – период Русского централизованного государства (с возвышения Москвы и окончательного оформления централизованного государства в конце XV в. и вплоть до восшествия на престол Петра I). Выбор временного диапазона обусловлен тем, что, несмотря на коррективы, внесенные Смутой, а также постепенный переход в XVII столетии к новоевропейской мировоззренческой парадигме, рассматриваемый период все же представляет собой единый этап в российской истории, в ходе которого активизировалась общественно-политическая мысль и начали формулироваться особые проекты социального устройства.

Мы проследим, как в политико-правовой мысли Русского государства проявлялись вышеназванные ценности: самодержавие, православие и коллективизм. Сделано это будет в контексте представлений о «правде», поскольку и социальные, и религиозные идеалы того времени выражались, как правило, через это понятие. При этом речь не будет идти об особенностях «русской ментальности», «русского мировоззрения» и т.п. сомнительных конструктов: хотя бы потому, что политико-правовая мысль, выраженная в письменных источниках рассматриваемого периода – это продукт, прежде всего, образованной элиты тогдашнего общества, который может не совпадать с самосознанием типичного представителя «глубинного народа» (хотя к XVII в. в литературную деятельность, как отмечается исследователями, начинает включаться посад и крестьянство<sup>1</sup>). Тем не менее, политико-правовая мысль – это, безусловно, часть культуры, и ее изучение может способствовать лучшему пониманию культурных особенностей соответствующего общества. Наконец, отметим, что в статье не будут рассматриваться идеалы, воплотившиеся в эпосе, литературе, верованиях и обычаях неправославных народов Московского царства.

<sup>1</sup> Лихачев, Д. С. (Ред.). (1992). *Словарь книжников и книжности Древней Руси* (Вып. 3 (XVII в.)). Ч. 1. А-З). Санкт-Петербург: Наука. С. 4.

## Самодержавие

Начнем с представлений о государственной власти. И здесь сразу же необходимо отметить, что становление централизованного Русского государства сопровождалось изменением взглядов авторов того времени на характер княжеской, а потом и царской власти.

Так, если раньше правда в летописях ассоциировалась с крестным целованием и соблюдением обещаний, то теперь она видится в единоначалии. В свою очередь, любое неподчинение, любое посягательство на власть правителя рассматривается теперь как противное правде. Ю. Г. Алексеев описывает этот процесс как противостояние между двумя правдами – старой и новой, и делает это на примере противостояния Москвы и Новгорода (Алексеев, 1991, с. 109–110). В качестве другого примера можно указать на то, что еще до присоединения Тверского княжества к Москве одна лишь попытка тверского князя установить союз с Литвой воспринимается летописцем как «неправда», то есть как измена<sup>2</sup>. Впоследствии, в летописях XVI века о правде как договоре и крестном целовании говорится уже только в контексте внешнеполитических сношений московских правителей, внутри же страны неправдой зовется действие, совершенное без позволения великого князя<sup>3</sup>. При завоевании новых городов в ходе русско-литовских войн, казанских походов и Ливонской войны к «правде» принудительно приводятся целые города<sup>4</sup> и народы («горные люди», «все люди Казанские» и т.п.)<sup>5</sup>, а не только знать или управленческая верхушка, то есть отныне предполагается полное послушание населения московскому царю. Короче говоря, письменные источники конца XV и XVI в. активно заняты обоснованием централизации и усиления власти монарха. Необходимость этого напрямую связывается со стремлением к правде.

Как правило, утверждается, что без подобных мер правда не сможет торжествовать. Победа над ханом Ахматом 1480 г. делает Ивана III в глазах летописца богоутвержденным «царем правды»<sup>6</sup>. Автор «Казанской истории» в свою очередь подчеркивает, что Иван Грозный активно боролся против неправды, являясь одновременно беспристрастным и милостивым судьей<sup>7</sup>. Описание присоединения Пскова к Москве в 1510 г. сопровождается в Псковской летописи

<sup>2</sup> Псковская первая летопись. В *Полное собрание русских летописей (ПСРЛ)* (Т. 4). С. 156.

<sup>3</sup> *ПСРЛ* (Т. 12). С. 96 (эпизод с Иваном Овчиной и Андреем Старицким, 1535–1537 гг.), 146 (эпизод с Иваном Кубенским, 1545 г.); *ПСРЛ* (Т. 13. 2-я пол.). С. 444 (эпизод с казнью Андрея Шуйского).

<sup>4</sup> *ПСРЛ* (Т. 13. 2-я пол.). С. 304, 305; *ПСРЛ* (Т. 21. 2-я пол.). С. 553. Здесь к правде приводят в том числе «черных людей» городов, т.е. простонародье.

<sup>5</sup> *ПСРЛ* (Т. 13. 2-я пол.). С. 466, 470, 474.

<sup>6</sup> *ПСРЛ* (Т. 8). С. 212

<sup>7</sup> Казанская история. В *Библиотека литературы Древней Руси (БЛДР)* (Т. 10). С. 420, 506.

рассказом о том, что лишь сильная власть московского князя помогла извести неправду<sup>8</sup>. Софийская первая летопись содержит настоящий пространственный панегирик Ивану III Васильевичу как незаменимому защитнику правды<sup>9</sup>. В целом, сами военные успехи московских правителей рассматриваются как подтверждение того, что Бог на их стороне, и это служит дополнительным аргументом в пользу централизации.

Безусловно, одним из главных обоснований единоначалия служило представление о московских правителях как защитниках истинной веры. Это представление выражалось в идее Москвы как Третьего Рима (Зосима, Филофей), Руси как «Новом Израиле» (Вассиан Рыло) и «Легенде о Белом Клобуке». То обстоятельство, что главными защитниками истинной веры в древнерусских источниках мыслились именно светские правители, а не церковь, определили «геополитические причины: с одной стороны, утрата Византией статуса независимого государства и, с другой стороны, освобождение Руси от татаро-монгольского ига» (Черников, 2002, с. 98–99). Не только избавление от монголо-татарского ига<sup>10</sup>, но и русско-литовские войны<sup>11</sup>, противостояния с казанскими татарами<sup>12</sup>, Ливонская война<sup>13</sup> – все теперь трактуется в религиозном ключе как защита православной веры.

Тот факт, что власть московских князей установлена по правде, обосновывается также апелляцией к их родословной через такие памятники, как Сказание о князьях Владимирских с его легендами о происхождении Рюрика от римского императора Августа и о даре византийским императором Константином Мономахом царских регалий Владимиру Мономаху, и Степенная книга царского родословия с ее идеей божественного происхождения власти.

В конечном счете идеал самодержавия утвердился настолько, что Иван Грозный в своей переписке с Андреем Курбским считает чем-то самым собой разумеющимся непререкаемую власть царя<sup>14</sup>. В Домострое также указывается, что «земному царю» нужно служить верой и правдой и бояться его<sup>15</sup>. Конечно, все это не означает, что царь действительно был самодержцем, так как на протяжении практически всего рассматриваемого периода решения государя подлежали утверждению боярской думой, не говоря уже о практике земских

<sup>8</sup> ПСРЛ (Т. 4). С. 287–288.

<sup>9</sup> ПСРЛ (Т. 6). С. 1–15.

<sup>10</sup> Послание на Угру Вассиана Рыло. В БЛДР (Т. 7). С. 396.

<sup>11</sup> Пискаревский летописец. В ПСРЛ (Т. 34). С. 168. См. также: ПСРЛ (Т. 8). С. 288; ПСРЛ (Т. 13. 1-я пол.). С. 81.

<sup>12</sup> Московский летописец. В ПСРЛ (Т. 34). С. 224; Казанская история. В БЛДР (Т. 10). С. 484.

<sup>13</sup> Первое послание Ивана Грозного Курбскому (2010). В *Памятники общественной мысли Древней Руси* (Т. 3: Московская Русь). Москва. С. 191.

<sup>14</sup> Второе послание Ивана Грозного Курбскому (2010). В *Памятники общественной мысли Древней Руси* (Т. 3: Московская Русь). Москва. С. 243.

<sup>15</sup> Домострой. В БЛДР (Т. 10). С. 122.

соборов. Однако в идейном плане все больше отстаиваются единоначалие и централизация власти.

Впрочем, до сих пор речь шла, прежде всего, об официальных, то есть исходящих от самой власти и ее приближенных, источниках. Другие же источники позволяют усомниться в том, что в рассматриваемый период доминирует ценность самодержавной власти.

Так, тот же Андрей Курбский возражает Ивану Грозному, указывая на то, что приведенный к клятве насильно не может считаться изменником, если впоследствии нарушит эту клятву<sup>16</sup>. Между прочим, подобный аргумент использовал еще князь Юрий Иванович, понужденный после смерти своего брата Василия III Ивановича присягнуть своему племяннику, будущему царю Ивану IV<sup>17</sup>. В общем, первое возражение против самодержавия, встречающееся в литературе рассматриваемого периода, состоит в том, что власть должна быть принята подвластными добровольно.

Другое возражение связывается с качествами царя. Еще Иосиф Волоцкий писал, что если царь погряз в грехе, и не соответствует качествам православного христианина, то «такой царь не Божий слуга, но дьяволов, и не царь, но мучитель»<sup>18</sup>. Повиноваться ему, согласно Иосифу Волоцкому, не должно, и эта позиция дала основание некоторым исследователям полагать, что «иосифляне первые в русской литературе выставили учение о правомочности сопротивления государственной власти» (Вальденберг, 2006, с. 188–189). И хотя позднее Иосиф Волоцкий несколько смягчил свою позицию, в целом, в русле идеи «симфонии властей» он полагал, что государственная власть имеет свои пределы, разделяя определенные функции с независимой церковной властью (Кожаев, 2010, с. 6). Причем идея, согласно которой повиноваться следует лишь благочестивому и праведному царю, была свойственна не только иосифлянам. В Житии великой княгини Ольги, составление которого приписывают Сильвестру, также есть эпизод, показывающий, что если правитель подвержен страстям, и не может управлять собой, то и управлять страной он недостоин<sup>19</sup>. Показательны в этом отношении и сочинения Максима Грека, где последний отстаивает мысль, что правитель должен уметь побеждать свои склонности и похоти, иначе Бог не будет на его стороне<sup>20</sup>. Очевидно, что церковники в рассматриваемый период видели себя не меньшими защитниками высшей правды, чем царь, и прямо говорили о том, что погрязший в пороке царь не вправе называться царем.

<sup>16</sup> Третье послание Курбского Ивану Грозному (2010). В *Памятники общественной мысли Древней Руси* (Т. 3: Московская Русь). Москва. С. 248.

<sup>17</sup> Пискаревский летописец. В *ПСРЛ* (Т. 34). С. 167. См. также: *ПСРЛ* (Т. 8). С. 286.

<sup>18</sup> Иосиф Волоцкий, преподоб. (2011). *Просветитель*. Москва. С. 207.

<sup>19</sup> *Книга степенная*. Ч. 1. (1775). Москва. С. 8.

<sup>20</sup> Максим Грек, преподоб. (1910). *Сочинения Преподобного Максима Грека в русском переводе*. Ч. 1. Нравоучительные сочинения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. С. 99–101.

Наконец, еще один аспект осмысления самодержавия можно рассмотреть на примере таких мыслителей, как Иван Пересветов, Ермолай-Еразм и Федор Карпов. Казалось бы, предлагая различные проекты социального устройства, данные авторы не посягали на власть царя, и даже более того – часто прямо настаивали на сильной единоличной власти. Однако важно понимать, с какой целью. Пересветов уверял, что нужна царская «гроза», но не как самоцель, а во имя правды<sup>21</sup>, в свою очередь, правда, по Пересветову, состояла в отсутствии засилья обленившихся вельмож (бояр), в воздаянии по заслугам, а не по признаку родовитости<sup>22</sup>, в свободном труде, а не рабском положении<sup>23</sup>. Пересветов – идеолог зарождающегося дворянского сословия, и самодержавная власть для него немислима без учета самодержцем интересов этого сословия. Вместе с тем уроженец Пскова, близкий царю протопоп Благовещенского собора в Кремле Ермолай-Еразм разделял многие идеи Пересветова: как и последний, он являлся противником преимуществ родовой знати (праздных «вельмож»), считает правильным воздаяние по заслугам<sup>24</sup>, и весьма критически относится к богатству<sup>25</sup>. Более того, особое внимание Ермолай-Еразм уделяет интересам крестьян (Казакова, 1958, с. 245), что породило давнюю дискуссию относительно того, чьи интересы выражал Ермолай-Еразм – дворянские или крестьянские (Резванов, 2017). Наконец, еще один известный философ XVI века – боярин Федор Карпов – отстаивает правление на началах правды (идеала справедливости) и закона (принудительного воплощения этого идеала)<sup>26</sup>. С учетом того, что в своих рассуждениях Карпов порой дословно следует за мыслями Аристотеля, а последний, как известно, осуждал тиранию как одну из форм неправильного государственного строя, можно заключить, что Карпов является сторонником не столько самодержавия, сколько монархии с элементами гражданского общества и правового государства, тем самым противопоставляя произвол тирана правовому порядку (Клибанов, 1996, с. 216). К слову, в произведении «Тайная тайных»<sup>27</sup>, представляющем собой сборник цитат Аристотеля и распространенном на Руси в XVI в., также содержатся множественные призывы к царю соблюдать законы.

<sup>21</sup> Пересветов, И. С. (1956). *Сочинения И. Пересветова*. Москва; Ленинград: Изд-во АН СССР. С. 226.

<sup>22</sup> Челобитные Ивана Пересветова. Большая челобитная (2010). В *Памятники общественной мысли Древней Руси* (Т. 3: Московская Русь). Москва. С. 420–421.

<sup>23</sup> Пересветов, И. С. (1956). *Указ. соч.* С. 229.

<sup>24</sup> «Благохотящим царем правительства и землемерие» Ермолая-Еразма (2010). В *Памятники общественной мысли Древней Руси* (Т. 3: Московская Русь). Москва. С. 307, 310.

<sup>25</sup> Слово о разсуждении любви и правде на побеждении вражде и лже (1996). В Клибанов, А. И. *Духовная культура средневековой Руси*. Москва. С. 320 и далее.

<sup>26</sup> Послание Федора Карпова митрополиту Даниилу (2010). В *Памятники общественной мысли Древней Руси* (Т. 3: Московская Русь). Москва. С. 411.

<sup>27</sup> Тайная тайных (2010). В *Памятники общественной мысли Древней Руси* (Т. 3: Московская Русь). Москва.

События Смуты, как отмечается в литературе, привели к тому, что отношение к монарху как к наследственному, богоизбранному и не подсудному человеческому суду главе государства стало вызывать очень серьезные сомнения (Лихачев, 1970, с. 22). Действительно, человеческий суд совершился над Годуновым, Шуйским и многими самозванцами (впрочем, во всех этих случаях львиная доля претензий к этим правителям была связана с их правами на престол), а практика земских соборов воплощала идею о том, что власть должна опираться на широкие массы и народное мнение. Так, для неизвестного автора сочинения «О причинах гибели царств» особое значение имеет «единомысленье начальников с поддаными» (Салмина, 1954, с. 332–333, 342). Крепкая власть, полагает он, основывается не на страхе, а на любви подданных; законы, в свою очередь, должны основываться на общественном настроении (Салмина, 1954, с. 344). Здесь мы видим зачатки демократического идеала. Вместе с тем Иван Тимофеев и Авраамий Палицын, описывая события Смуты, выступают против безмолвной рабской покорности несправедливым властителям. Тимофеев в своем «Временнике» обосновывает вполне демократические идеалы, опираясь на уже существующую практику земских соборов (Золотухина, 1988). Отметим также, что «Новая повесть о преславном Российском царстве и великом государстве Московском» – агитационное патристическое произведение, оформленное как призыв современников к вооруженному сопротивлению против иностранных интервентов и Семибоярщины, обосновывает возможность восстания против предателей даже без прямой на то воли государя, по своей «правде»<sup>28</sup>.

Когда Смута была преодолена, авторы XVII в. в целом, как представляется, продолжили прежнюю интеллектуальную традицию. Например, в стихотворениях выдающегося поэта и интеллектуала середины XVII века, приближенного царя Алексея Михайловича – Симеона Полоцкого<sup>29</sup>, можно найти восхваление идеалов справедливого правления, беспристрастного суда, воздаяния по заслугам и т.д. Симеон Полоцкий, в сущности, говорит не просто о незыблемости законов, а именно о правовом государстве, ведь сильная власть, согласно его логике, нужна для того, чтобы обеспечить безопасность общества, равное отношение к бедным и к богатым, к простолюдинам и ко влиятельным людям, а социальное положение человека, в свою очередь, должно зависеть от труда и заслуг. Самоуправство царя резко критикуются в стихотворении «Правды безмestие» (осуждается царь, который убил боярина за то, что тот упрекнул его в пьянстве). А в стихотворении «Истина» царь вообще ставится автором в сложнейшее положение: следуя букве им же установленного закона, он должен в наказание за прелюбодеяние выколоть оба глаза своему сыну. Народ молит пощадить

<sup>28</sup> *Новая повесть о преславном Российском царстве и великом Государстве Московском* (1907). Санкт-Петербург. Стб. 25.

<sup>29</sup> Цитаты из стихотворений взяты по изданию: Симеон Полоцкий (1953). *Избранные сочинения*. Москва; Ленинград: Изд-во АН СССР. Некоторые стихотворения можно найти в: Симеон Полоцкий (1990). *Вирши*. Минск: Мастацкая літаратура.

виновника, но царь непреклонен: за преступление должно следовать наказание («правды не растлю»). И лишь ввиду исключительности этого случая и просьб народа царь постановляет выколоть сыну один глаз, второй же постановляет выколоть самому себе. Также следует упомянуть Юрия Крижанича, хорватского интеллектуала, который, пребывая в ссылке в Тобольске, написал главный труд своей жизни – «Политику»<sup>30</sup>. В этом труде Крижанич, в частности, призывает изменять существующие законы во имя правды и утверждает, что цари не могут оправдываться тем, что «грабительские и людодержские» законы установлены их предками (разд. 28, п.п. 3–4).

В целом, мы видим, что мыслители XVI–XVII вв., не оспаривая власть царя, указывали на то, что, во-первых, его правление должно быть справедливым, во-вторых, царь сам должен подчиняться законам и правде (а во время Смуты даже отстаивалась возможность сопротивления «неправедному» царю). Кроме того, как утверждает некоторыми исследователями, «для отечественных мыслителей на протяжении почти шести веков до Петра I «советное» начало было необходимой составляющей верховной власти» (Горянин, 2010а, с. 59), т.е. предполагалось, что правитель никогда не принимает решение единолично. Общий вывод состоит в том, что в полемической литературе нет такого безусловного принятия самодержавной власти царя, которое свойственно официальным документам эпохи. И пусть практика земских соборов в конечном счете канула в лету, а победила тенденция к самодержавию (притом что восстановление династического правления и укрепление государства после Смуты вновь возродило веру в его правду), не следует забывать те важные оговорки, которые делали мыслители, писатели и интеллектуалы, отстаивая необходимость монаршей «грозы». «Бунташный» XVII в. – когда народ прямо высказывал власти свое недовольство, а в среде раскольников царь из-за измены православию вообще потерял легитимность (Черников, 2002, с. 128–130) – тому подтверждение.

## Православие

В XV–XVI вв. «оформляется и получает теоретическую разработку идея государства Правды, которая в русском культурном пространстве воплощается в концепции православного Царства. Философия Царства, – разъясняет М. В. Черников, – ...предполагает примат трансцендентного божественного начала, во имя которого должна быть организована земная жизнь, а непосредственная ответственность за реализацию такого устройства возлагается на Царя как помазанника Божьего» (Черников, 2002, с. 44). Мысля себя «третьим Римом», Русское государство активно воспринимает эту философию и с этой целью начинает активную борьбу с инакомыслием. К началу XVI века относится один из самых ярких памятников религиозной нетерпимости православной церкви – «Слово об осуждении еретиков» выдающегося духовного деятеля Иосифа

<sup>30</sup> Крижанич, Ю. (1997). *Политика*. Москва: Новый свет.

Волоцкого, – где автор выступает за массовые казни еретиков<sup>31</sup>. Причем, как отмечает А. Л. Юрганов, для Иосифа Волоцкого ересь жидовствующих заключается уже в том, что они посмели черпать знания из иных источников (Юрганов, 1998, с. 76–77). Обличению еретиков, которые глаголят «на Бога неправду», уделяют особое внимание в это время и летописцы<sup>32</sup>. «От верующего – резюмирует А. И. Клибанов, – требовалось быть не “христианской” личностью, как в минувшие века, а дисциплинированным адептом церкви, следовавшим всему, чего требовали от него наружное благочестие и внешняя обрядовость» (Клибанов, 1996, с. 104). Такие памятники, как «Стоглав», «Домострой» и «Степенная книга», «Четьи-Минеи», были направлены на унификацию всех сфер жизни и мировоззрения человека в соответствии с идеалом Православного Царства. В отношении «Домостроя» Д. С. Лихачев замечает: «Упорядоченность быта оказывалась почти обрядовой, даже приготовление пищи – почти церковным таинством, послушание – почти монастырским, любовь к родному дому и хозяйствование в нем – настоящим религиозным служением... нарушение домашнего обряда – почти церковный грех» (Лихачев, 2000, с. 14).

Однако сказанное вовсе не означает, что подобные взгляды были свойственны всей верхушке тогдашнего общества. Достаточно сказано, что та же ересь жидовствующих была распространена как раз в кругах правящей элиты (Зимин, 1982, с. 84–85). Против жестоких наказаний еретиков выступили так называемые заволжские старцы-нестяжатели (иноки белозерских и вологодских монастырей), во главе которых стоял Нил Сорский (его последователь Вассиан Патрикеев написал сразу несколько полемических произведений против позиции Иосифа Волоцкого по еретикам). Основываясь на евангельском учении о любви и милости, на соборе 1490 г. а затем в двух посланиях (1504 и 1505 гг.) они требовали гуманного отношения к жидовствующим, предлагая отлучать от церкви лишь упорных еретиков, а раскаявшихся прощать совершенно. И хотя впоследствии в споре между нестяжателями и иосифлянами власть поддержала последних, торжество философии Православного Царства продлилось недолго: во-первых, в литературе продолжали высказываться альтернативные мнения, во-вторых, сама власть сделала многое, чтобы дискредитировать свою философию.

В первую очередь необходимо отметить одного из самых известных мыслителей XVI в. – Ивана Пересветова, который высказывает чрезвычайно смелую мысль о том, что правда первенствует над верой, поэтому вера без правды – ничто. Он иллюстрирует это на двух примерах. Во-первых, он заявляет, что православные греки, которые «читали Евангелие, иные же слушали, но Божьей воли не исполняли»<sup>33</sup>, оказались менее угодны Богу, чем магометане турки, которые хотя и не имели истинной веры, но «правду» осуществляли. В этом он видит причину падения Византии. Во-вторых, Пересветов предпринимает попытку

<sup>31</sup> Иосиф Волоцкий, преподоб. (2011). *Указ. соч.* С. 398.

<sup>32</sup> ПСРЛ (Т. 12). С. 224.

<sup>33</sup> Челобитные Ивана Пересветова. Большая челобитная (2010). В *Памятники общественной мысли Древней Руси* (Т. 3: Московская Русь). Москва. С. 425.

критики политических и правовых устоев Московского царства, утверждая, что в нем хоть и есть вера, но нет правды. Данную мысль, он, конечно, излагает чужими устами, а именно от имени неизвестного «москвитянина» Васьки Мерцалова, находящегося на службе у «молдавского господаря». По логике автора, «правда» и без «веры» угодна Богу (у турок), но «вера» без «правды» (у Константина) ведет лишь к гибели. Пересветов прямо заявляет, что «не веру любит Бог, [а] правду»<sup>34</sup>.

На самом деле Пересветов – не единственный, кто высказывает подобную мысль. Она была свойственна, например, взглядам еретиков конца XV в., утверждавших, что «приятным Богу» может стать представитель любого «языка», лишь бы он «творил правду». Вероятно, той же позиции придерживался купец Афанасий Никитин, который в своем «Хождении за три моря» (втор. пол. XV в.) недвусмысленно (правда, зашифровано, по-персидски) заявляет: «Мухаммедова вера годится»<sup>35</sup> (таким образом, главное – моральная чистота, т.е. правда, а не вера как таковая). О том, что Бог любит правду, а не веру как таковую, мы читаем и в «Повестях отца Пафнутия» (кон. XV в.), а также в анонимном «Слове о правде и неправде». Пафнутий Боровский, будучи духовным учителем Иосифа Волоцкого, хотя и считал, что некрещеным путь в рай заказан, в своих рассказах изобрел нечто вроде чистилища (где не было ни райских блаженств, ни адских мук) для «милостивого и добродетельного» агарянина (Клибанов, 1977, с. 30–31). О том, что спасение прежде всего в делах, сказано и в сборнике Соловецкого монастыря XVI в. («Слово св. отец о постах»)<sup>36</sup>. В середине XVI века схожие идеи можно почерпнуть у таких еретиков, как Матвей Башкин (Зимин, 1958) и Феодосий Косой<sup>37</sup>. Наконец, в «Казанской истории» (написанной во втор. пол. XVI в. сторонником Ивана Грозного) содержится эпизод, когда ногайские мурзы, отвечающие на призыв турецкого султана из Константинополя объединиться с Казанью в борьбе против Москвы, указывают, что их государство существует до сих пор исключительно благодаря помощи московского царя, поэтому помогать единоверцам-казанцам было бы проявлением неправды<sup>38</sup>. Таким образом, и здесь правда оказывается выше веры, но уже «басурманской». Одним словом, постепенно в литературе проскальзывает мысль о том, что правда важнее веры, причем эта мысль свойственна как еретикам, так и ортодоксальному духовенству и сторонникам действующей власти.

Как этот тезис согласуется с идеалом построения Православного Царства? Конечно, противопоставление веры и правды не следует понимать в том смысле,

<sup>34</sup> Там же. С. 422–425.

<sup>35</sup> Никитин, А. Хождение за три моря Афанасия Никитина. В БЛДР (Т. 7). С. 374, 375.

<sup>36</sup> *Памятники древнерусской церковно-учительной литературы* (1897). Вып. 3. Санкт-Петербург. С. 63.

<sup>37</sup> Об умствованиях Косого (из «Многословного послания»). В БЛДР (Т. 10). С. 246.

<sup>38</sup> Казанская история. В БЛДР (Т. 10). С. 370.

что религия не важна. А. Л. Юрганов, анализируя контексты употребления слов «вера» и «правда», приходит ко вполне аргументированному выводу: смысл противопоставления указанных категорий для средневекового человека был не таким, как для современного. Дело в том, что в ту эпоху под верой обычно понимали различные религиозные обряды, ритуалы и таинства, пищевые ограничения и особенности быта, то есть внешнюю сторону той или иной религии (Юрганов, 1998, с. 45). Правда, в свою очередь, ассоциировалась с сутью религиозного учения. Таким образом, противопоставление веры и правды оказывается противопоставлением формы и содержания религии (при этом вера в Бога как таковая под сомнение вообще не ставится). Отсюда, в той мере, в какой заветы ислама и христианства совпадают, мусульмане следуют правде. Между тем А. И. Клибанов отмечает, что в сочинениях Пересветова та «вера», которую он противопоставляет «правде», есть формально-обрядовая, внешняя, лицемерная вера, и для Пересветова также важно, чтобы правда осуществлялась с определенным духовным настроем; говоря о правде, он, в частности, неоднократно упоминает сердце (Клибанов, 1996, с. 227, 235). Таким образом, речь идет не о принижении религии, а наоборот, о подчеркивании ее сути: в контексте правды такие просветители, как Ермолай-Еразм<sup>39</sup> и Максим Грек<sup>40</sup>, говорят в первую очередь о любви; с правдой у большинства авторов связаны также конкретные социально-политические программы. Но в любом случае противопоставление веры и правды явно контрастирует с государственной философией устройства Православного Царства на Земле, а также с исходящей от сторонников власти религиозной нетерпимостью.

Здесь же следует упомянуть тот факт, что начиная с XIV в. (благодаря Сергию Радонежскому) на Руси получает распространение исихазм – традиция духовной практики, основанной на уединенной молитве и имеющей целью «обожение» человека, т.е. соединения его с Богом через действие благодати (отсюда распространяются институт старчества, скитское отшельничество, затворничество и т.п.). Получив в 1351 г. официальный статус в Византии благодаря деятельности Григория Паламы, исихазм не успел развиваться там по причине гибели самой империи спустя чуть более чем 100 лет, тогда как в Русском государстве он пустил прочные корни (к его сторонникам относятся Нил Сорский, Максим Грек и др.) и стал отличительной чертой восточного христианства. Однако очевидно, что в рамках исихазма роль церковной организации, канона, литургии и т.п. (т.е. строгой регламентации внешней стороны религии) отходит на второй план, а ключевой становится духовная активность самого человека-богоискателя. И это вновь вступает в противоречие с идеей Православного Царства.

<sup>39</sup> Слово о разсуждении любви и правде на побеждении вражде и лже (1996). В Клибанов, А. И. *Духовная культура средневековой Руси*. Москва. С. 319.

<sup>40</sup> Максим Грек, преподоб. (1911). *Сочинения Преподобного Максима Грека в русском переводе*. Ч. 3. Нравоучительные сочинения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. С. 134–135.

В конце концов, власть сама же и дискредитировала философию Православного Царства. Деспотизм Ивана Грозного, постоянное «закручивание гаек» подорвали силу и авторитет государства и привели в итоге к династическому кризису и Смутному времени. А после Смуты никакие притязания власти на вмешательство в личную жизнь и веру граждан уже не считались оправданными. Так, попытки государства осуществить церковную реформу, то есть вновь унифицировать обрядовую сторону религии, привели к Расколу. Как пишет М. В. Черников, на смену христианской стала приходиться новоевропейская мировоззренческая парадигма, ориентированная в большей степени на мирские идеалы (Черников, 2002, с. 135). Государство в условиях секуляризации сознания становится проводником земной, а не небесной правды. Церковь для многих также перестала быть высшим авторитетом в делах религии (помимо старообрядцев можно отметить лесных старцев, хлыстов и др. секты, появившиеся в XVII в.).

Наконец, следует обратить внимание на тот факт, что огромный пласт литературы XVII в. имеет нарочито светский характер. Внимание в них сосредоточено в первую очередь на «маленьком человеке», незнатном и небогатом (купеческий сын, спившийся монах и т.п.), а также на вопросах социальной справедливости. Так, главная цель авантюрных повестей второй половины XVII века – развлечение, а не назидание, поэтому зачастую они могут иметь явную католическую окраску (см.: Повесть о Петре Златых Ключей), которая уже никого не смущала. Герои этих повестей привлекают читателя не своим, прямо скажем, не христианским поведением, а смелостью, дерзостью, отвагой, силой и удачей, и хотя, конечно, поведение этих героев вовсе не выставляется как правильное, а сами повести переписываются не как «душеполезные», можно, по крайней мере, отметить заметный сдвиг в идеалах людей XVII века в сторону секуляризации. Написание и чтение книг в прежние времена считалось делом душеполезным, а потому строго регламентированным, теперь же это представление устаревает. Даже столь религиозный человек, как протопоп Аввакум, пишет: «Не токмо за изменение святых книг, и за мирскую правду... подобает душа своя положить» (Сарафанова, 1958, с. 389). Но если так, то ни о каком Православном Царстве на Земле уже не может быть и речи. Впрочем, взгляды Аввакума – это еще и примечательное исключение из тенденции воспринимать правду выше веры (ведь для него как раз церковный обряд был тем, ради чего стоило пожертвовать жизнью).

Таким образом, художественная и полемическая литература XVI–XVII вв. показывает, что христианская религия хоть и воспринимается как высшая правда, но идея, согласно которой государственную политику следует строить на религиозном фундаменте, терпит полное фиаско. Если самодержавие в последующие века все же «продавливается» как базовая ценность (и мы видим, например, такие пропагандистские произведения, как «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича), то секуляризацию сознания государство и далее будет вынуждено воспринимать как объективную данность (занимаясь скорее христианизацией нерусских народностей, чем борьбой с сектантством внутри самого

христианства). Соответственно, христианский идеал у множества мыслителей и авторов рассматриваемого периода либо вообще не связывается с государством, либо обуславливает лишь «мирскую» государственную политику (т.е. требования «земной» справедливости, в рамках которых этот идеал в целом совпадает с общечеловеческими ценностями).

### Коллективизм

Рассмотрим вопрос о том, какое место у писателей и мыслителей XVI–XVII вв. занимает идеал коллективизма. Но для начала отметим, что философские дискуссии, в рамках которых противопоставляются индивидуализм и коллективизм, зачастую страдают от непроясненности базовых понятий и самого предмета спора. Представляется очевидным, например, что человек практически немислим вне общества, однако и общество абсолютно немисливо без людей. При этом вопрос о том, кто на кого больше влияет – человек на общество или наоборот – некорректен, поскольку в конечном счете речь в любом случае идет о влиянии одних людей на других; вопрос можно ставить лишь о степени и конкретных формах такого влияния. В действительности дихотомия индивидуализма и коллективизма – это вопрос о ценностях, а не о фактах. Так, возможность пожертвовать интересами индивида ради интересов общества (например, на войне) свидетельствует о примате коллектива, защита прав человека в ущерб целому, напротив, говорит об индивидуализме, хотя на практике любое общество сочетает обе эти ценности.

Свидетельствует ли литература Русского государства XVI–XVII вв. о том, что коллектив имеет большую ценность, чем личность? Общий анализ этой литературы показывает, что если XVI век был эпохой «обобщающих предприятий», когда и власть, и обращающиеся к ней интеллектуалы разрабатывали свои собственные проекты социального устройства (при этом авторы отстаивали необходимость защиты интересов зарождающегося дворянского сословия, и отчасти даже крестьян, обосновывая это справедливостью принципа «каждому по заслугам»), а период Смутного времени в свою очередь дал нам произведения, призывающие к жертвенности во имя защиты Родины и веры, то в XVII в., напротив, в литературных произведениях возрастает роль личного начала: герои различных повестей, будучи, как правило, незнатными, начинают свои злоключения с того, что нарушают выработанные традицией нормы и устои, при этом особое внимание авторы придают внутреннему миру героев, их мыслям и переживаниям, их желаниям и судьбе, словом – их индивидуальности, и именно это привлекает читателя (см., напр., Повесть о Фроле Скобееве, Повесть о Савве Грудцыне, Повесть о Горе-злосчастии, Повесть о Еруслане Лазаревиче, Сказание о киевских богатырях и мн. др.). Также не следует забывать, что христианская религия сама по себе высоко ставит человеческую личность как «подобие Бога», а в традиции исихазма соединение ее с самим Богом занимает особое место, что в целом ориентирует на индивидуализм. Иначе говоря, общий вывод относительно литературы XVI–XVII вв. состоит

в том, что в ней в зависимости от исторической эпохи и обстановки большее внимание уделяется то индивидуальным, то социальным вопросам, но жертвенность во имя коллектива прямо отстаивается разве что во времена серьезных социальных потрясений (Смута).

Некоторый взгляд на доминирующие ценности рассматриваемого периода может дать анализ института коллективной ответственности. Этот институт – своего рода лакмусовая бумага: там, где практикуется круговая порука, личность «приносится в жертву» коллективу; там же, где круговой поруки нет, налицо тенденция к индивидуализму. И здесь оказывается, что литература предшествующих периодов древнерусской истории полна примеров круговой поруки. Эти примеры есть и в Русской правде (как Краткой, так и Пространной редакций, где община несет ответственность за убийство или браконьерство на своей территории, а семья преступника подвергается «потоку и разграблению» наряду с ним самим), и в летописных повествованиях, и в нравоучительных произведениях. Так, в летописях нередки эпизоды, в которых все жители поселения несут ответственность за действия своего князя, а также укрывающихся в этом поселении волхвов и преступников, а купцы несут ответственность и за князя, и за любого из сограждан, причем нередко используются как заложники<sup>41</sup>. В свою очередь, пожары, засухи, болезни и моры, нашествия и войны трактуются летописцами и духовными назидателями как коллективное наказание «за грехи и неправды» – это так называемая теория казней Божьих (Будовниц, 1960, с. 110). Одним словом, примеров много, и надо сказать, этот феномен в целом хорошо исследован (Dewey, Kleimola, 1984). Если же мы обратимся к источникам XVI–XVII вв., то увидим, что примеров оправдания коллективной поруки и в правовых памятниках, и в нравоучительной литературе становится несколько меньше. Конечно, события Смуты все еще нередко рассматриваются в контексте коллективной ответственности всего народа за свои грехи, ибо «правда в людях оскудела и воцарилась неправда»<sup>42</sup>, или же за «неправду», творимую царем (Годуновым, Шуйским и др.). Таким образом, восприятие Смуты как «казни Божьей» за грехи самого народа или его царя аналогично мировоззрению Киевской Руси, и примеров такого восприятия Смуты множество (см., напр., Плач о пленении и конечном разорении Московского государства, Сказание Авраамия Палицына об осаде Троице-Сергиева монастыря, Хронограф 1617 г., многочисленные произведения из жанра «видений» и т.д.). Это вполне можно трактовать как сохранение представлений о допустимости коллективной ответственности. Утверждается также, что в Московской Руси коллективная ответственность за неисполнение обязанности по предупреждению преступлений была возложена на жителей губных округов; однако со временем круговая порука сохраняется лишь для плательщиков податей, причем в XVIII–XIX вв.

<sup>41</sup> Насонов, А. Н. (Ред.) (1950). *Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов*. Москва; Ленинград: Изд-во Акад. наук СССР. С. 212.

<sup>42</sup> Перевезенцев, С. В. (Сост.) (2011). *Русская социально-политическая мысль, XI–XVII вв.: хрестоматия*. Москва: Изд-во Моск. ун-та. С. 332.

она все меньше применяется даже в фискальной сфере<sup>43</sup>. Не случайно также, что в Судебнике 1550 г. и в Соборном Уложении 1649 г. мы не найдем примеров коллективной ответственности за преступления (по Соборному уложению ответственность за ряд преступлений против государства несут также и члены семьи преступника, но только если они знали о преступлении, то есть речь, по сути, идет о соучастии). В целом в рассматриваемый период мы наблюдаем постепенный отказ законодателя от принципа круговой поруки. Это коррелирует с особенностями литературы XVII в., поскольку герои бытовых повестей (напр., Савва Грудцын, Фрол Скобеев и безымянный герой Повести о Горе-злосчастьи), отрекаясь от своего рода-племени и самостоятельно выстраивая свою судьбу, ответственность за свои поступки и свой выбор также несут исключительно сами: если раньше представления о фатуме и судьбе касались зачастую целого рода, то теперь рок преследует исключительно конкретных лиц. Особенности беллетристики того времени, являясь одним из примеров секуляризации сознания, демонстрируют постепенное «затухание» теории «казней Божьих». Таким образом, в целом мы видим пусть слабую, но все же тенденцию к нормативному неприятию круговой поруки. И это, как представляется, можно трактовать как постепенное утверждение индивидуалистических идеалов.

Сказанное, впрочем, следует соотносить с той мыслью, что самодержавие само по себе есть, по-видимому, выражение идеала коллективизма (в противоположность индивидуалистической основе либерализма), а потому в той мере, в которой мыслители отстаивали необходимость самодержавия, они могут считаться сторонниками коллективизма. Так, проводя аналогии между обществом и организмом, самодержавца можно считать «мозгом» общества, задающим цели и средства его деятельности. Эти цели и средства не всегда нравятся отдельным «органам» (группам, слоям и т.п.) общества, но последние в итоге все-таки вынуждены подчиняться. Таким образом, интересы целого организма при самодержавном правлении довлеют над интересами его частей. Либерализм, в свою очередь, можно представить себе как некое устройство социального организма, в котором каждая «клетка» имеет собственную сферу, где она защищена от предписаний «мозга», преследуя свои собственные цели и избирая для этого средства по своему усмотрению, даже если это препятствует согласованным действиям всего организма (но, конечно, в той мере, в которой это не угрожает самому существованию организма). Иными словами, при либерализме индивидуальные цели гораздо чаще довлеют над коллективными. И здесь приходится констатировать, что в политико-правовой мысли рассматриваемого периода, конечно, вряд ли можно усмотреть даже зачатки либерализма. Однако в этом отношении Русское государство вовсе не было исключением. К тому же, акцент множества авторов на том, что царь должен править «по правде», наряду с активным оппонированием попыткам государства взять под полный контроль

<sup>43</sup> Водовозов, В. В. (1895). Круговая порука. В *Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона* (В 86 т. Т. 16-а, с. 836–839). Санкт-Петербург: Брокгауз и Ефрон.

идеологическую сферу, можно рассматривать как попытку обозначить ту самую сферу личной свободы.

При этом следует иметь в виду, что в допетровской Руси были широко распространены такие возможности отдельной личности, которые сегодня описываются через категорию прав человека, а именно: право на местное самоуправление, право обжаловать действия кормленщиков, право подавать челобитные царю и направлять своих представителей в земские соборы, право частной собственности (в том числе на землю), право на защиту чести, защиту от произвольного ареста, на справедливый суд и на участие в судопроизводстве (Горянин, 2010b). Любопытно также, что приглашая на московский престол польского королевича Владислава, тушинцы заключили с ним договор, в котором указали, что «вера есть дар Божий, и ни совращать силой, ни притеснять за веру не годится», а также предусмотрели право «каждому из народа московского для науки вольно ездить в другие государства христианские» (Ключевский, 1988, с. 42). Конечно, наряду с перечисленными правами существовали крепостное право, наследственная власть царя, произвол царя и его наместников, сословное деление, общинные обязанности, неравноправие в семье и т.п. Но в целом отсутствие полемических произведений, отстаивающих личные свободы, вовсе не говорит о том, что этих свобод в действительности не было.

### Выводы

Итак, в контексте воззрений на правду была рассмотрена политико-правовая мысль Русского государства XVI–XVII в. Это рассмотрение было осуществлено применительно к трем базовым ценностям, с которыми в литературе связывается российская цивилизация: самодержавие, православие и коллективизм. Мы увидели, что политико-правовые взгляды образованной элиты тогдашнего общества не являются монолитными. С одной стороны, выделяется официальная точка зрения, оправдывающая абсолютную единоличную власть, а также построение Православного Царства. Эта позиция содержится в летописях, в высказываниях самих монархов, а также излагается авторами, чьи мысли власть взяла на вооружение. С другой стороны, налицо оппозирующие точки зрения, согласно которым власть монарха должна быть ограничена благом подданных, справедливостью и законом, царю должны быть присущи христианские добродетели, неправедных царей можно и нужно свергать, при этом государство не должно увлекаться религиозным миссионизмом, регламентировать внешние проявления религиозности своих подданных, а вместо этого должно обратиться к идеалу светской справедливости, будучи терпимым к инакомыслящим. Эти идеи исходят либо от тех, кто прямо противостоит монарху, либо от тех, кто просто обращается к нему с рекомендациями. Одновременно в политико-правовой мысли рассмотренного периода отсутствуют какие-то четкие указания на доминирование в среде привилегированных сословий идеала коллективизма. Вообще, дихотомия индивидуализм-коллективизм тогда попросту не существовала, так как не было самой идеи прав человека. Но это

не значит, что мыслители того периода не принимали идеал личной свободы. Скорее, они просто не акцентировали на нем (равно как и на его противоположности) своего внимания.

---

#### Список литературы

1. Алексеев, Ю. Г. (1991). *Государь всея Руси*. Новосибирск: Наука.
2. Будовниц, И. У. (1960). *Общественно-политическая мысль Древней Руси (XI–XIV вв.)*. Москва: Изд-во Акад. наук СССР.
3. Вальденберг, В. Е. (2006). *Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII века*. Москва: Издат. дом «Территория будущего».
4. Горянин, А. Б. (2010а). Своими путями. Русские демократические традиции. Статья первая. *Вопросы национализма*, 2(2), 46–64.
5. Горянин, А. Б. (2010б). Своими путями. Русские демократические традиции. Статья третья. Права человека в допетровской Руси. *Вопросы национализма*, 4(4), 132–150.
6. Зимин, А. А. (1958). Вольнодумец Башкин и его единомышленники. В М. Н. Тихомиров (Отв. ред.), *И. С. Пересветов и его современники* (с. 168–181). Москва: Изд-во Акад. наук СССР.
7. Зимин, А. А. (1982). *Россия на рубеже XV–XVI столетий: (Очерки социально-полит. истории)*. Москва: Мысль.
8. Золотухина, Н. М. (1988). Концепция сословно-представительной монархии в русской средневековой политической теории. *Правоведение*, 1, 47–56.
9. Казакова, Н. А. (1958). Крестьянская тема в памятнике житийной литературы XVI в. В В. Цеткова, 2015; И. Малышев (Отв. ред.), *Труды Отдела древнерусской литературы* (Т. 14, с. 241–246). Москва; Ленинград: Изд-во Акад. наук СССР.
10. Клибанов, А. И. (1977). *Народная социальная утопия в России. Период феодализма*. Москва: Наука.
11. Клибанов, А. И. (1996). *Духовная культура средневековой Руси*. Москва: Аспект Пресс.
12. Ключевский, В. О. (1988). *Сочинения* (В 9 т. Т. 3). Москва: Мысль.
13. Кожаев, М. М. (2010). Философская доктрина самодержавной власти преподобного Иосифа Волоцкого. *Известия ТулГУ. Гуманитарные науки*, 2, 3–12.
14. Лихачев, Д. С. (1970). *Человек в литературе Древней Руси*. Москва: Наука.
15. Лихачев, Д. С. (2000). Литература «государственного устройства» В Библиотека литературы Древней Руси (Т. 10, с. 5–17). Санкт-Петербург: Наука.

16. Резванов, Р. И. (2017). «Правительница» Ермолая-Еразма: pro et contra в идеологии реформационного проекта XVI в. *Развитие территорий*, 1(7), 6–11.
17. Салмина, М. А. (1954). «О причинах гибели царств», сочинение начала XVII века. В В. П. Адрианова-Перетц (Отв. ред.), *Труды Отдела древнерусской литературы* (Т. 10, с. 332–352). Москва; Ленинград: Изд-во Акад. наук СССР.
18. Сарафанова, Н. С. (1958). Идея равенства людей в сочинениях протопопа Аввакума. В В. И. Малышев (Отв. ред.), *Труды Отдела древнерусской литературы* (Т. 14, с. 385–390). Москва; Ленинград: Изд-во Акад. наук СССР.
19. Усмонов, А. (2012). Историческая наука и цивилизационный подход. *Ученые записки Худжандского государственного университета им. акад. Б. Гафурова. Гуманитарные науки*, 1(29), 135–147.
20. Хантингтон, С. (2017). *Столкновение цивилизаций*. Москва: АСТ.
21. Черников, М. В. (2002). *Философия правды в русской культуре* [Дис. ... д-ра филос. наук, Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого]. Российская государственная библиотека. <https://search.rsl.ru/ru/record/01002311962?ysclid=lxlm5qcoas637978993>
22. Юрганов, А. Л. (1998). *Категории русской средневековой культуры*. Москва: МИРОС.
23. Dewey, H. W., & Kleimola, A. M. (1984). Russian Collective Consciousness: The Kievan Roots. *The Slavonic and East European Review*, 62(2), 180–191.

---

## References

1. Alekseev, Yu. G. (1991). *Gosudar' vseya Rusi* [The Sovereign of all Russia]. Novosibirsk: Nauka.
2. Budovnits, I. U. (1960). *Obshchestvenno-politicheskaya mysl' Drevney Rusi (XI–XIV vv.)* [Socio-political thought of Ancient Russia (XI–XIV centuries)]. Moscow: Izd-vo Akad. nauk SSSR.
3. Chernikov, M. V. (2002). *Filosofiya pravdy v russkoy kul'ture* [The philosophy of pravda in Russian culture] [Dissertation, Yaroslav the Wise Novgorod State University]. Russian State Library. <https://search.rsl.ru/ru/record/01002311962?ysclid=lxlm5qcoas637978993>
4. Dewey, H. W., & Kleimola, A. M. (1984). Russian Collective Consciousness: The Kievan Roots. *The Slavonic and East European Review*, 62(2), 180–191.
5. Goryanin, A. B. (2010). Svoimi putyami. Russkie demokraticheskie traditsii. Stat'ya pervaya [In their own ways. Russian democratic traditions. The first article]. *Voprosy natsionalizma*, 2(2), 46–64.
6. Goryanin, A. B. (2010). Svoimi putyami. Russkie demokraticheskie traditsii. Stat'ya tret'ya. Prava cheloveka v dopetrovskoy Rusi [In their own ways. Russian democratic traditions. The third article. Human rights in pre-Petrine Russia]. *Voprosy natsionalizma*, 4(4), 132–150.

7. Huntington, S. (2017). *Stolknovenie tsivilizatsiy* [The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order]. Moscow: AST.
8. Kazakova, N.A. (1958). Krest'yanskaya tema v pamyatnike zhitiynoy literatury XVI v. [The peasant theme in the monument of hagiographic literature of the XVI century]. In V.I. Malyshev (Resp. ed.), *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury* (Vol. 14, pp. 241–246). Moscow; Leningrad: Izd-vo Akad. nauk SSSR.
9. Klibanov, A.I. (1977). *Narodnaya sotsial'naya utopiya v Rossii. Period feodalizma* [A popular social utopia in Russia. The period of feudalism]. Moscow: Nauka.
10. Klibanov, A. I. (1996). *Dukhovnaya kul'tura srednevekovoy Rusi* [The spiritual culture of medieval Russia]. Moscow: Aspekt Press.
11. Klyuchevskiy, V.O. (1988). *Sochineniya* (V 9 t. T. 3) [Writings (Vol. 3)]. Moscow: Mysl'.
12. Kozhaev, M.M. (2010). Filosofskaya doktrina samodержавной власти prepodobnogo Iosifa Volotskogo [The Philosophical doctrine of the autocratic power of St. Joseph Volotsky]. *Izvestiya Tul'skogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye nauki*, 2, 3–12.
13. Likhachev, D. S. (1970). *Chelovek v literature Drevney Rusi* [Personality in the literature of Ancient Russia]. Moscow: Nauka.
14. Likhachev, D. S. (2000). Literatura “gosudarstvennogo ustroeniya” [The literature of the “state building”]. In *Biblioteka literatury Drevney Rusi* (Vol. 10, pp. 5–17). St. Petersburg: Nauka.
15. Rezvanov, R.I. (2017). “Pravitel'nitsa” Ermolaya-Erazma: pro et contra v ideologii reformatsionnogo proekta XVI v. [“The governess” by Ermolai-Erasmus: pro et contra in ideology of reformation project of XVI century]. *Razvitie territoriy*, 1(7), 6–11.
16. Salmina, M. A. (1954). “O prichinakh gibeli tsarstv”, sochinenie nachala XVII veka [“On the causes of the death of kingdoms”, an essay of the beginning of the XVII century]. In V. P. Adrianova-Peretts (Resp. ed.), *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury* (Vol. 10, pp. 332–352). Moscow; Leningrad: Izd-vo Akad. nauk SSSR.
17. Sarafanova, N. S. (1958). Ideya ravenstva lyudey v sochineniyakh protopopa Avvakuma [The idea of equality of people in the writings of Archpriest Avvakum]. In V.I. Malyshev (Resp. ed.), *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury* (Vol. 14, pp. 385–390). Moscow; Leningrad: Izd-vo Akad. nauk SSSR.
18. Usmonov, A. (2012). Istoricheskaya nauka i tsivilizatsionnyy podkhod [Historical science and civilizational approach]. *Uchenye zapiski Khudzhandskogo gosudarstvennogo universiteta im. akad. B. Gafurova. Gumanitarnye nauki*, 1(29), 135–147.
19. Valdenberg, V.E. (2006). *Drevnerusskie ucheniya o predelakh tsarskoy vlasti: Ocherki russkoy politicheskoy literatury ot Vladimira Svyatogo do kontsa XVII veka* [Ancient Russian Teachings on the Limits of Tsarist Power: Essays of Russian Political Literature from Vladimir the Saint to the end of the XVII century]. Moscow: Izdat. dom “Territoriya budushchego”.

20. Yurganov, A. L. (1998). *Kategorii russkoy srednevekovoy kul'tury* [Categories of Russian medieval culture]. Moscow: MIROS.

21. Zimin, A. A. (1958). Vol'nodumets Bashkin i ego edinomyslenniki [The free-thinker Bashkin and his associates.]. In M. N. Tikhomirov (Resp. ed.), *I. S. Peresvetov i ego sovremenniki* (pp. 168–181). Moscow: Izd-vo Akad. nauk SSSR.

22. Zimin, A. A. (1982). *Rossiya na rubezhe XV–XVI stoletiy: (Ocherki sotsial'no-polit. istorii)* [Russia at the turn of the XV–XVI centuries: (Essays on socio-political history)]. Moscow: Mysl'.

23. Zolotukhina, N. M. (1988). Kontsepsiya soslovno-predstavitel'noy monarkhii v russkoy srednevekovoy politicheskoy teorii [The concept of limited monarchy in russian medieval political theory]. *Pravovedenie*, 1, 47–56.

---

#### Информация об авторе

**Николай Александрович Шавеко**, кандидат юридических наук, старший научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук, Екатеринбург, Россия, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5481-7425>, e-mail: [shavekonikolai@gmail.com](mailto:shavekonikolai@gmail.com)

#### Information about the author

**Nikolai Alexandrovich Shaveko**, PhD in legal sciences, Senior Researcher, Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Ekaterinburg, Russia, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5481-7425>, e-mail: [shavekonikolai@gmail.com](mailto:shavekonikolai@gmail.com)

---

---