Д.И. Антонов

Цари и самозванцы

Борьба идей в России Смутного времени

Антонов Д.И.

А72 Цари и самозванцы: борьба идей в России Смутного времени. М.: РГГУ, 2019. 312 с.

ISBN 978-5-7281-2529-7

Книга посвящена борьбе идей, развернувшейся в России Смутного времени. В период «междуцарствия» (1598–1613 гг.) представления, распространенные в древнерусской культуре, подверглись резкой трансформации. В ситуации кризиса власти рождались новые идеи, практики и институты. Влияние Смуты прослеживается на всем протяжении XVII в. В книге рассматриваются создание и эволюция избирательного канона, который привел к власти Бориса Годунова, а затем Михаила Романова; представления о самозванце как царе-антихристе, колдуне, грешнике и создателе «ада» на Москве-реке; рассуждения современников о гордыне, природе власти и «домостроительстве» государства; демонизация иностранцев и критика католической церкви; конкурировавшие идеи о клятве, присяге и мирском крестоцеловании. Четыре экскурса затрагивают еще более широкий круг вопросов, связанных с культурой средневековой Руси: феномен зрительской агрессии и атаки на изображения, древнерусские тексты и визуальные образы Антихриста, иконографический мотив «адской троицы», а также представления о судебной присяге.

Книга ориентирована как на специалистов – историков, культурных антропологов, фольклористов, – так и на широкий круг читателей, интересующихся Средневековьем и древнерусской культурой.

УДК 930.85(47)
ББК 63.3(2)46-7

Оглавление

Предисловие *9*

Введение *11*

Автор, источник и историк *12*

«Понять современников»: Смута в историографии *16*

Несколько слов об источниках *21*

Глава 1
ЦАРЬ ИЗБРАННЫЙ И ЦАРЬ СВЕРЖЕННЫЙ:
избирательный канон XVII в.

Избрание царя: первый опыт *27*

Избирательная модель: после Годунова *32*

Самовластие или договор? Казус Василия Шуйского *38*

Глава 2
ВЛАСТЬ И ГОРДЫНЯ:
Борис Годунов как царь-грешник

«Божий батог» *43*

Холоп на престоле *46*

Клятва и благословение *50*

Гордость, смирение и власть *53*

Логика обвинений Годунова *58*

Неграмотный царь *60*

«Гордый убийца»: Борис Годунов
в описании Ивана Тимофеева *62*

Смерть царя *65*

Глава 3
КОЛДУН, АНТИХРИСТ И СОЗДАТЕЛЬ «АДА»:
легенды о самозванце

Колдун или наследник: борьба мифов *70*
Споры о титулах *77*
Лже-Христос и «сродник погибели» *79*
«Мерзость запустения» *83*
Живой и мертвый: споры о хлебах *86*
Самозванец как Антихрист *93*
Сроки исполнения пророчеств *95*
Эсхатологические ожидания Смуты *97*
«Потешный ад» Лжедмитрия *100*
Исторические песни: колдун и его жена *109*

Глава 4
ПРИСЯГА И ВЛАСТЬ:
споры о крестном целовании

Клятва на кресте как семиотическая проблема *116*
Крест и власть *123*
Нарушение присяги – грех и оправдание *128*

Глава 5
ДЬЯК РАССУЖДАЕТ О ЦАРЯХ:
«Временник» Ивана Тимофеева

Секира Ивана Грозного *136*
Святость и грех: цари от Федора до Михаила *142*
«Всемирный дом» и природа Смуты *146*

Глава 6
АПОГЕЙ И КОНЕЦ СМУТЫ

Враг как бес: описания иноверцев *152*
Эсхатологические бедствия *156*
Конец Смуты *160*

Заключение. Осень русского Средневековья *163*

Экскурс I. Клятва и крест: споры о судебной присяге в Московской Руси *169*

Клятва и суд *169*

Иван Пересветов: крестоцелование и исполнение правды *172*

Зиновий Отенский: апология роты *174*

Экскурс II. «У святых очи вертел?» Ослепленные фигуры на русских иконах и миниатюрах *179*

Святые без глаз *183*

Проколоть и зачеркнуть *190*

Объяснения и загадки *194*

Экскурс III. Маски Антихриста в русской книжности и иконографии *198*

Зверь, призрак и человек *198*

«Око льва»: как описать Антихриста *203*

Прельститель и Зверь в иконографии *206*

Экскурс IV. «Адская троица»: иконографический гипермотив *217*

Иуда или Антихрист *217*

От гипертемы к гипермотиву *222*

Примечания и комментарии *227*

Библиография *280*

Сокращения *312*

«Бывшим братиям нашим, ныне же и неведаем как и назвати вас,
понеже во ум наш не вмещается сотворенная вами,
ни слуха наши никогда же таковых прияша, ни в летописаниих видехом,
каковая невместимое человеческому уму содеяшася вами...»

Патриарх Гермоген,
«Воззвание ко всему русскому народу»

Глава 1

ЦАРЬ ИЗБРАННЫЙ И ЦАРЬ СВЕРЖЕННЫЙ: избирательный канон XVII в.

Избрание царя: первый опыт

В январе 1598 г. смерть бездетного царя Федора Ивановича положила конец наследственной системе передачи власти от отца к сыну в рамках правящей династии. На престол готовился взойти не прирожденный государь, а конюший боярин и царский шурин Борис Годунов. Патриарх Иов и люди, причастные к организации избирательной кампании, делали все возможное, убеждая современников, что царем может быть не только представитель прервавшейся богоизбранной династии (которую возводили к «обладателю вселенной» римскому императору Октавиану Августу)[1], но и бывший государев слуга и холоп; что боярина можно избрать на царство; наконец, что Борис – единственный человек, достойный занять престол богохранимой страны.

Результат усилий оказался неоднозначным. Годунов получил Мономахов венец и правил семь лет, но перед смертью ему пришлось бороться с «воскресшим» наследником Ивана Грозного царевичем Димитрием. После внезапной кончины Бориса самозванец легко занял трон: люди поддержали сына прирожденного царя, а не Федора Годунова, сына выбранного государя. Новая для культуры избирательная модель, созданная в 1598 г., оказалась слабее традиционного мифа о наследственной природе власти.

Именно этот миф, с большим или меньшим успехом, воспроизводили новые самозванцы.

Вторым правителем, который в ряде документов апеллировал к идее «всенародного избрания», был Василий Шуйский. Казалось бы, после его насильственного низведения с престола в 1610 г. модель окажется дискредитирована еще больше. В начале 1610-х годов популярность набирала другая идея: призвать на трон инославного правителя, перекрестить его и получить православного государя царских кровей («прирожденного» царя) – в контексте этих представлений велись переговоры с Речью Посполитой и со Швецией. И все же именно избирательная модель в феврале 1613 г. привела на престол Михаила Романова и завершила эпоху междуцарствия. Более того, объяснения, сведенные воедино весной–осенью 1598 г., оказались настолько продуманы, логичны и востребованы в контексте будущих событий, что их воспроизводили вновь и вновь на протяжении всего XVII столетия. Так прецедент (возведение на трон Годунова) превратился в канон – канон избрания царя. Этот непредсказуемый в 1598 г. результат стал несомненной удачей патриарха Иова и его сторонников – удачей не меньшей, чем коронация Бориса.

Ключевые документы, в которых утверждались права Годунова на престол, – Соборное определение об избрании на царство (весна 1598 г.) и две редакции Утвержденной грамоты (первая датирована июлем, основная часть составлена, видимо, раньше – в марте–апреле; во второй значится дата 1 августа, а подписи проставлены на рубеже 1598–1599 гг., после венчания Годунова)[2]. Авторы этих текстов впервые попытались обосновать права выборного лица на престол Московского государства. Их аргументы дополнялись от памятника к памятнику, но развивали одну логическую нить, успешно найденную уже в начале года.

В Соборном определении рассказано о том, как Иван Грозный «передал» Федора, своего сына, Годунову («его же изначала предъизбра Бог и возлюби»), а затем «приказал» Борису все царство. Затем сам Федор, исполняя волю отца и «по своему приятельству», вручил царство Годунову ([ААЭ 2: 14]; ср., например, в «Повести о житии царя Федора Ивановича» [БЛДР 14: 86]). Следовательно, Борис получил власть по завещанию истинных государей. Далее авторы перечисляют достоинства боярина и приводят примеры избрания царей из мировой истории (библейские Давид и Иосиф Прекрасный, византийские императоры). Наконец, внезапно порывая с традицией, заявляют: «*...не на благородство зрит Бог* любящих Его, но благоверия предъизбирает сохранением

Божественных заповедей» [ААЭ 2: 16] – смелое утверждение для людей, которых на протяжении века убеждали, что власть может принадлежать исключительно «природным» царям (здесь и далее курсив в тексте источников мой. – *Д. А.*).

Следующий аргумент связан с обстоятельствами самого избрания. В тексте подробно перечислены все представители общества, «чины», которые единогласно молили Годунова, чтобы он взошел на престол. Увидев единодушное желание людей, патриарх Иов произнес ключевую фразу: «*Глас бо народа – глас Божий*» (ср. то же у Конрада Буссова [Устрялов 1831: 8]). Годунов предызбран на царство Всевышним [ААЭ 2: 14]. Речь идет не о демократической процедуре, где большинство определяет лучший выбор: воля народа – только внешнее проявление Божьей воли[3].

Та же аргументация была развернута в ранней редакции Утвержденной грамоты. Ее составители подробно рассказывают о правителях России – с императора Августа, к которому возводился род киевских и московских князей, по смерть бездетного Федора. Они утверждают, что и Иван Грозный, и сам Федор завещали царство Годунову [Древняя российская Вивлиофика 1788: 38–39]; рассказывают, как овдовевшая царица Ирина отказалась править и приняла постриг под именем Александры; как Освященный собор, царский синклит и «всенародное множество» молили Бориса взойти на престол, указывая боярину, что его предызбрал Господь и ему необходимо подчиниться Божьей воле; цитируют Библию, говоря, что царская власть – Божий дар, и приводят примеры избрания из библейской и византийской истории (на царство были избраны Давид, Иосиф, Константин и другие праведники, в том числе византийский император Василий I Македонянин, который был «конюшим», как и Борис) [ААЭ 2: 16; см. также: Успенский 1998: 139, прим.]. По сути, авторы апеллируют к византийской модели власти: императором может стать любой человек, если он признан Божьим избранником. В «Заздравной Чаше Годунова», которую составили осенью, после коронации, эту идею подчеркнули уже в первой фразе: «...Богом избраннаго и Богом почтеннаго, Богом преукрашеннаго, Богом дарованнаго, Богом венчаннаго, Богом помазаннаго великого государя и великого князя Бориса Федоровича...»[4] [БЛДР 10: 558].

После этого в Утвержденной грамоте говорится, что Борис отказался от царства и удалился из столицы. Решение проблемы отложили до созыва в Москве собора, на котором через людей должна была проявиться Божья воля [Древняя российская

Вивлиофика 1788: 51]. 17 февраля съехавшиеся со всей страны люди слушали патриарха Иова и бояр. От лица Освященного собора и всех, бывших при смерти Федора, патриарх говорил, что никто не видит иного кандидата, кроме Годунова. Бояре рассказали, что Иван Грозный «приказал своих детей и царство Борису», а сам Федор, после победы над Казы-Гиреем, возложил на «царского слугу» золотую цепь русских государей. В этом усмотрели действие Святого Духа, указание на грядущие события [БЛДР 12: 58–59] (ср. в «Повести о житии царя Федора Ивановича» патриарха Иова [БЛДР 14: 86]). Наконец, все участники собора «единомысленно» решили молить Годунова взойти на престол. Увидев абсолютное единодушие людей, патриарх убедился, в том, что оно послано Богом, и «разрешил» Бориса от клятв, которыми он отрекался от царства. Более того, Иов решил отлучить его от церкви и прекратить служение в храмах, если боярин будет упорствовать и дальше. Участники собора договорились целовать крест Борису, обещая не искать других государей и не творить измену. После этого люди всех чинов, во главе с патриархом, взяв с собой чудотворную икону Владимирской Богоматери, пошли молить Годунова и вновь получили отказ. Однако инокиня Александра, после многочасовых слезных просьб, согласилась благословить брата – это сломило Бориса, и он дал согласие.

Рассказ Утвержденной грамоты хорошо продуман и выстроен: каждое логическое звено удачно дополняет предыдущее. Основа всей модели – известное представление о том, что единственным источником лигитимной земной власти является Господь. «Преемственная» идея («завещание» прирожденных государей) сближает акт избрания и традиционную систему передачи власти. «Историческая» (примеры из священной и византийской истории) свидетельствует о том, что избрание не новое и не уникальное явление, а следовательно, угодно Богу. Третье обоснование прав Годунова на трон – единодушие людей, «единомысленно» возжелавших видеть его царем. Мысль о том, что это действие Святого Духа, повторяется в самых разных формулировках (ср.: 2 Пар. 30:12). При этом действие Промысла авторы усматривают в целом ряде событий – от возвеличивания Годунова при Иване и Федоре до всеобщего желания людей видеть его на царстве.

Четвертый аргумент не так очевиден. Это рассказ об отказах Годунова от царства. Искреннее нежелание боярина покуситься на «высокое» царское место должно свидетельствовать о его глубоком смирении (в популярной на Руси христианской аскетической литературе смирение почиталось как ключевая и важнейшая

добродетель). Подлинным избранником становится человек, который не смел даже помыслить о столь высокой чести. Эта идея подчеркивается библейским примером: Иосиф царствовал в Египте против своего желания, подчиняясь Божьему промыслу. В более кратком виде та же мысль повторялась в грамотах, рассылавшихся из Москвы[5].

Естественно, что долгие отказы и долгие уговоры избранника укрепляют авторитет его власти и повышают кредит доверия, полученный от общества. В древнерусской культуре похожая практика известна по рассказам об «умолении и понуждении» людьми избранного митрополита, отказывавшегося встать во главе церкви. Такие описания (а вероятно, и модель поведения) были связаны с 14-м апостольским правилом, где говорится о невозможности перехода епископа с одной епархии на другую, – это признавалось допустимым, только если было необходимо для церкви, сопровождалось особым «приговором» епископов и «понуждением» самого пастыря[6]. В ситуации, когда потребовалось избрать не святителя, а царя, сработали те же принципы.

Вторая редакция Утвержденной грамоты разворачивает аргументацию предыдущих документов. Повествовательная канва, за исключением некоторых деталей[7], остается той же. Главное отличие – в крайнем усилении трех идей: о всеобщем единодушии при избрании (проявление Божьей воли), о глубоком смирении претендента (долгие отказы) и о том, что мольбами людей руководит Высший промысел.

Прежде всего, по-новому описан февральский собор. Оказывается, что кандидатуру Годунова предложил не патриарх Иов и не бояре, которые хвалили «конюшего». Идею об избрании Бориса выдвинули люди всех чинов и «все христиане», находившиеся в абсолютном единомыслии. Бориса изначально молили все, включая младенцев [ААЭ 2: 19–20, 24–25] (изменения в рассказе о февральском соборе отмечала С.П. Мордовина [Мордовина 1970: 130–140]).

Далее оказывается, что Годунов не только упорно отказывался от царства, но предлагал править патриарху с боярами, а сам хотел лишь помогать им управлять страной. В конечном счете, Борис «неволей» стал государем [ААЭ 2: 36].

Наконец, мысль о том, что всенародное единство было не выбором, а чудом, которое случилось «неисповедимыми судьбами Божьими», повторяется многократно. В уста инокини Александры вложена «программная» речь: вся власть исходит от Бога, и,

не убедившись со всей очевидностью, что над людьми действует Высший промысел, нельзя и думать о возведении кого-то на престол. Рассказав это и увидев «единомысленное множество», Александра поняла, что в людях действует Божья воля. Последним поверил в это сам Годунов [ААЭ 2: 21, 32].

Главные идеи обеих Утвержденных грамот резюмированы в нескольких фразах: «*Искони мнози християнскии цари неводом судбами Божиими, и нехотяше* скифетроцарствия предержати, *царствоваху*, на се наставляющу *народ единогласие* имети, *о нем же Бог во ум положити им*, якоже пишет: глас народа глас Божий»; Иосиф Прекрасный «*аще и неволею влеком, но судбами Божиими царствова* во Египте» [ААЭ 2: 22; Древняя российская Вивлиофика 1788: 44, 52; СГГД 1: 622, 623].

Так в 1598 г. сформировался новый комплекс идей. Его компоненты – отдельные мотивы и представления – были не новы, но, объединившись, они превратились в своеобразный чин избрания (предваряющий Чин венчания). Модель начала повторяться и варьироваться в самых разных текстах.

Избирательная модель: после Годунова

После смерти Бориса в 1605 г. его сын, Федор Годунов, ненадолго сменил отца на троне: Лжедмитрий быстро занял Москву, расправившись с семьей прежнего царя. На один год была актуализирована традиционная модель передачи власти от отца к сыну (от Ивана Грозного к псевдо-Дмитрию Ивановичу). Но уже через год, после свержения Отрепьева, на престол взошел Василий Шуйский, и ситуация изменилась.

В 1606 г. никакие соборы не проводились и Утвержденные грамоты не составлялись: Василий венчался в спешке, защищая столицу от войск Ивана Болотникова. Первые обоснования его прав на престол можно найти в Чине венчания и в известительных грамотах, составленных в конце мая 1606 г. и разосланных по городам.

Шуйский пытался утвердить свои права как прирожденный государь, указывая на то, что его род – ближайшая ветвь правившей династии Даниловичей-Калитичей. В грамоте «ко всем воеводам» говорится, что Василий получил престол «по степени» – от Рюрика и «римского кесаря» (Пруса, легендарного брата императора Августа, к которому в XVI в. возводили себя московские государи). Жителям Перми сообщали, что Шуйский стал

царем «по степени прародителей». То же утверждалось и в Чине венчания [СГГД 2: 303–304; ААЭ 2: 101, 105] (ср. в «Писании о преставлении и о погребении князя Михаила Васильевича Шуйского, рекомаго Скопина» [БЛДР 14: 134]). При этом в своей речи в Чине венчания Василий использовал традиционную формулировку «старина *наша*», говоря о наследственной передаче власти в Московском царстве[8]; Годунов, который никак не относился к угасшей династии, в Чине венчания заменил эту формулировку на третье лицо, «старина *их*».

И все же целый ряд документов 1606 г. в кратком виде включал идеи, необходимые в рамках канона избрания, оформившемся восемь лет назад. В Окружной грамоте от бояр об убиении Лжедмитрия и избрании Шуйского говорится, что Господь «показал милость» людям и «объявил» им государя [ААЭ 2: 105; СГГД 2: 301]. В грамоте в Пермь кратко рассказано о том, что митрополит, весь Освященный собор и все люди, «прося у Бога милости», били челом Шуйскому, и тот принял всенародное прошение, становясь царем «по коленству» и по Божьей воле [ААЭ 2: 101]. Здесь мысль о Божественном избирании только намечается. Однако другой автор, составляя введение для Посольской книги, предпочел развернуть всю модель Утвержденных грамот. Он поведал о единогласном молении людей всех чинов по действию Святого Духа, об отказе Шуйского, о том, как его убеждали не противиться воле Всевышнего и помнить, что глас народа – глас Божий, и о конечном согласии смиренного боярина [Сб. РИО 137: 196–197].

Книжники, которые видели в Шуйском законного правителя, обращались к тем же идеям. «Сказание о царстве царя Федора Иоанновича» говорит читателям, что люди всех чинов молили Бога о милости, после чего Господь явился многим из них и вложил всем в сердца желание видеть на престоле именно Василия. Народ «едиными устами» молил боярина принять царство, Шуйский отказывался. Ведомые Святым Духом люди убеждали претендента: «Не мы тебя избираем, но Бог тебя избрал нам», и боярин согласился лишь после долгих всенародных молений [РИБ 13: 832–833]. Это не мешает автору упомянуть и то, что Шуйский происходит от «царского корня».

Иван Тимофеев использовал идеи избирательного канона, чтобы возвеличить князя Михаила Скопина-Шуйского, который триумфально вошел в Москву и был отравлен, возможно, по распоряжению собственного коронованного родственника. Тимофеев дважды сравнивает этого героя с Давидом – одним из царей, поставленных Богом; Скопин-Шуйский мог бы стать истинным

государем, так как был «кроток». Желание всех людей возвести князя на престол, «тайнодвижение» их сердец, было проявлением Божьей воли: «Яко же пророче тогда о взыскании отрока, тако и на не людий всех подвигшася о нем сердца к *согласному хотению о нем всех в руце Божии бяху»* [Временник: 136, 137]. Спасительного для страны избрания не произошло только из-за убийства, в результате чего Смута не прекратилась.

Те же идеи Тимофеев обыгрывает, доказывая, что истинного избрания царя не произошло ни в 1598, ни в 1606 г. Если «тайнодвижение сердец» относительно Скопина-Шуйского было Высшим промыслом, то при избрании Годунова произошла его *мистификация:* люди выкрикивали имя Годунова «нелепо» и «не в чин», потому что в них действовал не Святой Дух, а мирская лесть: «такова *человеком угодия лесть* бяше в них»[9] [Временник: 53; ср.: 55, 56; ср. аналогичное объяснение прихода к власти Годунова и Шуйского в «Повести книги сея от прежних лет»]. В свою очередь Шуйский оказался на престоле не в результате всеобщего «тайнодвижения сердец», а явно недостойным способом – его вознесло ближайшее окружение, «спешнее, елико возможе того скорость»; в результате даже патриарх узнал об избрании царя задним числом [Временник: 101]. «Воля всей земли» при возведении боярина на трон не была высказана. Так же «спешно» и бесчестно, как прошла коронация, последовало и свержение с престола – в этом проявился Небесный суд над «самохотно» занявшим трон человеком [Временник: 91].

Но самое интересное развитие избирательный канон получил в 1613 г., при избрании на царство Михаила Романова. Ситуация 1598 г. оказалась повторена во всех ключевых деталях. В Москве действовал избирательный собор. К претенденту организовали крестный ход. Выбранный боярин также находился в монастыре (на этот раз не подмосковном Новодевичьем, а костромском Ипатьевском). Люди так же несли чудотворные иконы. Так же умоляли о согласии не только будущего царя, но и его ближайшую родственницу (на этот раз не сестру, а мать). Михаил, как и Борис, долго отказывался...[10] Вполне вероятно, что участники сознательно воспроизводили не только в описаниях, но и в действиях чин избрания, ориентируясь на прецедент 1598 г. Члены посольства подробно описывали свои многократные мольбы и отказы смиренного юноши [Морозова 2005: 289–357; особенно: 310, 315, 319, 330–333, 346, 353]. В массе документов, рассылавшихся от имени Земского собора (грамоты об избрании Михаила Романова, Наказ костромским послам и др.),

утверждалось, что новый царь избран Богом, а единомышленное движение сердец – посланное людям чудо. В итоге была составлена Утвержденная грамота, которая полностью копировала грамоту Бориса Годунова. Историю развернули по готовому сценарию: идея о родстве боярина с прежней династией, «завещание» престола «царскому брату» Федору Никитичу Романову[11], единодушное моление людей всех чинов и возрастов по действию Святого Духа, долгие отказы инокини Марфы и Михаила в Костроме, мысль о том, что многие люди царствовали судьбами Божьими «и не хотяще» и т. п. Включенное в Утвержденные грамоты 1598 г. и в крестоцеловальную запись Федора Борисовича проклятье несогласным в Утвержденной грамоте Романова приобреталог особенно яркую форму: не признающий власть избранного государя извергается из чина, «и от церкви Божии отлучен и святых христовых таин приобщения, яко раскольник Церкви Божия и всего православного християнства мятежник, и разоритель закону Божию, а по царским законам месть воспримет, и нашего смирения и всего освященнаго собору не буди на нем благословение отныне и до века, понеже не восхоте благословения и соборнаго уложения послушати и удалится от него и облечется в клятву» [СГГД 1: 635]. При этом избрание Бориса в 1598 г. представили как праведный акт, а самого Годунова (несмотря на массу обличительной литературы, появившейся после 1605 г.) – как благого правителя[12].

Появились и некоторые любопытные изменения. Мысль о том, что судьба Михаила предопределена Богом, подчеркнута новой формулировкой: молодой Романов, отказывавшийся от престола, назван *царем, не хотящим царства*. По действию Святого Духа люди узнали единственно верного человека, которому от рождения было суждено править Россией[13] [Утвержденная грамота 1906: 56–59]. Кроме того, авторы упомянули, что избранию царя предшествовали трехдневный пост и всенародное покаяние. Идея чудесным образом получить истинного государя после всенародного поста и молитвы возникла и распространилась в «видениях» Смутного времени [БЛДР 14: 212. ср.: 200] – в Утвержденной грамоте ее использовали как дополняющий аргумент.

Те же объяснения перешли в книжность. Авраамий Палицын рассказывал, что избрание Романова произошло после всеобщего покаяния и трехдневной молитвы участников Земского собора. Описания выборов Михаила строятся по узнаваемой модели: «Егда в скорбех наших от всея душя возопихом к Нему, тогда Господь Бог умилосердися над Московским государьством

и презре милостию на весь христианский род... и, яко некое дарование духовно, в совет подаст рабом своим» – имя нового царя было послано Богом. После этого вопрос о государе положительно решился на Земском соборе, а когда посланники пришли объявить об этом на Лобное место, бесчисленный сонм людей, не знавших, ради чего их собрали на площади, «яко от единых уст вси возопишя» о Романове. Михаил оказался избран «Божиим изволением и умолением» Освященного собора и всего общества [Сказание: 232]. Далее следуют описания костромского посольства, долгих умолений Михаила и инокини Марфы послами, несшими чудотворные иконы, долгих отказов и конечного согласия [Сказание: 234–235]. Все элементы избирательного канона развернуты и обоснованы в уже известной современникам последовательности. Кроме того, Палицын утверждал, что Михаил был избран на царство еще до рождения [Сказание: 238]. Эту мысль он разъяснил довольно орингинально: волхвы предсказали Годунову будущее, и потому он наложил опалу на Романовых (идея будет повторяться и во второй половине XVII в.) [Ульяновский 2006: 128].

Отдельные элементы избирательного канона можно встретить в разных текстах XVII в.[14] Они использованы в документах 1682 г. об избрании Петра, а затем (после бунта стрельцов) Петра и Ивана Алексеевичей на царство[15]. В одной из редакций (конца XVII в.) переводной Повести о преподобном папе Григории[16] по той же модели оказывается избран римский понтифик: на единственного верного претендента чудесным образом указал Господь, избранник не соглашался, ему говорили, что недопустимо противиться воле Бога, и в конце концов насильно возвели на кафедру [Гудзий 1958: 182–184; о западном варианте Жития см.: Гуревич 1989: 332]. Наконец, аналогичные действия были срежиссированы при избрании на патриарший престол Никона в 1652 г. Новгородский митрополит и будущий патриарх, по собственному описанию, разыграл чин избрания не хуже Бориса Годунова и Михаила Романова: отказывался от предлагаемого сана, провоцировал долгие мольбы «всех людей» и указывал на Божий промысел. Кроме прагматических мотивировок (получить санкцию на готовящиеся нетипичные действия – модель поведения Ивана Грозного в 1564/65 г., перед введением опричнины), Никон явно мог руководствоваться прецедентами Смутного времени, демонстрируя обществу, что он обретает власть на тех же основаниях, что и цари.

Рассказ об избрании содержится в «перехваченной грамоте» 1665 г. (текст которой Никон пытался переправить вос-

точным патриархам в ожидании Московского собора 1666 г.) [Севастьянова 2007: 610–611]. Замечательно, что здесь чин избрания представлен не со стороны (в описаниях организаторов / очевидцев процедуры), но изнутри, в самоописании избираемого претендента. «И по неколиких днех бысть слово во благочестивейшем царе и великом князе Алексие Михайловиче, всея Великия России самодержце, и во всем сигклите, и во всем священном чину, в митрополитех, и во архиепископех, и епископех, и во всех людех, яко да изберется на Московское патриаршество патриарх, *о нем же Бог благоволит. И бысть слово, яко от единых уст*, во царе и в честном его сигклите, и во всем священном соборе, и во всех людех *о нашем смирении*, яко да будет наша худость патриархом Московским и всеа России. Яве же и нам бысть. Сего ради не восхотехом и на собор приходити. И убо званным нам от царского величества и от его царского сигклита, от боляр, и от священнаго чина не единою, ни дващи, но *многажды, и не восхотехом прийти*. Потом же благочестивейший царь присла честных своих боляр несколько и от митрополитов, и архиепископов, и от священных архимандритов, и игуменов, и протопопов, и от протчих честных людей, *без воли моея от дому моего извлекше мя на собор нуждею* <...> И благочестивейшему царю со всем собором молившу нас много, яко да будем патриархом Московским и всея России. И мне намного отрицающуся, яко несмь таковыя меры да архипастырем буду, *занеже есмь смирен и неразумен* и не могу паствити стадо Христово словесных овец. И многу тому времени бывшу, Господь Бог свидетель, яко тако есть. Царю преклоншуся на землю и лежащее со всеми людьми, и со многими слезами моляше нас, яко да будем архипастырем. И не могох презрети царского моления, помянух писанное яко "*царево сердце в руце Божии*"» [Севастьянова 2007: 612–613][17]. Полагая, что избрание произошло по Божьей воле, или по крайней мере рассчитывая, что так воспримут это участники процедуры, Никон мог действовать резко и решительно. Это вполне соответствовало и его характеру, и его планам.

Сложившийся в 1598 г. чин избрания – одно из самых важных и ярких явлений Смуты. Эта модель отразила трансформации и в политической ситуации, и в политической философии Московской Руси. Она легитимировала династию Романовых, но одновременно открыла путь для конкурирующей модели – самозванства. Миф о возвращении истинного правителя воспроизводился до XX столетия. И все же, несмотря на определенную уязвимость (и в XVII, и в XVIII в. в народе с готовностью

встречали слухи о появлении очередного «природного» царя), избирательный канон был хорошо продуман и обладал необходимой устойчивостью, обеспечившей ему долгое историческое существование.

Самовластие или договор? Казус Василия Шуйского

В 1606 г. из Москвы были разосланы не только грамоты с известием об избрании на престол нового царя, Василия Ивановича Шуйского, но и традиционные крестоцеловальные записи, по которым людей следовало приводить к присяге. Однако этим дело не ограничилось: еще одна грамота, текст которой разошелся из столицы по городам, была совершенно уникальной. Речь шла о том, что новый государь не только ждет присяги от своих подданных, но и сам уже присягнул им на кресте в том, что будет царствовать в совете с боярами, без самоуправства и жесткости[18] [ААЭ 2: 101–103; СГГД 2: 299–300]. Очевидно, что такая идея была чужда Московской мифологеме власти, сложившейся в XVI в.: государь-самовластец, чтимый как образ Божий на земле, был «волен в холопах» и не скреплял себя никакими публичными обязательствами. Действие Шуйского оказалось беспрецедентным, и при этом оно не было подкреплено отсылками к священной или византийской истории или какими-либо разъяснениями. Людям предлагалось целовать крест государю, который целовал крест своим холопам.

После свержения Шуйского такой акт начали безусловно осуждать авторы и публицистических, и исторических сочинений. Пожалуй, самый яркий пример – рассказ князя Ивана Хворостинина о том, как Василий поклялся и согрешил: «В церковь соборную Божия матери вшед, безстрастием дерзновения исполнився и не положи Бога пред собою, по писанному, но взем честное всемирное наше оружие Божественное, Христа Бога нашего святой поклоняемый крест, рече самодержец, новоизбранный царь людем, благодарение творящее, лукаво крест лобза, клятву сам на ся возда. И тако всему миру клянется потребу творити всем, во царствии его живущим». Это действие немедленно привело к трагическим последствиям: «О беда! О скорбь! Единаго ради малого времени жития сего светом лститца царь и клятву возводит на главу свою, никто же от человек того от него не требуя; но самоволне клятве издався, властолюбец сый, а не

боголюбец. Точию хотя прославитися на земли, а не на Небеси. И что человеческое естество весть хотение свое? И яко же тое клятвы коснувся владыко, и предаст его Бог в неискусен ум, во еже творити неподобное и преступи клятву свою. И воздвижеся нань держава его, и преступишя клятву, ею же кляшася ему; и во дни его всяка правда успе...» [ПЛДР 1987: 446; ср.: Рим. 1:28].

Хворостинин осуждает царя в том, что он *поклялся*, хотя клятва запрещена в Евангелии как грех: люди не знают будущего, не властны над ним и не должны клясться в чем-то вместо того, чтобы уповать на Бога (Мф. 5:33-37, Иак. 5:12; идею активно развивали Иоанн Златоуст, Ефрем Сирин и др.). В средневековой книжности бытовало множество текстов, осуждавших божбу и клятву, однако присяга – клятва на кресте – была широко распространенной и важной общественной практикой, которую часто пытались отделить от греховной божбы. Ситуация начала меняться в XVI в., когда о нормативности присяги начали спорить: появились яркие осуждения присяги как акта, нарушающего евангельскую заповедь, и не менее яркие попытки оправдать крестоцелование. В XVII столетии позиция противников клятвы возобладала, и присягу на кресте начали активно заменять другими процедурами (см. главу 4 и Экскурс I). Обвинения Хворостининым Шуйского совершенно понятны в контексте эпохи: князь осуждает не только властолюбие и лукавство (популизм) царя, но и сам его поступок как грех, вызвавший Божий гнев.

В летописной традиции клятву Шуйского, в свою очередь, представляли как греховное начинание, не имевшее аналогов в истории: «Он же нача говорити въ Соборной церкви, чево искони век в Московском государстве не повелось, что целую де всей земле крест на том, что мне ни нат кем ничево не зделати, без собору никакова дурна: отец виноват, и над сыном ничево не сделати; а будет сын виноват, отец тово не ведает, и отцу никакова дурна не зделати; а которая де была грубость при царе Борисе, никак никому не мститель. Бояре же и всякие людие ему говорили, чтоб он на том креста не целовал, потому что в Московском государстве тово не повелося. Он же никово не послуша и поцелова крест на том всем» (Новый летописец [ПСРЛ 14: 69]); «И его запись тут же, по которой он крест целовал всем православным хрестьяном. Понеже есть ни царственные книги глаголют, что царю крест целовати подручником своим, ни в безбожных бо языцех обретатца так. И по воле его быша тако» [19] (Пискаревский летописец [ПСРЛ 34: 213]).

Однако в период Смуты крестоцелование Шуйского не осталось уникальным явлением: уже через несколько лет сама идея о том, что царь клянется подданным, стала казаться закономерной многим участникам политических переговоров 1610–1611 гг. Это видно в текстах, посвященных призванию на российский престол иноземных правителей. Документы, составленные тушинским, а затем «великим» посольствами и отправленные Сигизмунду под Смоленск, с просьбой прислать на Московский трон его сына Владислава, как и грамоты, рассылавшиеся в это время по России, содержали подробное описание условий, которые должен был принять будущий царь, «...а ему *государу по которои мере быть на росиском государстве*» [20] [СГГД 2: 392]. В 1611 г. то же самое происходило в Новгороде при переговорах со шведами и подготовке договора новгородцев с Якобом Делагарди.

Ключевую роль в грамотах, направляемых польскому королю, а также в Посольском наказе 1610 г. играл вероохранительный аспект: Владислав должен был обязаться хранить веру, не строить в России инославных церквей (в документах второго посольства запрещалось даже возведение единственного католического храма в Москве), не пускать в страну «жидов» (иудеев), казнить православных за переход в другую веру, не иметь сношений с римским понтификом по конфессиональным вопросам, жениться на православной. Жесткие меры, направленные на охрану веры, безусловно, должны были начаться с перекрещивания самого Владислава, однако в договоре, заключенном под Москвой, этот принципиальный вопрос был отложен до переговоров, «как бы меж государьми и их государствы о всем докончание учинилося». Королевич должен был венчаться по чину московских государей и не изменять их титулатуру; жаловать и судить, как было при прежних царях. Кроме этого, оговаривались условия межгосударственного взаимоотношения: вывод войск Сигизмунда из России, возвращение захваченных территорий, обмен пленными, запрет жаловать поляков землями на границе между государствами и т. п. [21] [СГГД 2: 392–405]. Отдельно Владиславу была направлена грамота от патриарха с убеждением принять «истинное» крещение.

Таким образом, в соответствии с этими документами, а также с августовским договором 1610 г., скрепленным взаимными присягами бояр и Станислава Жолкевского, будущий русский государь должен был получить целый набор предписаний о том, как необходимо править (причем один из пунктов обязывал царя совещаться с боярами для принятия важных решений).

В подобных текстах представления о характере власти были уже совершенно другими, чем в памятниках XVI в.

К моменту составления этих договоров в сознании людей существовала идея не только о том, что царя возможно ограничить во власти, но и о том, что его можно «свести с государства». В Окружной грамоте 1610 г. прямо говорится, что люди не хотели служить Шуйскому и били ему челом, «чтоб государь государьство оставил» [ААЭ 2: 389]. Похожие утверждения повторяются в массе документов этого периода.

Несмотря на беспрецедентность всего происходящего в стране в последние годы Смуты, низложение человека, помазанного на царство, не могло не вызвать резкой отповеди у многих современников. Ярким обличителем такого акта стал патриарх Гермоген, составивший «воззвания ко всему русскому народу» о беззаконном сведении с престола царя Василия Ивановича. Уже вводная фраза «воззвания» заставляет понять драматизм события: «Бывшим братиям нашим, ныне же и неведаем как и назвати вас, понеже во ум наш не вмещается сотворенная вами, ни слуха наши никогда же таковых прияша, ни в летописаниих видехом, каковая невместимое человеческому уму содеяшася вами» [ААЭ 2: 286–288; ср. начало послания Гермогена тушинцам: Карташев 2004: 535]. Восстание на Богом помазанного правителя – прямое отступление от веры и прилепление к сатане. Грамоты включают характерные утверждения относительно царской власти и греха клятвопреступников: «и аще и живи, а отпадением от веры паче же и от Бога мертвы суть»; «всякая власть от Бога дается»; «туне или не знаючи, *яко Всевышний владеет царством человеческим и ему же хощет и дает*»; «восташа бо на царя, его же избра и возлюби Господь, забывшее писаного: существом телесным равен есть человеком царь, властию же достоинаго его величества приличен Всевышнему, иже надо всеми Богу, и паки писано: *царьское поставление Божий жребий есть, кому хощет, тому дает*» [ААЭ 2: 286–289]. Патриарх апеллирует к известной идее византийского дьякона Агапита (VI в.) о том, что государь подобен своей властью Богу, а кроме того, дважды использует топосную фразу о Божественной природе власти, восходящую к Писанию (Дан 4:22; 5:21; ср.: 1 Кор. 12:11). В «Повести временных лет» тот же топос включен в традиционную модель, объясняющую установление как праведной, так и неправедной власти Божьей волей: «Аще бо кая земля управит пред Богом, поставляеть цесаря и князя праведна, любяща суд и правду, и властеля устраяет, судью, правяща суд. Аще бо князи правдиви бывають

на земли, то много отдаються согрешения, аще ли зли и лукави бывають, то болшее зло наводить Бог на землю ту, понеже глава есть земли» [БЛДР 1: 182]. Идея восходит к творениям Иоанна Златоуста: царь-мучитель посылается людям в наказание; судить его может лишь Бог, подданные должны со смирением нести этот крест [Изборник Святослава 1983: 144; Мерило Праведное 1961: 29; ср.: Дьяконов 1889: 26–53; Свобода 2001: 393; Чичерин 1869: 98–110]. Самовольное низложение правителей расходится с типичным для русского Средневековья представлением о богопоставленности власти.

И присяга Василия Шуйского, и насильственное сведение его с трона (без убийства и «разоблачающего» мифа, как произошло с Лжедмитрием) оказались действительно уникальными событиями. В отличие от избирательного канона, ни клятва государя подданным, ни возможность на легальных основаниях низложить царя не вошли в русскую политическую культуру XVII в. Эти яркие прецеденты скорее свидетельствовали об общем изменении в восприятии власти и об определенной десакрализации фигуры правителя.

«Скончася горкою и нужною смертию,
яко и образу его изменитися от изломания
и всему телу во уголь почерневшу и виду его...»

«Иное сказание...»

Глава 2

ВЛАСТЬ И ГОРДЫНЯ:
Борис Годунов как царь-грешник

«Божий батог»

В названии первой части своей «книги» («История вкратце в память предидущим родом, како грех ради наших попусти Господь Бог праведное свое наказание по всей Росии...») Авраамий Палицын сформулировал идею, традиционную для средневековой книжности: катаклизмы эпохи междуцарствия – кара, посланная свыше за людские прегрешения. Идея Божьих казней пронизывает весь текст. Описания грехов общества постоянно сменяются призывами к покаянию и утверждениями, что в забвении Бога корень всех бед: «Гнев же Божий, праведно попущенный видим бываше»; «сиа же вся попусти Господь за беззакониа нашя»; «сие же гневобыстрое наказаниеот Бога бысть нам» и т. п. [Сказание: 118, 124–5, 212, 213; ср.: Временник: 98]. Эта типичная объяснительная модель с разными акцентами повторяется во множестве текстов Смутного впремени.

Представление о том, что Господь посылает на страну бедствия за грехи людей, восходит к библейско-апокрифической традиции; иногда, вслед за авторами летописей, это называют «Божьм батогом». В сочинении Палицына размышления о причинах бедствий очень интересны.

Развитие «теории казней» в древнерусских текстах часто связывают с популярным на Руси эсхатологическим апокрифом,

«Откровением Мефодия Патарского» [Мильков 2000: 143–150; Истрин 1897]. История разделена здесь на семь тысячелетий. В описании пятой тысячи лет приводится апокалиптическое пророчество, в соответствии с которым в преддверии последних времен весь мир, за исключением Богохранимого греческого царства, захватят измаильтяне (как и агаряне – потомки Измаила, сына Авраама от служанки Агари; традиционное средневековое наименование мусульман. См.: Быт. 16: 1–15). Описание седьмого тысячелетия включает рассказ о нашествии. Измаильтяне опустошат все государства – важно, что это осознается как возмездие христианам. Греческий царь разобьет агарян и восстановит мир, однако вскоре последует нашествие народов Гога и Магога заключенных в горы Александром Македонским; их поразит посланный с небес архангел. Наконец, родится Антихрист. Царь Михаил одержит над ним победу, затем передаст свой венец Богу, и вслед за этим наступит конец света.

«Откровение» дважды переводили с греческого[1], а в XV в. была создана популярная Интерполированная редакция, вобравшая в себя сведения из нескольких эсхатологических сочинений. По мнению В.В. Милькова, с момента возникновения в XII в. идея «Божьего батога» «не сходит со страниц летописей, на многие столетия определив оценки исторической действительности». Только два раза в летописных рассказах о событиях 1096 и 1223 гг. принцип «Божьего батога» непосредственно связывался с именем Мефодия Патарского, в дальнейшем же он «присутствует анонимно, становясь почти повсеместно общим местом в описании нашествий и катаклизмов» [Мильков 2000: 49].

Однако роль «Откровения» не стоит преувеличивать. Представление о земном воздаянии за грехи явно сформировалось на Руси под влиянием многих переводных христианских текстов (см., например, развитие идеи в «словах» и поучениях, приписывавшихся Иоанну Златоусту) и быстро распространилось во множестве сочинений. Сама мысль о благих («очистительных») телесных муках утвердилась в христианстве после поместного Константинопольского собора 543 г., на котором осудили концепцию апокастасиса: искупить грехи можно только во плоти, поэтому грешники не должны надеяться на посмертное раскаяние, а падение бесплотных духов, демонов, окончательно. Физические страдания в этом плане очистительны – идея повторялась в византийской[2], а затем в древнерусской литературе («душа бо, сде казнима, всяко милость в будущий век обрящеть и лготу от мук, не мьстить бо Господь дважды о том» [ПВЛ 1: 147]). В Волоколамском

патерике рассказано про игумена, который был слишком строг к братии и мучился болезнью перед смертью: «сего ради Бог при кончине попусти таковая пострадати ему зде, а тамо милуя его» [Древнерусские патерики 1999: 94]. Контрпример – история про Арсения Великого: после кончины его увидели сидящим на золотом престоле, а ноги его покоились «на ветхой кладе»: «сего ради, яко нозе свои повсегда омывах укропом и в честных сандалиях имех, и не зазрев собе о сем» [Древнерусские патерики 1999: 94]. Такие истории основаны на общей идее – о том, что неисповеданный и/или не искупленный страданиями грех переходит с человеком в иной мир, оказывая влияние на его посмертную участь (об очистительной природе казней Палицын писал Дионисию Зобниновскому)[3]. Исключение – страдания «конечных» грешников, для которых предсмертные мучения предваряют загробные, по зеркальному принципу отражая посмертную судьбу.

Что касается массовых бедствий, их могли интерпретировать и как предупреждение, и как наказание, и как орудие спасения. Последняя идея утверждала оптимистичный взгляд на любые катаклизмы: «благии человеколюбець Бог, не терпя в человецех таких злых нрав и обычаев... яко ж чядолюбивыи отец, скорбми спасает и къ спасению приводит» [Домострой 2001: 14; ср.: Евр. 12: 5–11]. Пленение «от поганых», голод, моры, пожары и потопы происходят «спасения ради нашего», «тем же Отец наш Небесный за грехи наши к покаянию приводит нас»[4] [Казанская история 1954: 46]. Однако акценты и интерпретации конкретной ситуации могли быть разными (см., например, о восприятии татаро-монгол как сатанинских сил, которым необходимо сопротивляться, либо как орудия карающего Бога, которому необходимо подчиниться, в русских летописях [Рудаков 2000: 165–166]).

Подводя итог рассказам о катаклизмах Смуты, Палицын выделяет для них три главные причины. Если другие грехи вызвали отдельные кары (опала и убийство Романовых – голод, жестокость русских людей – будущую жестокость поляков и др. [Сказание: 105, 106]), то эти поступки легли в основу всех бедствий: «И не явно ли бысть нам праведное гневобыстрое наказание от Бога за вся таа сотвореннаа от нас злаа. Над сими же и за крестное целование первее Борису, потом же и за безумное крестное целование розстриге и Сендамирскому, потом же и благочестивому царю Василию Ивановичю Шуйскому, – и сиа преступихом и ни во что же положихом сие...» [Сказание: 125–6].

Идея не вполне ясна. Ее можно понимать как упрек в нарушении присяги всем трем правителям Смуты ([Солодкин 1977: 299];

ср. добавление «во лжу» перед словами «первее Борису» в некоторых списках XVII в.)[5] либо в том, что им вообще целовали крест: в Изначальной редакции грехом оказывалось именно крестоцелование Лжедмитрию[6]. Возможно, наконец, что упрек относится и к каждой присяге, и к каждому нарушению. Чтобы понять итоговое резюме, нужно восстановить логику событий.

Холоп на престоле

«История» начинается с рассказа о том, как после смерти Ивана Грозного при дворе возвысился царский шурин, «слуга» и правитель Борис Годунов[7]. Он и взошел на престол после смерти Федора – первый неприрожденный государь, не относящийся к династии Калитичей.

Как и многие авторы, Палицын признает достоинства Годунова: государственный ум, заботу о стране и людях, но несмотря на это, в «Истории», как и в других антигодуновских сочинениях, положительные качества Бориса перечеркиваются многочисленными обвинениями. Неодобрение книжника вызывают, казалось бы, самые благие поступки царя, как то борьба с голодом 1601–1603 гг. Любопытно, что, осуждая богатых людей за греховную жадность во время неурожая, Палицын жестко критикует и меры Годунова, который использовал средства опальных бояр, «хотя ползу сотворити питаемым от царьских его сокровищ, дабы на время оскудити неких, инех же препитати бедных». Называя это «милостыней от лихоимения», келарь ссылается на пророка Исаию: «Аще оубо едину сребреницу неправедну присовокупите ко имению вашему, ея же ради вся сокровища вашя огнем потреблю» [Сказание: 108, 105].

Первые инвективы в адрес Бориса как «раба», насилием и хитростью захватившего престол, начали развиваться в посланиях самозванца (см. главу 3). Вскоре после убийства Лжедмитрия и воцарения Василия Шуйского были созданы тексты, которые демонизировали и Годунова, и «расстригу Отрепьева». Уже в «Повести, како отмсти всевидящее око Христос Борису Годунову пролитие неповинные крови новаго страстотерпца благовернаго царевича Дмитрия Угличьскаго» и в ее редакции – «Повести, како восхити неправдою на Москве царский престол Борис Годунов», написанных в 1606 г., Борис оказывается слугой дьявола. Он действует по наущению сатаны, соблазняет людей как змей-искуситель Адама и Еву, собирает волхвов и кудесников,