

РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

*Л.А. АНДРЕЕВА***“Цареславие” в России**

В статье рассматривается феномен “цареславия” в России, сущностью которого было уподобление царя земного Царю Небесному, что приводило к размыванию в общественном сознании грани между владыками – земным и Небесным и как следствие – к тому, что политическое повиновение царю стало полностью тождественно религиозному послушанию Богу.

Ключевые слова: православная церковь, государственная власть, Третий Рим, цареславие, Россия.

In article the phenomenon of “tsareslaviye” in Russia likening the tsar to the God is analyzed. It led to washing out in public consciousness of distinctions between lords – terrestrial and heavenly. The result was that the political obedience to the tsar was completely identical to religious obedience to God.

Keywords: orthodox church, government, Third Rome, tsareslaviye, Russia.

Общественная жизнь современной России выявила отчетливую тенденцию неприятия значительной частью общества тесного союза православной церкви (РПЦ) и государственной власти, многовековой российской традиции союза “трона и алтаря”. Последняя уже приводила в прошлом к тому, что в массовом сознании начала XX в. православие переродилось в “цареславие”. Это отмечалось даже в выступлениях на Поместном соборе Российской православной церкви в 1918 г. [Священный... 1918, с. 351]. Историческое развитие России в 1917 г. показало, чем может закончиться подобное перерождение. Тогда крах монархии повлек за собой и крах государственной религии, поскольку прежний социальный строй оказался нерасторжимо связан в народном сознании с православием. З. Гиппиус записывала свои впечатления от происходившего: «Одни искренне думают, что “свергли царя” – значит, “свергли и церковь” – “отменено учреждение”. Привыкли сплошь соединять вместе, неразрывно. И логично... У более безграмотных это более выпукло: “Сама видела, написано, долой монархию. Всех, значит, монахов по шапке”» [Гиппиус, 1991, с. 302]. Даже единодушная поддержка епископатом и св. Синодом свержения династии Романовых уже не могла изменить ситуацию, детерминированную многовековым союзом “трона и алтаря” [Бабкин, 2011]. Известно, что история повторяется дважды – сначала как трагедия, что и произошло в 1917 г., а потом и как фарс. Хотелось бы, что бы современная российская ситуация не стала исключением из этой закономерности.

Богословское обоснование претензий на царскую власть великих князей Московских

Истоки “цареславия” следует искать не в XVIII в., когда император Петр I упразднил патриаршество и подчинил церковную власть императорской, а в эпохе складывания централизованного Московского царства, когда с началом заката Золотой Орды великие князья Московские, начиная с Василия Темного (1425–1462), стали именоваться в некоторых исторических документах царями. С конца XV–начала XVI в. четко прослеживается тенденция, согласно которой великий князь Московский становился, по выражению Максима Грека, “*Божий есть образ одушевлен, сиречь жив*” (курсив мой. – Л.А.) [Грек, ч. 1, 1859, с. 350]. Согласно этой формулировке небесный первообраз присутствует в своем образе – царе земном *сакраментально*. В своем послании “Инока Максима главы поучительны начальствующим правоверно” Максим Грек формулирует доктрину теократической власти великого князя Московского. Констатируется “человекобожеская” природа царя: “Небесного Владыки образ одушевлен, но бессловесного естества человекообразно подобен”. Царь является соправителем Бога на земле: “Ничтоже убо потребнейше и нужнейше правды благоверно царствующему на земли; самого бо правде царствующа Иисуса Христа, сущего надо всеми Бога, имать невидимого соустраивающего себе и справяща сие земное царство” [Грек, ч. 2, 1860, с. 159].

Практически слово в слово эта теократическая концепция власти повторена и в другом послании Максима Грека – “Инока Максима грека Благовернейшему и высшему царю и богохранимому государю Великому Князю Василию Иоанновичу всеа Руси”. Уже в самом названии послания великий князь Московский титулуется царем. Ниже подчеркивается, что Василий III “*благодетивейший царь, не токмо Руси, но всея подсолнечныя*” (курсив мой. – Л.А.) предостойнейший быти нарицатися великоименный и велелепнейший великий князь Василий Иоаннович” [Грек, ч. 2, 1860, с. 315].

Суждения Максима Грека о роли великого князя Московского и его царства являются следствием перенесения на русскую почву догматов византийской “политической” теологии. Основные ее элементы налицо: царь земной участвует во власти Царя Небесного на земле символически как его “живой образ”, при этом царь должен стремиться как можно точнее воспроизводить свой первообраз, и личные качества царя должны были как можно ближе соответствовать идеальным характеристикам Иисуса Христа. Сакральное место и функции царя в земной иерархии как наместника Христа возвышают его надо всеми, ему принадлежит и руководящая роль в церковных делах. Максим Грек повторяет и идею Юстиниановой симфонии о “двух превеликих и божественнейшиха суть священство и царство” [Грек, ч. 2, 1860, с. 296–297]. Следовательно, царство изначально имеет божественное происхождение и не нуждается в реинституционализации со стороны церкви.

Еще ранее, в начале XVI в., Иосиф Волоцкий в обмен на поддержку великого князя Ивана III в борьбе с еретиками и нестяжателями (после Собора 1504 г.) поддержал идею, сформулированную византийским дьяконом Агапитом, о “богочеловеческой” природе власти царя. В “Отрывке из послания Великому Князю” он строит обоснование власти великого князя Московского, исходя из того, что земная монархия как сущее является образом небесной монархии как должного: “...государь, по подобию небесныа власти дал ти есть небесный царь скипетр земного царствия”. Иосиф Волоцкий повторяет формулировку Агапита о дуальной природе власти царя: “Царь убо естеством подобен есть всем человеком, а властью же подобен есть вышнему богу”. Царю надлежит заботиться не только о телесном, но и *душевном спасении* своих подданных: “Подобае же ти, благодетивий царю, всяко тщания и о благочестии имети и сущих под тобою от треволнения спасти, душевна и телесная, и душевное бо есть треволнение еретическое учение, телесное же есть треволнение – татьба и разбойничество, хищение, и неправда, и обиды, и прочаа злаа дела, иже телесне врежають, а не

душевные”. Моральные качества царя земного, такие как щедрость, справедливость, милосердие, являются подражанием “качествам” Царя Небесного: “будете щедры, якоже отец ваш небесный щедр есть”. (“Первое Послание Князю Юрию Ивановичу”). Для Иосифа Волоцкого великий князь Московский является наместником Бога на земле: “*Вас бо Бог в себе место избра на земли и на свой престол вознес, посади, милость и живот положи у вас*” (“Послание Василию III о еретиках”) [Волоцкий, 1959, с. 183–184, 230, 232].

Власть великого князя как наместника Бога распространяется на правление всего человеческого рода: “Вам же подобает, приемши от вышняго повеления правленья человеческого рода, православным государем, царем и князем, не токмо о своих пещися и своего точю жития правити, но и все обладаемое от треволнения спасти и соблюдати стадо его от волков невреждимо” (“Послание Василию III о еретиках”). Из этой теории вытекал и вывод об отношении московских государей к церковным делам. По словам Иосифа Волоцкого, высшая юрисдикция в церковной сфере принадлежит государю, поскольку ему надлежит “соблюдать стадо его (Божие. – Л.А.)”. Подобно “первым православным и благочестивым царям” великий князь Московский “глава бо еси всем” и должен, подобно византийским императорам, быть верховным стражем православия: “Оне убо на всех соборах не точию епископы и священники еретики бывшая, но и *потриярси и митрополиты по проклятии в темницы меташу*” (курсив мой. – Л.А.) [Волоцкий, 1959, с. 230–231].

Именно в эпоху Ивана III (1462–1505) был впервые введен особый церемониал посвящения в митрополиты Московские – точная копия с “поставления” византийскими василевсами патриархов Константинопольских. Церемониал посвящения митрополита Симона имел целью закрепление за великим князем Московским права *духовной инвеституры*. При самом посвящении, по окончании богослужения, когда наступал момент возведения новопоставленного митрополита на митрополичье место, великий князь сам вручил Симону символ духовной власти – пастырский жезл и свое право инвеституры выразил в речи: “Всемогущая и Животворящая Св. Троица, дарующая нам вся Руси государство, подает тебе сий святыи великий престол архиерейства, митрополию вся Руси – жезл пастырства, отче, моли Бога о нас и о наших детях и о всем Православии” [Карташев, 1991, с. 393]. Как справедливо заметил церковный историк Е. Голубинский, “Здесь уже и не одна обрядность царская, а весьма важная новость существенная – показание и заявление царских прав государя по отношению к митрополиту” [Голубинский, 1997, с. 613].

Москва – Третий Рим

С конца XV–XVI вв. оформляется теория “Москва – Третий Рим”. Московский царь как наместник Христа – правитель единого православного царства, которое не могло мыслиться иначе как Вселенским¹. Стоит отметить тот факт, что еще в начале XV в., когда еще существовала Византийская империя, хотя и сжавшаяся до пределов Константинополя, великий князь Московский Василий I (1389–1425) пытался исключить из церковных служб поминание византийского императора как единого христианского царя. Великий князь имел по этому поводу полемику с константинопольским патриархом Антонием. На замечание великого князя, что “мы имеем церковь, а не царя”, патриарх представил следующее возражение: “Невозможно христианам иметь церковь, но не иметь царя” [Дяконов, 1889, с. 26]. Представляется, что Василий I пытался отказаться не от самого догмата единого христианского царя, а именно от

¹ В этом аспекте можно не согласиться с мыслью А. Усачёва о том, что в XVI в. практически не ощущается воздействие идеи “Москва – Третий Рим” на круг основных идей, циркулировавших в Московской Руси [Усачёв, 2011]. Эта идея являлась логическим следствием понимания власти великого князя как наместника Бога, власть которого может быть только вселенской и распространяется на весь человеческий род. При этом надо учитывать не только влияние самой идеи (и тем более конкретной историософской формулы), но и ее богословского и мировоззренческого контекстов.

почитания константинопольского царя как Вселенского христианского царя. Поэтому, как мне кажется, не случайно, что именно с эпохи сына Василия I – Василия Темного московские князья в некоторых источниках начинают именоваться царями.

Христианское понимание перемещения центра царственности восходит к ветхозаветному пророчеству Даниила о четырех царствах. Это учение имело исключительное значение и на Востоке, и на Западе. Например, в “Саксонском зеркале” содержится подобное русскому “Сказанию о Вавилоне” описание этого процесса: “В Вавилоне первое всего явилось царство и велико оно было над всеми землями; его разрушил Кир, и обернул он царство на Персию; там стояло оно до Дария последнего, его же победил Александр и повернул царство ко грекам; там оно стояло доколе Рим не подчинил его и не сделался кесарем Юлий. Посему Рим и поныне сохранил меч святительский, ради же св. Петра имеет он меч и духовный; посему и зовется он главою всего мира” [Средневековье..., 1913, с. 98].

Идея перемещения центра единого православного царства (как образа Царствия Небесного) из Константинополя в Москву получила развитие на Руси еще в конце XV в. и начале XVI в. Для утверждения в общественном сознании этой идеи было написано несколько произведений: “Повесть о белом клобуке”, “Сказания о Вавилоне”, “Сказание о великих князьях Владимирских” и “Послание некоего Спиридона – Саввы о Мономаховом венце”.

В “Повести о белом клобуке”, написанной посольским толмачом Дмитрием Герасимовым, сохранившейся в краткой редакции XVI в. и пространной XVII в., мотивируется перенесение на Русь, как в Третий Рим, церковной святыни – белого клобука, который подарил первый христианский император Константин Римскому папе Сильвестру. После схизмы 1054 г., папа по приказу явившегося ему во сне ангела вернул клобук константинопольскому патриарху, который в свою очередь, и тоже по ангельскому внушению, отослал реликвию в Новгород. В пространную редакцию введены также упоминания о дарах византийского императора Константина Мономаха – русскому князю Владимиру Мономаху [Громов, Козлов, 1990, с. 169]. В цикле сказаний о Мономаховом венце это же делается в отношении царских инсигний, которые, по мнению авторов, последовательно переходили из Вавилонского царства в Египет, оттуда в Рим, Византию, и, наконец, были переданы князю Владимиру Мономаху его дедом – василевсом Константином Мономахом.

По мнению исследователя Р. Дмитриевой, “Сказание о князьях Владимирских” сложилось на основе послания “О мономаховом венце” в первой четверти XVI в. В “Сказании” содержится две легенды. В первой доказывается происхождение правящей династии Рюриковичей от римского императора Августа, во второй описана передача царских регалий византийским императором Константином Мономахом своему внуку великому князю Владимиру Мономаху. Согласно “Сказанию”, Владимир Мономах с большим войском пошел походом на Византию – во Фракию. Поход оказался победоносным, русские пленили жителей Фракии и возвратились с богатой добычей. Греческий император Константин Мономах созвал царский совет и отправил к князю Владимиру Всеволодовичу послов, которые принесли ему крест “от древа”, на котором был распят Христос, царский венец с головы Константина Мономаха, сердоликовую крабьцу, “из нее же Август кесарь веселяшеся”, бармы со своих плеч, цепь из аравийского золота и другие дары вместе с посланием, в котором Владимир приглашался венчаться на царство присланным венцом и дарами. “И с того времени князь великий Владимир Всеволодович наречеся Мономах, царь великия России” [Дмитриева, 1955, с. 5–6].

“Сказание о князьях Владимирских” имело большой международный резонанс. Оно было переведено на латинский язык и стало широко известно в Европе, использовалось в составленном митрополитом Макарием “Чине венчания на царство” для венчания в 1547 г. Ивана Грозного [Барсов, 1883, с. 75]. “Сказание” легло в основу написанной по повелению митрополита Макария “Степенной книги царского родословия”.

В законченном виде теория перемещения центра единого православного царства была сформулирована старцем псковского Елеазарова монастыря Филофеем в своих посланиях к дьякону Мисюрю Мунехину и великому князю Василию III. Ключевая идея заключалась в том, что, согласно Филофею, существует Ромейское царство, которое “недвижимо пребывает” и которое “неразруσιμο” [Синицина, 1998, с. 342–343]. Характеристика этого царства как “неразрушимого” возвращает нас к ветхозаветной книге пророка Даниила с его пророчеством о четырех царствах, которые разрушатся, и о пятом, “которое во веки не разрушится”. При этом пятое царство не является хронологически последним, поскольку “во дни тех царств Бог Небесный воздвигнет царство, которое во веки не разрушится, и царство это не будет передано другому народу; оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно” (Дан. 2, 44). Даниил разъясняет, что “вечным” может считаться только царство Всевышнего (Дан. 7, 27).

Это неразрушимое царство, которое рождается во времена первых четырех царств, можно рассматривать как земной образ Царства Всевышнего. С принятием христианства как государственного культа Римской империи мир христианский сливается с миром Римским. Следовательно, под термином *Ромейское царство* понималось христианское царствие как земной образ Царствия Небесного. Это Ромейское царство, будучи феноменом не государственно-территориальным, а духовно-религиозным, было воплощено первоначально в Первом Риме, который как государственно-территориальное образование все еще существует, но был пленен дьяволом по причине Аполинариевой ереси и употребления опресноков. Время падения первого латинского Рима хронологически соотносилось с концом VIII–IX в. и связывалось с именами императора Карла Великого и папы Формоса [Синицина, 1998, с. 229, 342]. Именно по причине “пленения дьяволом” германская Римская империя, основанная Карлом Великим, не может претендовать на то, чтобы в ней воплощено Ромейское царство. Вторым Римом, в котором воплотилось Ромейское царство, была Греческая империя, которая пала как территориальное образование под натиском турок, по мнению Филофея, по причине вероотступничества и предательства православия (Флорентийская уния 1439 г.).

Таким образом, все “христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя, по пророческим книгам то есть Ромейское царство. Два убо Рима падоша, а третии стоит, а четвертому не быти” [Синицина, 1998, с. 345]. Следовательно, Московское царство является территориальным образованием, призванным быть последним символическим воплощением, или “живым образом”, христианского царства (Ромейского царства, по терминологии Филофея). Иного воплощения Ромейского царства возникнуть не может, поскольку “четвертому Риму не быти”.

Московское царство как христианское царство может быть только Вселенским (“Рим весь мир”). Соответственно, и великий князь Московский, согласно этой теории, может быть только Вселенским царем: “всеи поднебесней единого христианом царя”. Филофей поднимает теократическую роль государя на небывалую высоту: “брододержатель святых Божиих престол святых вселенских апостольских Церкви, иже вместо римской и константинопольской, иже есть в богоспасенном граде Москве” (цит. по [Синицина, 1998, с. 345]).

Замечу, что уже в “Изложении пасхалии” митрополита Зосимы, относящемся к 1492 г. проступает идея Москвы как “нового града Константина”, то есть нового *царственного* града. Почетные сравнения с римскими и византийскими монархами были и ранее, но впервые в данном памятнике сформулирована идея переноса Вселенской царственности в Москву: “...и будет перви последний и последний перви” (цит. по [Громов, Козлов, 1990, с. 164]). Таким образом, уже на рубеже XV–XVI вв. мировоззренчески было обосновано притязание Москвы на роль центра единого Вселенского православного христианского царства как “живого образа” Царствия Небесного на земле, являвшееся опорой для цареславия.

Теократическое обоснование власти Ивана Грозного

В эпоху Ивана Грозного окончательно оформилась доктрина власти, согласно которой московский князь был “живым образом” Бога на земле – мессией всего народа Божьего. В официальном письме князю А. Курбскому царь недвусмысленно присваивает себе функции *владыки человеческих душ и Спасителя*: “А еще праведен еси и благочестив, про что не изволил еси от мене, строптивого владыки, страдати и венец жизни наследити?” [Переписка... 1993, с. 14]. Стоит отметить, что и в “Степенной книге царского родословия”, написанной в царствование Ивана Грозного по повелению митрополита Макария, проводилась мысль о душеспасительной миссии правителей Московского царства: родословная Рюриковичей соотносится с лестницей, ведущей на небо: “По ней же невозбранен к Богу всход утвердиша себе же и сущи по них” [Полное... 1908, с. 5]. Следует заметить, что лестница, в соответствии с древнеегипетской традицией, связана с воскресением человека после смерти. В многочисленных текстах она носит название “Лестница на небеса” [Норман, 1997, с. 48]. В контексте такого иерархического отображения земным сущим Царствия Небесного становится понятной и мысль царя о себе как владыке человеческих душ и спасителе. Царь возглавляет земную иерархию, которая отображает небесную, и следовательно, он является земным отображением Царя Небесного, отсюда логичны заявленные Иваном притязания.

16 января 1547 г. состоялось венчание на царство Ивана IV. Чин венчания был составлен задним числом, вероятно митрополитом Макарием. Он содержит принципиальное положение, что власть в царстве земном принадлежит *только Богу*: “Яко твоя держава, и твое есть царство, и сила и слава, Отца и Сына и святого Духа, ныне и присно во веке веков”. Здесь вступает в силу логика, согласно которой небожественный государь участвует в “божественной власти” символически, то есть как вселенский “живой образ” своего небесного первообраза – Царя Небесного. Следуя этой логике, царь провозглашается наместником Бога. В поучении митрополита великому князю, вошедшему в Чин венчания, говорится: “Вас бо Господь Бог в себе место избра на земли, и на свой престол вознес посади, милость и живот положи у вас, вам же подобает, приемше от Вышняго повеления, правление человеческого рода православных царей, не токмо о своих пещися и свое точию житие правити, но и все обладаемое от треволнений спасти и соблюдати стадо его от волков невреждимо” (цит. по [Барсов, 1883, с. 76, 82]). Митрополит объявляет царя наместником Бога, и его власть рассматривается как Вселенская – “правление человеческого рода”, поскольку царь – “православный царь”, то есть Вселенский. Царь как наместник Бога увенчивает земную иерархию как отображение небесной.

Ведущий мировоззренческий принцип, зафиксированный в чинах, – богопоставленность царя. Митрополит в речи к нареченному великому князю говорит: “Богом избранный и Богом почтенный, нареченный и поставляемый от вышнего промысла, по данной нам благодати от святого и животворящего Духа! Се от Бога ныне поставляешися и помазуешися и нарицаешися князь великий Иван Васильевич, *боговенчанный царь* (курсив мой. – Л.А.) и самодержец всея великия Руси”. Далее митрополит призывает царя не слушать лстивых, быть мудрым, добродетельным, быть доступным “горняя ради власти, но имаша и сам Царя, иже на небесех; аще убо всеми печетца яко Бог, сице потребно есть, царю, и тебе ничто же есть презирати”. Основная мысль состоит в том, что набор моральных качеств нужен царю для того, чтобы быть на земле “яко Бог”, то есть наиболее полно имитировать свой первообраз – Царя Небесного (цит. по [Барсов, 1883, с. 83]).

Кульминацией венчания, согласно Чинам, было миропомазание царя (первым был помазан 31 мая 1584 г. царь Федор Иоаннович. Венчание на царство Ивана Грозного еще не сопровождалось миропомазанием), которое совершалось во время литургии. Весьма показательна молитва, предваряющая миропомазание: “Господи Боже наш, Царю царствующим и Господь господствующим, иже Сомоилом пророком избрав

раба своего Давыда и помаза того в цари над людьми своими Израиля! Ты ныне услыши молитву нашу недостойных, и виждь от святого жилища твоего, и верного ти раба Ивана, еже благоволил еси воздвигнути царя в языке твоём святем, его же стяжал еси честною кровию Единородного ти сына, помазати сподоби елеом возрадования, одей того силою свыше, положи на главе его венец от камени честна, даруй тому долготу дней, дай же в десницу его скипетр спасенья, посади того на престол правды, огради того всеоружеством святого ти Духа, утверди того мышцу, покоряи ему все языки варварские, и всей в сердце его страх твой и еже к послушанным милостивое, соблюди того в непорочной вере, поощажи того опасна хранителя святыне твоея соборные церкви велениях, да судя люди твоя правдою и нищих твоих судом, спасет сыны убогих и наследие будет ти небесного царствия” (цит. по [Барсов, 1883, с. 74–76]).

В этой молитве четко обозначен типологический праобраз русского царя – царь Давид. Следует помнить, что ветхозаветные помазанники (христы), согласно самой христианской догматике, рассматривались как образы Христа, следовательно, любое сопоставление с ветхозаветными помазанниками необходимо вело к образу Христа. Согласно Чину при помазании царя производилось: “Печать и дар Святого Духа” [Барсов, 1883, с. 87]. Как справедливо замечает Б. Успенский, произнесение этих sacramентальных слов уподобляет царя Христу, которого “Бог Духом Святым и силою помазал” (Деян. 10, 38). Следовательно, мы видим, как первоначальное сопоставление с ветхозаветными помазанниками логически привело к уподоблению царя уже самому Христу. В этой связи необоснованными кажутся выводы Успенского о том, что в Византии, как и на Западе, монарх при помазании уподоблялся царям Израиля; в России же царь уподоблялся самому Христу [Успенский, 1998, с. 28]. Такое противопоставление противоречит самой христианской догматике, поскольку Ветхий Завет рассматривается в отрыве от Нового Завета, совершенно упускается тот момент, что, согласно христианскому восприятию, утверждение самого земного царства с воцарением первого ветхозаветного царя-помазанника Саула было призвано предизобразить будущее вечное Царство Божие: “Елей, которым был помазан Саул, и от помазания которым был назван христом (помазанником) должен считаться имеющим таинственный смысл и быть признаваем за великое таинство... Этой сени будущего воздавалось такое почитание не ради нее самой, а ради того, что ею предизображалось” [Августин, 1998, с. 194–195].

Иван Грозный считал необходимым добиться канонического признания себя в качестве Вселенского православного царя (со всеми вытекающими отсюда каноническими полномочиями), для чего просил Константинопольского патриарха “прислать грамоту от себя и всего Константинопольского собора, благословляющую его на царство, и поминать на литургии *наравне с прежними греческими царями*” (курсив мой. – Л.А.) [Карташев, 1991, с. 306]. В 1561 г. патриарх константинопольский Иоасаф II прислал “соборную грамоту”, написанную в ноябре–декабре 1560 г. [Фонкич, 1974, с. 248], подтвердившую право Ивана Грозного “быти и зватися царем законно и благочестиво”, и объявил московского государя “царем и государем православных христиан всей вселенной от Востока до Запада и до океана” [Карташев, 1991, с. 440–441]. Патриарх в своей грамоте подтверждал тем самым версию о родословии, представленную в “Сказаниях о князьях Владимирских”.

На царском месте Грозного в московском Успенском соборе, сооруженном в 1551 г., была вырезана легенда о бармах и венце Мономаха, а на забралах царского места изображены сами события. Царское место располагалось справа в юго-восточном углу перед алтарем. Тема “правой стороны” связывалась с осмыслением в христианской традиции слов Евангелия: «Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: “приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира”» (Мф. 25, 34). В соответствии с этим южная и северная стороны храма связывались с раем и преисподнею [Соколова, 2001, с. 16]. Трон или царское место Грозного в Успенском соборе было устроено как точный аналог алтарной кивории или надпрестольной сени. В христианской церкви киворий осенял прежде всего

престол и св. Дары. Кивории сооружались также снаружи храма, осеняя верующих, затем над раками, мощехранильницами. Молельное место Грозного усвоило все основные архитектурные черты кивория. По свидетельству византийских мозаик, сень кивория покоилась на четырех колоннах и была разнообразна. Шатер трона Грозного, покоившийся на четырех колоннах, близок к византийским кивориям царским и церковным [Забелин, Щелкин, 1909]. Таким образом, молельное место Ивана Грозного коррелировало с надпрестольной сенью и являлось местом сакральным. Позже, в 1624 г., в юго-западном углу собора был воздвигнут еще один бронзовый кружевной шатер с четырехскатной крышей, где по праздникам на престоле выставляли в ковчеге лоскут от так называемой “ризы Христа” [Ненарокова, 1987, с. 175], что еще более наглядно усиливало корреляцию царского молельного места с киворием, осеняющим сакральное место или предмет.

Как отмечает И. Соколова, образ православного царства как подобия небесного Иерусалима запечатлен в верхней, шатровой части царского места, форма которой коррелировала с формой евхаристических сосудов – “иерусалимов”, или “сионов”, воспроизводящих храм Гроба Господня. Опорами царскому месту служили фигуры четырех зверей. В христианском искусстве изображения этих зверей связано с образами четырех земных царств из пророчества Даниила [Соколова, 2001, с. 28, 30]. Мотив “звериного трона” является так же аллюзией на ветхозаветный “Соломонов трон”. Таким образом, царское место Ивана Грозного в своем стилистическом решении запечатлело идею Московского царства как *Ромейского царства*.

Новый уровень теократической легитимизации царской власти нашел отражение и в росписях Золотой палаты царского дворца в Кремле. После пожара 1547 г. на стенах этой палаты появляются новые росписи в виде иконописи, изображающие церковные события и догматы. Вход в Золотую палату предваряли сени, на своде которых был написан Господь Саваоф, в недрах Сын, сверху Сына – св. Дух. Следует заметить, что такая роспись свода сеней Золотой палаты однозначно коррелирует с росписью храма, поскольку своды храма всегда символизировали небо, и потому на них помещали изображения Бога. Над входом из сеней в Золотую палату располагаются семь живописных клейм. Клеймо, имеющее подпись “Сердце Царево в руце Божий”, посредством символики передает смысл связи между царем земным и Царем Небесным: “На престоле изображен сидящий молодой царь, в правой руке держащий скипетр, в левой яблоко державное, обратясь лицом влево, где в кругу в облаке Спасов образ Вседержителей, обеими руками благословляющий, *причем правая Его рука благословенная возложена на яблоко державное царское*” (курсив мой. – Л.А.), – так описывал это клеймо историк И. Забелин [Забелин, 1990, с. 197–198]. Царь земной участвует в божественной власти и является как наместник Бога его соправителем на земле.

Весьма примечательно и третье клеймо с подписью “Наказание (поучение) при-емлет источник бессмертия; изо уст праведного каплет премудрость”, где молодой царь изливает поучение в народ в образе текущей из его руки воды, среди которой стоит народ, нагой, обращенный к царю с преклонением [Забелин, 1990, с. 198]. С одной стороны, это явная корреляция с крещением народа в Иордане, с другой – со словами Иисуса из Евангелия от Иоанна: “А кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную” (Иоан. 4, 14). Царь предстает здесь в качестве религиозного спасителя. В этом контексте весьма логично выглядит и представление Ивана Грозного о себе как о спасителе человеческих душ, высказанное в полемике с князем Курбским. Таким образом, это клеймо символически отобразило идею о высшей теократической роли царя на земле. Следует учитывать также, что роспись Золотой палаты после пожара 1547 г. шла под патронажем, помимо самого царя, двух духовных лиц – митрополита Макария и попа Сильвестра [Забелин, 1990, с. 194].

В самой Золотой палате, где помещался царский трон, на шпичах (стрелки сводов, опускающиеся со стен) нарисованы, начиная с Давида, израильские цари как опора изображенному в небе (в своде палаты) царю, получающему венец от руки Ангела и

принимающему в то же время царское достоинство древних царей Израиля [Забелин, 1990, с. 199]. В этом архитектурно-изобразительном решении собственно Золотой палаты зафиксирован типологический ряд прообразов власти царя Ивана Грозного – от израильских царей к Христу-Пантократору.

Весьма примечательна в Золотой палате иконография “избиения мадианитян, по слову Моисея” и иконография Иисуса Навина, “истребляющего все дышащее”. Согласно Ветхому Завету Моисей выступает орудием мести Бога мадианитянам: “И пошли войною на Мадиана, как повелел Господь Моисею, и убили всех мужеского пола... И все города их во владениях их и все селения их сожгли огнем... И сказал им Моисей: *для чего* вы оставили в живых всех женщин?.. Итак убейте всех детей мужеского пола, и всех женщин, познавших мужа на мужеском ложе, убейте; А всех детей женского пола, которые не познали мужеского ложа, оставьте в живых для себя” (Числа 31, 7, 10, 15, 17, 18).

Иисус Навин также предстает в Ветхом Завете в качестве орудия Бога: “И поразил Иисус всю землю нагорную и полуденную, и низменные места, и землю лежащую у гор, и всех царей их; никого не оставил, кто уцелел бы, и все дышащее предал заклятию, как повелел Господь, Бог Израилев” (Иисус Навин 10, 40). Как Моисей заключил Завет с Господом, так позже и его преемник Иисус Навин обновил в Сихеме завет Израиля с Господом (Иисус Навин 24, 25). Иконография на подобные сюжеты появляется не случайно в росписях Золотой палаты в преддверии опричнины. Учитывая мнение Ивана Грозного о себе как спасителе человеческих душ, можно предположить, что он был ориентирован на ветхозаветные образцы царской власти и ощущал себя карающим орудием и наместником одной из ипостасей Троицы – Бога Саваофа.

Значившийся в описи Оружейной палаты с 1687 г. стяг от 1560 г. царя Ивана Грозного со сценами из Апокалипсиса позволяет предположить, что царь действительно считал себя “живым образом” Мессии. По верхней кайме стяга вышиты слова из видения Иоанна Богослова: “И видех небо отверсто и се конь бел и седяй на нем нарицаещя верен и истинен, и в правде судит, и брани сотворит. Очи же ему еста, яко пламень огненен. На главе его венцы мнози имый, имать написано – еже никто же весть, токмо он сам”. На нижней кайме подписано: “Иже оружием избиени сидящего на кони и изшедшим из уст его. И видех единого ангела, стоящего на солнце и возопи гласом великим ко всем птицам, парящим посреди небесным, приидите и соберитися на вечерню великого бога, да не снете плоти царей и плоти крепких, и плоти коней и сидящих на них, и плоти всех свободных и рабов малых и великих” [Малиновский, 1992, с. 74]. Введение царем опричнины и кровавые походы царя на Новгород могут рассматриваться в этом контексте как элементы “реализованной эсхатологии”. Царь воспринимал земное сущее как образ сакрального эсхатологического должного.

Новый уровень теократической легитимизации царской власти отразили и росписи стен Архангельского собора Кремля – усыпальницы династии Рюриковичей. Именно во второй половине XVI в. в Архангельском соборе была создана живописная композиция, включающая более 60 портретных изображений. Ныне существующая стеновая роспись собора выполнена в XVII в., но она полностью сохранила сюжетную схему предыдущего столетия. Указ царя Алексея Михайловича строго предписывал соблюдать старую схему росписи. Таким образом идейный замысел и сюжетное решение стеновой росписи Архангельского собора относятся именно ко второй половине XVI столетия [Сизов, 1969].

Первое, что обращает на себя внимание, – на изображениях головы *всех князей* очерчены нимбом святости, хотя к этому моменту канонизировано было всего лишь несколько (Владимир и Ольга, Борис и Глеб, Михаил Тверской и ряд других). Признание святости за всей династией Рюриковичей делало ее необходимым посредником между Богом и людьми, то есть придавало ей *функции религиозного спасения*. Второй момент – на некоторых росписях князья изображены с обнаженной рукой, пальцы которой сложены в благословляющий иерейский жест. Так изображены князья Константин Всеволодович, Дмитрий, Владимир Святославович и некоторые другие.

Следовательно, за членами династии Рюриковичей признавалось и священническое достоинство. Третий момент заключается в том, что над каждой княжеской фигурой в небольших кругах изображены соименные им святые. Однако приблизительно с того момента, когда великие князья Московские стали смотреть на себя как на царей, над их изображениями в кругах появляется уже *сам Иисус Христос*. Например, таково изображение Василия III – отца Ивана Грозного.

Объем прав и привилегий московских царей вытекал из представления об их сакральности как наместников Христа. Принятие Иваном Грозным титула “боговенчанного царя” окончательно юридически закрепило за царями prerogative верховного попечения об интересах церкви, какие принадлежали византийским императорам и какие уже в весьма значительной степени были приобретены самими московскими князьями путем историческим [Карташев, 1991, с. 429]. И уже на Стоглавом церковном соборе 1551 г. царь выступал в руководящей роли, свойственной византийским василевсам. Дошедшие до нас царские речи на этом Соборе имеют вид поучений и назиданий отцам Собора: “Бога ради и пречистыя Богородицы, и всех святых ради, потруджайтесь, во еже исправить истинная и непорочная наша христианская вера, иже от божественного писания во исправления церковному благочинию и царскому благозаконию и всякому земскому строению, и нашим единокровным и бессмертным душам на просвещение и на оживление и на утверждение истинныя православныя христианская веры” (цит. по [Каптерев, 1912, с. 91]).

Характер речи царя к Собору – учительно-назидательный относительно отцов Собора, сам тон ее показывает, что царь чувствовал и осознавал, что именно он есть верховный управитель дел не только государственных, но и церковных; его “царские богомольцы” нуждаются в его царском поощрении и наставлении в делах церковного устройства. В подобном тоне выдержаны и вопросы царя к Собору о поведении монашествующих. В монахи постригались, по его мнению, “покая ради телесного, чтобы всегда бражничать”; среди них царит “упивание безмерное”, разврат, “содомский грех”, у игуменов и архимандритов “по келиям инде жонки и девки небрежно приходят, а ребята молодые по всем келиям живут невозбранно”; монахи обитают в одних монастырях с монахинями со всеми вытекающими отсюда для “ангельского чина” соблазнами; “отцы-пустынники” ходят с иноками, якобы собирая деньги на постройку монастыря, а на самом деле за тем, чтобы их пропить. Царь обличал монахов, раздающих деньги в рост под высокие проценты, отчего крестьяне бегут из их вотчин и монастырские села пустеют, бесчинства монашествующей братии вызывают удивление и порицание в народе, а также у иноземцев, что подрывает престиж царства [Русское... 1989, с. 121]. В ответ на подобные обличения Собор был вынужден принять ряд решений, направленных на укрепление дисциплины в монастырях.

В 1572 г. Иван IV собрал Собор и просил разрешить ему вступить в четвертый брак как церковно-законный. Между тем Стоглавый собор 1551 г., прошедший под его же председательством, постановил четвертого брака не допускать согласно словам Григория Богослова: “первый брак – закон, второй – прощение, третий – законнопреступник, четвертый – нечестие, свинское житие” [Русское... 1989, с. 96]. Тем не менее Собор 1572 г. разрешил царю вступить в четвертый брак, несмотря на обязательные для всех церковные законы о недопустимости для православных четвертого брака. Мнение царя, председательствующего на Соборах, оказалось выше церковных канонов и соборных постановлений.

“Бог по Боге”: царская власть первых Романовых

Как апофеоз “цареславия” прозвучат на Большом Московском соборе 1666–1667 гг. слова митрополита Константинопольского патриархата Паисия Лигарида о том, что *царь именуется Богом и имеет право на богоименование* [Каптерев, 1912, с. 243]. Иностранцы, посетившие Московское государство в XVI–XVII вв., свидетельствовали, что москвиты “считают своего царя за высшее божество” [Масса, 1937, с. 68]

или “считают царя почти за Бога” [Седерберг, 1873, с. 37]. А. Поссевино, римский дипломат и член ордена иезуитов, находившийся в Москве в период царствования Ивана Грозного, считал, что царь “...решительно хочет казаться чуть ли не первосвященником и одновременно императором. Можно сказать, что все это заимствовано от греческих императоров и патриархов, и то, что *относилось к почитанию Бога, он перенес на прославление самого себя*” (курсив мой. – Л.А.) [Исторические... 1983, с. 80–81]. И. Корб писал в конце XVII в.: “Московиты повиновались своему государю не столько, как подданные, сколько, как рабы, считая его, скорее, за Бога, чем за государя” [Корб, 1906, с. 217].

Весьма примечательно свидетельство капитана Ж. Маржерета, который в записках 1607 г. писал о русских: «Они говорят, что слово Царь взято из Священного писания, так как всюду, где сказано о Давиде, или о Соломоне, или о других королях, они названы царь Давид, царь Соломон... И они считают имя “царь” более подлинным и говорят, что некогда Богу было угодно удостоить этого имени Давида, Соломона и других, правивших домом Иуды и Израиля, а эти слова, “Tsisar” и “Kroll” – всего лишь человеческое измышление» [Маржерет, 1982, с. 148]. Следовательно, русские признавали типологическим прообразом своего царя древних царей Израиля, что неизбежно должно было привести к уподоблению русского царя – Царю Небесному Иисусу Христу.

Показателен в этом отношении указ царя Федора Алексеевича от 8 июня 1680 г. “О написании в просьбах Государю выражений, чтобы он пожаловал умилился, как Бог”. Само издание указа показывает, что уподобление царя земного Царю Небесному стало типичным явлением: “Ведомо ему, Великому государю, учинилось по вашим челобитным, по которым вы наперед сего бивали челом и ныне бьете челом Ему, Великому Государю, и на выходах подаете челобитныя, а в тех своих челобитных пишете, чтобы он великий Государь пожаловал, умилился, как Бог” [Полное... 1830, с. 269]. Интересно в этой связи свидетельство патриарха Никона: «Перед царем многие кричали: “Ты – Бог земной”. И государь никому не запрещал говорить это. Никон говорил царю, когда был в Москве, и после ее оставления, чтобы он запретил на будущее время себя так называть. Но царь молчал» [Зызыкин, 1995, с. 18].

П. Лукин на основе анализа “Дела о слове и деле государевом” показал, что для XVII в. характерно параллельное упоминание понятий “Бог” и “государь”, которые превратились в устойчивую формулировку “Бог и великий государь”, “Бог да государь”. Бог как высшая трансцендентная сила оказался на одной ступени в иерархической системе ценностей со смертным царем. В самоидентификации индивида распространенным стало выражение: “Божий и великого государя человек”. На вопрос: “Чей он человек?” в 1676 г. крепостной крестьянин Ф. Плещеева Тимошка Ананьин отвечал: “Божей и великого государя, потом государя своего Федора Григорьевича Плещеева крестьянин”. В этой иерархии ценностей наивысшее место занимают Бог и государь. Им принадлежат все люди. Иными словами, государь владеет людьми на том же (или почти на том же) основании, что и Бог, то есть как высшая сакральная сила. Своему непосредственному владельцу Ананьин принадлежит уже на качественно иной основе – по крепостной зависимости [Лукин, 2000, с. 30, 32]. Подобным образом идентифицировали себя и служилые люди. Таким образом, независимо от социального статуса существовало представление о “Боге и государе” как о высшей сакральной ценности, то есть можно говорить о том, что прослеживается тенденция размывания в общественном сознании грани между первообразом – Царем Небесным и его “живым образом” – царем земным.

Представление о характере взаимоотношений Бога и государя отчетливо выражено в письме протопопа Иоанна Неронова царю Алексею Михайловичу. Иоанн пишет, что он просит защиты у государя как у **“бога по Боге”** и признает его **“воистину по Боге богом”** [Каптерев, 1912, с. 75]. Показательно, что человек, недовольный каким-либо действием, санкционированным государем, заявляет, что это действие исходит не от царя, а от представителя темных сверхъестественных сил (черта, бесов). Если кто-

либо из служилых людей плохо выполнял свои обязанности, о нем могли сказать, что он служит не государю, а черту, как это случилось в 1675 г. с солдатом белгородского полка Аничкой Петелиным [Лукин, 2000, с. 46–47]. Мы видим яркую антитезу царя и темных сакральных сил, земное отображение небесной метафизической схемы Христос–Антихрист. Царь мог “отображать” либо Христа, либо Антихриста. Наиболее яркие примеры подобного восприятия – старообрядцы и противники реформ Петра I. Такая сакральная дихотомия будет характерна для русского сознания вплоть до начала XX в., когда участники “Религиозно-философского собрания” – Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Filosoфoв – придут к выводу, что “самодержавие от дьявола”.

У русских людей XVII в. вера в Бога и в государя сливается в сознании. Например, в деле 1667 г. прапорщик Осип Соболев в ответ на непристойные слова Федьки Юринова о государе изумленно спрашивает: “В ково де ты, мужик, *веруешь*, что великого государя указа не слушаешь?”. Этим вопросом прапорщик подтверждает, что *вера* в Бога неотделима от *веры* в государя. В “розыскных делах” имеются сведения о том, что оскорбление монарха могло рассматриваться как не только измена, но и ересь. В сыском деле от 17 сентября 1689 г. содержится суждение приходского священника Лаврентия из г. Суджи о том, что сомнение в истинности Шестоднева (книги “божественной”) представляет собой “хулу” прежде всего не на Бога и не на церковь, а на великих государей Иоанна и Петра Алексеевичей. При этом речь идет не просто о шестодневях, а о “Шестодневях московской печати”. Лаврентий подчеркивает главное для него в этих Шестодневях: то, что их издание санкционировано царем. Характерно, что это высказывание, признающее за царем высший авторитет в церковных делах, исходило от представителя духовного сословия [Лукин, 2000, с. 36, 40–41].

С XVII в. в источниках русского происхождения к царю начал широко применяться эпитет “*земной бог*”. В частности, именование царя как “земного бога” встречается в следственных делах о “непригожих речах” от 1645, 1649, 1654, 1667, 1671 гг. [Лукин, 2000, с. 37–40]. Этот эпитет, кроме указания на царя земного как образ Царя Небесного, имеет еще и богословское наполнение, поскольку “земной бог” – название архиерея, встречающееся уже со II в. н.э.

В XVII в. вошел в употребление и другой эпитет “государя”, имеющий однозначно богословское понимание. Царь Алексей Михайлович начинает именоваться *равноапостольным*. Например, протопоп Иоанн Неронов в письме к царскому духовнику Стефану Вонифатьевичу от 2 мая 1654 г. именует государя “равноапостольным, благочестивым” [Каптерев, 1912, с. 2]. В обличении на патриарха Никона, написанном для Алексея Михайловича архиереями, царь именуется также “равноапостольным помазанником Божиим”. Более того, в этом же документе архиереи приравнивают волю царя к воле Божьей: “Все бо седьм вселенский соборы благочестивыми цари собрани быша, святииже и богоноснии отцы христоробивым царем благопослушны быша и волю тех *Божью* волюнепщеваша” [Обличение... 1863, с. 159, 162]. Все эти факты сакрализации в общественном сознании места и функций царя в земной иерархии являлись следствием религиозной доктрины царской власти, ключевым моментом которой была идея царя – наместника Христа как “живого образа” Царя Небесного.

В письме к провинившемуся по службе князю Григорию Ромодановскому царь Алексей Михайлович приравнивал должностное повиновение своей особе к религиозному повиновению Богу. Воевода, не приславший вовремя полк рейтар и полк драгун, объявлялся “врагом креста Христова”, а его провинность – “сатанинскою”, подобной тому, как “Иуда продал Христа”. Царь вопрошал: “Кого не слушаешь? Перед кем лукавствуешь? – Самого Христа явно облыгаешь и дел, его теряешь!” Послание заканчивалось утверждением, что он (то есть царь. – Л.А.) “*Божии дела и наши, государевы, на всех сторонах полагаем (решаем. – Л.А.), смотря по человеку*” [Богданов, 1997, с. 237–238]. Таким образом, Алексей Михайлович констатировал, что в его власти не только государевы, но и “*Божии дела*”; как и Иван Грозный, он считал себя владыкой человеческих душ и религиозным спасителем.

Особенно наглядно власть царя как наместника Бога на земле проявлялась в том факте, что людей, умерших в государственной опале, хоронили вне кладбищ, то есть считалось, что они умерли не христианской смертью, следовательно, преступление против царя приравнялось к преступлению против Бога. Политическое повиновение царю оказывалось полностью тождественно религиозному послушанию Богу.

* * *

Онтологическая сущность феномена “цареславия” заключается в уподоблении земного царства царствию Небесному, земного царя – царю Небесному. Мышлению архаического и традиционного человека было свойственно функционирование по принципу бинарных (двоичных) оппозиций, когда входящие в них диаметрально противоположные элементы не противостояли друг другу абсолютно; напротив, их взаимодействие приводило ко взаимопроникновению, слиянию и в итоге превращению одного члена бинарной оппозиции в свою (якобы) противоположность. Последнее являлось следствием так называемого “синкретического” мышления, характеризующегося недифференцированностью, органическим единством “иррационально-рационального”, игнорированием различий между ними как принципиально разными способами мышления и поведения. Фундаментальная бинарная оппозиция “сущее – должное”, в которой отражается противоречие между фактическим и нравственно ценным положением дел была реализована в христианстве через оппозицию “земля (образ) – небо (первообраз)”.

Таким образом, феномен “цареславия” коренится в самой структуре сознания архаического и традиционного человека. Переход на рационально-логическую систему мышления разрушил подобное эманационное, неоплатоническое по своей сути взаимоотношение между земным образом и небесным первообразом, являвшееся продуктом мифологического мышления. В Европе этот процесс начался с переходом на систему “аристотелизма”, в России же – с заимствованием в эпоху Петра I западной парадигмы научного и философского мышления. Именно в эпоху Петра с введением светского понятия государства феномен “цареславия” лишается мировоззренческой опоры. Но в народном сознании, сохранявшем синкретическую форму, он продолжал, а порой и продолжает существовать. Основное ментальное следствие “цареславия” – тождественность политического повиновения царю религиозной вере в Бога и привело к тому, что крушение монархии в 1917 г. повлекло за собой дехристианизацию России.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Августин.* Творения. В 8 т. Т. 4. СПб.–Киев, 1998.
- Бабкин М.А.* Священство и царство. М., 2011.
- Барсов Е.В.* Древне-Русские памятники священного венчания царей на царство в связи с греческими их оригиналами с историческим очерком чинов царского венчания в связи с развитием идеи царя на Руси. М., 1883.
- Богданов А.П.* История России до Петровских времен. М., 1997.
- Волоцкий Иосиф.* Послания. М.–Л., 1959.
- Гиппиус З.Н.* Живые лица. Стихи, дневники. В 2 кн. Кн. 1. Тбилиси, 1991.
- Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. В 2 т. Т. 2 (1). М., 1997.
- Грек Максим.* Сочинения. В 3 ч. Ч. 1, 2. Казань, 1859–1860.
- Громов М.Н., Козлов Н.С.* Русская философская мысль X–XVII вв. М., 1990.
- Дмитриева Р.П.* Сказание о князьях Владимирских. М.–Л., 1955.
- Дьяконов М.* Власть Московских государей. СПб., 1889.
- Забелин И.Е.* Домашний быт русских царей в XVI–XVII столетиях. Книга 1. Государев двор или дворец. М., 1990.
- Забелин И.Е., Щелкин В.Н.* Трон или царское место Ивана Грозного в Московском Успенском соборе. М., 1909.
- Зызыкин М.В.* Патриарх Никон. В 3 ч. Ч. 2. М., 1995.

- Исторические сочинения о России XVI в. М., 1983.
- Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. В 2 т. Т. 2. Сергиев Посад, 1912.
- Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. В 2 т. Т. 1. М., 1991.
- Корб И.-Г.* Дневник путешествия в Московию (1698 и 1699 гг.). СПб., 1906.
- Лукин П.В.* Народные представления о государственной власти в России в XVII в. М., 2000.
- Малиновский А.Ф.* Обзорение Москвы. М., 1992.
- Маржерет Ж.* Россия начала XVII в. Записки капитана Маржерета. М., 1982.
- Масса И.* Краткое известие о Московии в начале XVII в. М., 1937.
- Ненарокова И.С.* Государственные музеи Московского Кремля. М., 1987.
- Норман Д.* Символизм в мифологии. М., 1997.
- Обличение на Никона патриарха, написанное для царя Алексея Михайловича // *Летописи русской литературы и древностей*. В 5 т. Т. 5. М., 1863.
- Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским*. М., 1993.
- Полное собрание законов Российской империи*. В 45 т. Т. 2. СПб., 1830.
- Полное собрание русских летописей*. В 135 кн. Т. 21. Ч. 1. СПб., 1908.
- Русское Православие. Вехи истории*. М., 1989.
- Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния*. В 4 кн. Кн II. Пг., 1918.
- Седерберг Г.* О религии и нравах русского народа. М., 1873.
- Сизов Е.С.* "Воображены подобия князей". Л., 1969.
- Синицина Н.В.* Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998.
- Соколова И.М.* Мономахов трон. Царское место Успенского собора Московского Кремля. М., 2001.
- Средневековье в его памятниках*. М., 1913.
- Усачёв А.С.* Третий Рим или Третий Киев? (Московское царство XVI в. в восприятии современников) // *Общественные науки и современность*. № 6. 2011.
- Успенский Б.А.* Царь и патриарх. М., 1998.
- Фонкич Л.Б.* Греческие грамоты советских хранилищ // *Проблемы палеографии и кодикологии в СССР*. М., 1974.

© Л. Андреева, 2013