

следует ожидать в очередном томе. И все же трудно понять, почему они не вошли в тот том, где изданы фрагменты современников Порфирогенита — Иосифа Генесия и Продолжателя Феофана. Авторы прекрасно знакомы с византийскими актами, упоминающими славян (они использованы в комментарии, например, на стр. 187 и стр. 189, прим. 6)<sup>1</sup>, тем не менее было бы резонно найти именно в этом томе фрагмент лаврской грамоты 897 г., упоминающей славян-другувитов.

Иначе говоря, авторам следовало бы объяснить, чем они руководствовались, издавая в рецензируемом томе часть памятников X в. и оставляя в стороне другие источники X и даже конца IX в.

В некоторых случаях можно было бы несколько расширить комментарий, преимущественно за счет библиографических данных. Например, для характеристики Георгия Монаха следовало бы также указать специальные исследования В. Регеля (*Analecta byzantino-rossica*, St.-Pb. 1891) и С. Шестакова [„О происхождении и составе хроники Георгия Монаха (Амартола)“. Казань, 1891]; В. Регель, кстати сказать, дает иную — хотя и не очень убедительную — датировку хроники Георгия. Говоря о Генесии, стоило, пожалуй, упомянуть специальное исследование Ф. Штейнмана „Вопрос о личности автора «Книги царей» Генесия“. ВВ, XXI, 1914), а также краткую, но существенную заметку А. Грегуара (*Byz.*, VII, 1932, p. 289—290). На стр. 275 и 278 приведены известия Иосифа Генесия и Продолжателя Феофана о полководце Андрее; в этой связи нужно было бы отметить, что рассказ об Андрее, аналогичный повести Генесия, имеется в ватиканской рукописи Продолжателя Георгия Монаха<sup>2</sup>; может быть, все эти известия восходят к не дошедшей до нас повести об Андрее.

Комментируя Монеувасийскую хронику, авторы собрали и известия разнообразных источников, в том числе и данные топонимики; приведенную в книге аргументацию можно было бы расширить за счет археологического материала. Ведь в других случаях авторы обращаются к археологическим материалам для решения спорных вопросов (см., например, стр. 132, прим. 9).

Такую неполноту можно отметить еще в нескольких местах — однако все эти частные замечания ни в коей мере не могут поколебать высокой оценки рецензируемой книги.

В заключение хотелось бы пожелать, чтобы Институт истории АН СССР организовал издание комментированных византийских источников для истории древней Руси, которое могло бы служить прямым продолжением латышевской „Скифики и Кавказики“.

*Р. А. Ивянская*

## **ОБ ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ТРАКТОВКЕ НЕКОТОРЫХ ВОПРОСОВ ИСТОРИИ РУССКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В ЗАРУБЕЖНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ**

В последнее время буржуазная историография стран Западной Европы и Америки уделяет довольно значительное внимание проблеме развития политической мысли в феодальной Руси. История общественного созна-

<sup>1</sup> См. также G. Soulis. On the Slavic Settlement in Hierissos in the Xth Century. *Byz.*, XXIII, 1954.

<sup>2</sup> В. М. Истрин. Книги временные и образные Георгия Мниха, т. II, Пг., 1922, стр. 19, 10.

ния всегда с особой силой приковывала к себе взоры буржуазных ученых, которые, считая идеи главным двигателем исторического процесса, видят в них не только разгадку судеб народов, но и самый благодарный материал для проведения параллелей между прошлым и современностью, т. е. материал, актуальный политически.

Интерес зарубежных буржуазных историков к идеологическому наследству русского средневековья пробудился давно<sup>1</sup>, однако наиболее заметно он стал проявляться в период после победы Великой Октябрьской социалистической революции, когда советская историческая наука, вооруженная марксистско-ленинской теорией, с материалистических позиций занялась изучением истории борьбы политических идей в России, и перед буржуазной историографией встала задача отстоять свою концепцию развития русской политической мысли. Уже в конце 20-х — в 30-х годах XX в. за границей вышло в свет немало работ, посвященных русской средневековой идеологии<sup>2</sup>. В послевоенные годы в буржуазной историографии заметно усилилась разработка данной тематики<sup>3</sup>. Это обстоятельство нельзя не поставить в связь с успехами советской исторической науки, давшей именно в последнее время наиболее ценные образцы исследования политических идей в феодальной Руси<sup>4</sup>. Отдельные положения, высказанные в нашей литературе, приняты некоторыми буржуазными учеными. Однако целый ряд принципиальных выводов советской историографии вызывает критическое отношение у буржуазных авторов, чьи труды по истории русской политической мысли феодального периода, появляющиеся сейчас в западноевропейских странах и США, проникнуты стремлением пересмотреть и решить основные вопросы этой широкой проблемы строго в рамках старой методологии. Послевоенным работам буржуазных исследователей о русской средневековой идеологии свойственны некоторые общие черты: во-первых, увлечение преимущественно официальными теориями, выработанными в правитель-

<sup>1</sup> См., например, A. Brückner. Beiträge zur Kulturgeschichte Russlands im XVII. Jahrhundert. Leipzig, 1887; L. K. Goetz. Staat und Kirche in Altrossland. Berlin, 1908; M. E. Duchesne. Le Domostroï, ménager russe du XVI-e siècle. Paris, 1910; L. Léger. Un théologien grec de la Renaissance en Moscovie. Journal des savants. Paris, 1916, août, p. 337—346.

<sup>2</sup> H. Schaefer. Moskau das Dritte Rom. Hamburg, 1929; S. Boulgakoff. L'orthodoxie. Paris, 1932; A. Florovski. Le conflit de deux traditions, la latine et la byzantine dans la vie intellectuelle de l'Europe orientale aux XVI-e—XVII-e siècles. Prague, 1937; P. Pascal. Avvacum et le début du raskol. Paris, 1938 и др. Ряд работ появился во время войны: см., например, ценную книгу E. Denissoff. Maxime le Grec et l'Occident. Paris—Louvain, 1943.

<sup>3</sup> См., например, G. P. Fedotov. The Russian Religious Mind, Harvard Univ. Press, 1946; E. Denissoff. Aux origines de l'église russe autocéphale. Revue des études slaves, t. 23, fasc. 1—4. Paris, 1947, p. 66—88; M. de Taube. À propos de „Moscou-troisième Rome“. Russie et chrétienté, № 3—4. Paris, 1948; D. Obolensky. Russia's Byzantine Heritage. Oxford Slavonic Papers, vol. I, 1950, p. 37—63; D. Strémoukhoff. Moscow the Third Rome. Speculum, vol. XXVIII, № 1, Cambridge—Mass., 1953, p. 84—101; T. Špidlík. Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe. Roma, 1956.

<sup>4</sup> Д. С. Лихачев. Национальное самосознание древней Руси. М.—Л., 1945; его же. Культура Руси эпохи образования Русского национального государства. Госполитиздат, 1946; его же. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.—Л., 1947; И. У. Будовниц. Русская публицистика XVI в. М.—Л., 1947; Н. Н. Масленникова. Идеологическая борьба в псковской литературе в период образования Русского централизованного государства. Труды ОДРА, т. VIII, М.—Л., 1951; А. А. Зимин. О политической доктрине Иосифа Волоцкого. Труды ОДРА, т. IX. М.—Л., 1953; Р. П. Дмитриева. Сказание о князьях владимирских. М.—Л., 1955; Н. А. Казакова и Я. С. Лурье. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV—начала XVI в. М.—Л., 1955 и др.

ственных и высших церковных кругах Русского феодального государства, невнимание к идеологическим формам протеста народных масс, во-вторых, отрыв идейной борьбы от борьбы классов и от производственных отношений и, наконец, в-третьих, чрезмерная переоценка роли иностранных влияний. Как наиболее яркое воплощение указанных черт, среди этой литературы выделяется изданная в 1952 г. книга Вильяма К. Медлина „Москва и восточный Рим“<sup>5</sup>, представляющая собой в настоящее время одну из последних больших монографий, посвященных истории русской политической мысли средних веков. Книга Медлина характеризует теорию и практику политических взаимоотношений между церковью и государством на Руси в X—начале XVIII в. По сравнению с рядом иностранных статей, в книге слабо использована советская литература<sup>6</sup>, но, несмотря на это, монография вызывает интерес своей постановкой темы и хронологически широким охватом событий. Автор, рассматривая основные памятники, связанные с изучаемой проблемой, изложил свои взгляды в последовательности периодов, на которые им разделена история политических отношений церкви и государства в России до второй четверти XVIII в. Краеугольным камнем сочинения В. Медлина является давно известная, распространенная как в дореволюционной, так и в современной буржуазной историографии мысль об определяющем значении Византии для развития самосознания русского народа. Больше того, по мнению автора, русская история в точности копировала византийские учреждения и формы идеологии (стр. XIV), „... путь, ведущий от Константинополя к Киеву и Москве, отличается скорее большей протяженностью времени и пространства, чем действительной эволюцией политической идеологии“ (стр. 224). Автор ставит перед собой задачу: 1) установить ход и степень „византизации“ русских политических институтов, 2) выяснить, была ли Московская Русь законченным образцом государства византийского типа (стр. XIV). Для этого предварительно дается очерк истории взаимоотношений между государством и церковью в Византии. Касаясь вопроса о принятии Римской империей христианства в качестве официальной религии в IV в. н. э., автор совершенно игнорирует социальную сторону проблемы. В. Медлин правильно подчеркивает известное соответствие христианского „всемирновечного“ идеала стремлению императорского Рима к мировому господству. Однако это ничего не объясняет, так как планы завоевания мирового господства, вынашивавшиеся римскими правящими кругами еще задолго до возникновения христианства, вполне обходились без догматов последнего и развивались не менее интенсивно в период самой острой борьбы императорского правительства с христианами. Победа христианства была обусловлена разложением рабовладельческого строя, сопровождавшимся вызреванием феодальных отношений. Языческие „национальные“ боги венчали здание рабства, удовлетворяя, как нельзя лучше, потребность в идеологическом оформлении рабской зависимости. Различие национальной принадлежности рабовладельца и раба, типичное и закономерное в рабовладельческом обществе с его „национальными“ богами, не допускало и речи относительно „равенства“ эксплуататора и эксплуатируемого „перед богом“, т. е. взгляда, который мог быть модифицирован в идею земного равенства людей. Изживание рабства, широкое распро-

<sup>5</sup> W. K. Medlin. *Moscow and East Rome. A Political Study of the Relations of Church and State in Muscovite Russia.* Geneva, 1952.

<sup>6</sup> Не использованы, например, книга И. У. Будовнича, многочисленные исследования, опубликованные в периодических сборниках.

странение вольноотпущенничества и переход к колонату создали условия, в которых идея свободы, понимаемой практически как освобождение от рабской зависимости, явилась выражением насущных задач, поставленных ходом экономического развития и классовой борьбы. В этой обстановке теория всеобщего „равенства перед богом“ приобретала действительный характер. Расширение римского национального пантеона за счет включения в него „иностранных“ богов и создание в конце концов международного пантеона, знаменовавшие признание за неиталийскими народами равных религиозных прав с римлянами, служили ярким показателем разложения рабства. Следующим шагом от интернационального пантеона богов была „всемирно-вечная“ религия — христианство. Христианство приняла не рабовладельческая, а феодализирующаяся Римская империя. Это явление было вполне закономерным, особенно если учесть, что к IV в. в христианстве победило умеренное крыло, проповедовавшее наряду с равенством всех перед богом покорность насилую (эксплуатации в широком смысле). Идея равенства перед богом неизбежно вела к отрицанию деления человеческого общества на людей и „орудия, наделенные голосом“ (*instrumentum vocale*), т. е. рабства, идея же непротivления открывала простор для всякого другого вида эксплуатации человека человеком. Обе идеи в совокупности появились в связи с формированием феодального способа производства. Другая великая религия, возникшая в период становления феодальных отношений (VII в.), — мусульманство — по своей социальной сущности совпадала с христианством.

Христианская религия занимает центральное место в объяснении В. Медлиным особенностей политического строя Византии, корни которого автор даже не пытается усмотреть в специфических условиях развития феодализма на территории империи. Основной чертой отличия Византийской империи от языческого Рима Медлин считает господствующее положение в ней христианства. Государственная организация Византии представляется Медлину результатом соединения римского политического порядка с христианством. У Рима Византия взяла, по мнению автора, пережиток языческого культа — обожествление светской власти императора. В чем состояло соединение римского порядка с христианством, автор не показывает достаточно четко. Во всяком случае из книги совершенно неясно, отличалась ли существенно по своему характеру власть византийского императора от власти императора римского. Медлин правильно называет Византию теократическим государством, в котором светская власть стояла выше духовной (стр. 24, 30). Автор указывает следующие черты византийской теократии: 1) император признается номинальным главой церкви, обладающим правами церковной юрисдикции, 2) власть императора и сама его особа обожествляются. Однако если ограничиться этими формальными признаками, вся система византийской теократии может быть определена в качестве модифицированной формы политической организации императорского Рима, так как и в Риме император был одновременно верховным жрецом (*pontifex maximus*), а обожествление светской власти императора есть, по признанию Медлина, пережиток римского языческого культа. Медлину свойственно, следовательно, представление о Византийской империи как христианизированной Римской, что объединяет его с А. Грегуаром и Н. Бейнзом, выразителями аналогичных взглядов в современном византиноведении<sup>7</sup>. Подобно явному волюнтаристу Бейнзу,

<sup>7</sup> О них см. А. П. Каждан. „Последнее слово“ современного буржуазного византиноведения. ВВ., т. V, 1952, стр. 225.

считающему Византийскую империю созданием Константина и других императоров-„сверхчеловеков“, В. Медлин отводит такую же по сути дела „сверхчеловеческую“ роль греческим философам (Евсевию, Диогену) и императорам-философам (Юстиниану I, Льву VI, Константину Порфирородному, Алексею Комнину), на долю которых якобы выпала „задача христианизации римского политического порядка“. Византийский идеал политической системы был выкован, по мнению Медлина, из греческой философии и теологии. Утверждая, что этот идеал принял окончательные формы между VI и X вв., автор не ставит свое наблюдение в связь с процессом формирования феодальных отношений в Византии, протекавшим именно в данный промежуток времени. Исходной точкой характеристики византийского политического строя, содержащейся в книге Медлина, является признание неразрывного союза церкви и государства. Фетишизация религии и церкви приводит Медлина к выводу о невозможности изучения государства „византийского типа“ без одновременного исследования его взаимоотношений с церковью: „связанное с самого „начала“... с церковью, это государство вступает в неразрывный союз с последней, так что по самой своей природе государство византийского типа нельзя анализировать отдельно от его церковных отношений“ (стр. XV). Освещая отношения церкви и государства с крайне идеалистических, клерикальных позиций, автор замалчивает резкие противоречия, существовавшие в Византии между представителями светской и духовной власти. Даже факты, явно свидетельствующие об этом, Медлин интерпретирует в плане своей теории о неразрывном союзе священства и царства. Не находит объяснения в книге Медлина иконоборческая политика Исаврийской династии. Автор лишь в сноске отмечает, что монастыри не поддерживали императора. Медлин не ограничивается, однако, признанием „неразрывного союза“ государства и церкви в Византийской империи. По его мнению, византийское государство „служило церкви и выполняло божественную волю“, хотя светская власть и оставалась высшей (стр. 24). Этим реакционным выводом венчается изложенная в книге Медлина идеалистическая концепция византийской теократии.

В государстве, осуществлявшем „божественную волю“, автор, конечно, не мог усмотреть никаких классовых конфликтов, в его сочинении и речи нет о классах и классовой борьбе. Наоборот, Медлин особенно подчеркивает тесное единение византийских подданных, без различия в их социальном положении, с „церковью-государством“: „В Константинополе граждане чувствовали такое единство и неотделимость от своей церкви, что никто из них не мог представить себя имперским подданным без одновременного отождествления себя с телом церкви“ (стр. 45, ср. стр. 70). Это утверждение противоречит многочисленным фактам из истории Византии. Характерно, например, высказывание императора Михаила Пяницы (IX в.): „Мой патриарх — это Феофил, кесарев — Фотий, а у народа патриарх Игнатий“<sup>8</sup>. Даже в периоды царствования идеальных, с точки зрения современной буржуазной историографии, императоров типа Василия I Македонянина или Льва VI, не было, во-первых, никакого неразрывного единства государства и церкви, с одной стороны, и народа, с другой. Василий I вел, как известно, ожесточенную борьбу с павликианским народным движением. Вообще вся история Византии VII—XI вв. пестрит известиями о народных восстаниях. Не

<sup>8</sup> Ф. И. Успенский. История Византийской империи, т. II, первая половина. Л., 1927, стр. 349.

существовало, во-вторых, полного соответствия между подданством государству и „отождествлением себя с телом церкви“. Ф. Энгельс в одной из своих ранних работ указывал: „...последовательный католик не может быть полезным гражданином. Это положение, подтверждаемое всей историей средних веков, действительно не только для протестантского, но и для всякого государства вообще. Кто все свое бытие, всю свою жизнь рассматривает как преддверие неба, не может относиться к земным делам с тем интересом, которого государство требует от своих граждан“<sup>9</sup>.

Медлин считает официальную идеологию византийской церкви и государства чем-то застывшим, не подверженным дальнейшей эволюции в связи с ходом исторического процесса. По словам автора, еще в конце XIV в. „формулы императоров IX в. Василия и Льва VI оставались действующей (living) конституцией Византии“ (стр. 69). Признавая политическую философию греческой церкви „внутренне завершенной“ (стр. 226), Медлин фактически снимает вопрос о возможности развития и существенного изменения ее русскими политическими теоретиками. Для него вопрос стоит только о заимствовании или перенесении на русскую почву „идеологических форм Восточного Рима“. Исходный момент движения России по пути византийской теократии Медлин видит в факте принятия Древнерусским государством христианства в X в. При этом он не хочет замечать внутренних, объективных предпосылок крещения Руси. Словами о „политически девственной почве России“ до ее крещения (стр. XIV) отрицается наличие государственности на Руси в IX—X вв. Медлина интересует только то, почему Русь приняла христианство из рук Византии, а не какой-либо западной державы. Объяснение этого обстоятельства он усматривает в существовании между Византией и Русью тесных торговых связей, благодаря которым среди русских оказалось много приверженцев византийской культуры (стр. 39). Таким образом, крещение Руси изображается как акт простого заимствования более высокой заграничной культуры. Между тем оно было явлением, подготовленным к X в. всем ходом общественного и политического развития Киевской Руси. Складывание феодальной формации постепенно подготовило принятие „всемирно-вечной“ религии. Русское язычество прошло сложный путь от обожествления природы и культуры родовых богов до создания международного пантеона, куда были включены финские, восточные, среднеазиатские боги<sup>10</sup>. Существование этого пантеона при Владимире I служит неопровержимым доказательством в пользу того, что принятие Русью христианства в X в. должно рассматриваться в качестве вполне закономерного, внутренне обусловленного факта, знаменовавшего важный шаг в идеологическом освящении феодального экономического и политического строя. Вообще христианство, так же как и мусульманство, более или менее безболезненно прививалось лишь там, где для этого были экономически благоприятные условия. Характерно, что Золотая Орда приняла мусульманство только в период ее феодализации, в XIV в., при хане Узбеке.

Начисто зачеркивая всю историю Древнерусского государства до крещения<sup>11</sup>, Медлин вводит специальное понятие „христианского госу-

<sup>9</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, изд. 2-е, стр. 490.

<sup>10</sup> Б. Д. Греков. Киевская Русь. Госполитиздат, 1953, стр. 386—388.

<sup>11</sup> В буржуазной историографии сейчас делают попытки отрицать теорию Б. Д. Грекова о существовании древнейших (с VI в.) государственных объединений у славян (см. А. Vucinich. The First Russian State: an Appraisal of the Soviet Theory. Speculum, 1953, № 2).

дарственного строя“, который якобы стал создаваться в России непосредственно по византийскому „рецепту“. Согласно Медлину, Византия играла роль ментора в отношении России, византийская культура дала ранним русским княжествам „готовый образец политической и идеологической (?) концепции“ (стр. XIII—XIV). Отыскание этих „идеологических и политических форм Восточного Рима“ в России на разных этапах ее развития и составляет главную задачу автора. Медлин не сумел, однако, выяснить степень византийского влияния и определить причины и характер переработки русским господствующим классом отдельных сторон византийской идеологии. Он не видит никакого различия в происхождении институтов и идей, внутренне необходимых, вызванных условиями русского общественно-политического строя, и некоторых внешних обрядов и формул, действительно заимствованных из Византии. Автор хочет доказать иностранные корни как тех, так и других. Еще одной важной особенностью сравнительных этюдов Медлина является оценка им византийского влияния как безусловного блага для всех слоев русского общества. Особенно много внимания уделяет Медлин результатам крещения Руси. Если с автором можно согласиться в том, что принятие христианства способствовало в известной мере укреплению идеологических связей России с православными славянскими народами и всем православным „миром“ в целом, то его характеристика других сторон влияния христианства вызывает серьезные возражения. В представлении Медлина христианство не только послужило фундаментом для создания „христианского государства“, но и сообщило русскому народу „национальное религиозное чувство“, „национальное самосознание“, „национальный критерий“ (стр. 45—46). Непонятно, однако, каким образом распространенная в ряде стран религия могла стать „национальным критерием“ одного народа, оставаясь, очевидно, в то же время „национальным критерием“ некоторых других народов. Кроме того, довольно странно слышать о „национальном критерии“, привитом народу из-за границы. Религиозные представления были, конечно, неотъемлемой частью народного мировоззрения в средние века, но не они воплощали „национальный критерий“. Самое понятие „национального критерия“ автор истолковывает в духе своей концепции взаимоотношений между государем и подданными в государстве „византийского типа“. Принятием христианства, указывает Медлин, киевский князь приобрел в глазах общества искони присущую православному монарху функцию блюстителя и защитника веры, а греческое духовенство распространило на Руси израильскую идею божественного назначения князя, также входившую в состав официальных догм константинопольской церкви; с другой стороны, христианство дало народу византийское чувство религиозного единства или целостности, неотделимости от государства и церкви, которое выражалось в подданстве всех членов общества „батюшке-князю“ (father-prince), принесшему и сохранившему для них „благословения истинной веры“. Идиллическое верноподданство русского народа своему князю — таков, по Медлину, заимствованный русскими из Византии „национальный критерий“. Следовательно, акт крещения Руси, преследовавший в первую очередь задачи резкого усиления духовного и политического закабаления народа раннефеодальным государством и феодальными сеньорами, получает у Медлина превратное толкование и предстает в виде благотворительной миссии византийского духовенства. Автор не может, однако, более или менее убедительно подтвердить фактами свое положение об установлении верноподданства и покорности народных масс правящей верхушке. В книге Медлина обходятся молча-

нием народные восстания под предводительством волхвов. Между тем эти восстания — удивительное по яркости проявление единства формы народного движения с его содержанием. Антифеодалное существо движения прикрывалось лозунгами дофеодалной, враждебной христианству религии.

Очень абстрактно, в плане христианской морали трактует автор проблемы влияния христианства на практику преследования государством нарушителей закона. Игнорируя социальную природу княжеской власти, Медлин приписывает самую идею наказания преступников греческому духовенству, которое якобы и уговорило Владимира I „обнажить меч правды против беззакония“ (стр. 48). При этом остается совершенно невыясненной классовая направленность борьбы с противниками существовавшего порядка и классовое лицо последних. Согласно Медлину, из теории божественного происхождения княжеской власти духовенством был сделан вывод о том, что наказание преступников есть выполнение не личной воли князя, а воли бога. Этот вывод церковников автор считает особенно полезным и важным. Переосмысление в плане христианской морали всей мотивировки в пользу действия государства против нарушителей закона кажется Медлину „первым шагом по пути создания христианского государства“. Таким образом, греческому духовенству Медлин отводит благодетельную роль творца русского государственного строя.

В своей попытке доказать функционирование византийских политических институтов и идей в „домосковской Руси“ Медлин, характеризуя эпоху феодальной раздробленности, оперирует фактами, относящимися главным образом к периоду единого Киевского государства и ко времени расцвета Ростово-Суздальской земли в XII в., т. е. почти совершенно опускает материал, касающийся непосредственно „раздробленности“. Культурная и политическая история „домосковской Руси“ представлена им в виде сплошного повторения Россией византийских образцов. Правда, автор иногда делает оговорку, что раздробленность нарушила „нормальное развитие теории государства“, однако ни о каких отклонениях от „нормы“ в книге и речи нет. Рассмотрение новых политических учреждений и идей в качестве более или менее верных копий ранее существовавших институтов проводится Медлиным при полном игнорировании изменений в производственных отношениях. Так, происхождение феодальной раздробленности автор объясняет отсутствием закона о престолонаследии (стр. 45). Византийские формы государственного строя на Руси эпохи уделов Медлин обнаруживает прежде всего в сохранении заимствованного из Византии „чувства целостности“ или подданства князю и идеи божественного избрания князя, хотя при обилии суверенных князей никакого, даже формального сходства раздробленной Руси с „византийским идеалом“ быть не могло. Согласно Медлину, политическая философия не изменилась, а была лишь несколько стеснена обстановкой феодальной раздробленности; достаточно было появиться князьям с централизаторскими тенденциями (Владимиру Мономаху, Андрею Боголюбскому), чтобы эта идеология нашла себе применение. „Схема централизованного православного русского государства... лежала в зародыше в уме духовенства и князей Северо-Восточной Руси“, — утверждает автор (стр. 61). На наш взгляд, политика владимиросуздальских князей XII в. (Юрия Долгорукого, Андрея Боголюбского) отнюдь не должна считаться прологом централизаторской политики московских князей XIV—XVI вв. Скорее ее следует отнести к числу тех последних попыток воссоздания единого государства, которые, как

показывает деятельность Владимира Мономаха, могли иметь место в условиях начала феодальной раздробленности. Еще менее удалось Медлину доказать сохранение византийской схемы взаимоотношений между церковью и государством. Если вслед за автором признать ядром византийской концепции „догматическое единство“ двух идей — всемирной церкви и всемирного государства, — то трудно будет обнаружить сохранение этой концепции в период феодальной раздробленности на Руси. Русская церковь находилась в сложном положении: зависимая от князя, она, к тому же, формально подчинялась византийской церкви, номинальным главой которой являлся, согласно Медлину, император. Таким образом, разбирая вопрос даже с чисто внешней его стороны, приходится отказаться от механического перенесения характеристики византийской „церкви-государства“ на русские институты. Противоречия между государством и церковью (например, между Андреем Боголюбским и Кириллом) не мешают Медлину говорить о тесном союзе священства и светской власти, взаимоотношения которых во Владимиро-Суздальской Руси были, по мнению автора, такими же, как в Византии (стр. 226).

Особенно идеализирует Медлин роль духовенства в период феодальной раздробленности, изображая его главным поборником территориальной и „национальной“ целостности. Только духовенство, считает автор, сохраняло для будущего чувство „национального единства“ (стр. 47). У духовенства якобы имелась концепция государства и нации более зрелая, чем любая концепция, выработанная князьями. Согласно Медлину, именно духовенство возглавляло централизаторскую политику князей: „Стремление церковников к религиозно-политическому единству было... основным фактором в политике северо-восточных князей“ (стр. 59). Проповеди духовенства, по мнению автора, служили серьезным препятствием на пути дробления светской власти. Медлин показывает роль духовенства только в урегулировании междукняжеских конфликтов, поддержка же местным духовенством сепаратистских тенденций удельных князей выпадает из поля зрения автора. Вообще объективный процесс феодальной раздробленности оказывается у Медлина совершенно лишенным идеологического оформления. Автор всячески подчеркивает руководящее значение церкви, он возводит ее представителей в сан воспитателей князей (Владимира Мономаха и др.), для которых прелат был „главным источником идей о происхождении и учреждении светской власти“. Борьбу духовенства против народных движений (например, восстания в Новгороде 1127—1128 гг.) Медлин представляет в виде исключительно благотворной миссии церкви, заботливо охранявшей „гражданский порядок“ (civil order). Духовенство якобы смягчало нравы, „показывало, что власть покоится не на грубой силе, а на принципах публичного права и христианской морали“ (стр. 47).

Все идеи, питавшие русскую политическую философию периода феодальной раздробленности, кажутся автору безусловно византийского происхождения. Основой русской теологии он считает сочинения крупного представителя ранневизантийской церкви Иоанна Хрисостома (стр. 50, прим. 5). Пытаясь доказать простое заимствование русскими теоретиками взглядов Хрисостома и некоторых других византийских писателей, Медлин не ставит вопроса о переработке старых формул применительно к новой обстановке, памятники русской политической мысли он разбирает вне связи с конкретными обстоятельствами их создания и в каждом из них видит повторение одних и тех же концепций. Читатель невольно недоумевает, почему русские с одинаковой

охотой переводили и распространяли произведения <sup>6</sup>Хрисостома, призывавшего мириться с правлением дурного монарха, посылаемого богом в наказание за грехи подданных, и сочинения Георгия Амартола и Василия Святого, резко клеймивших „неправого“ князя. Все это не объяснено у Медлина, эклектически соединившего в единое „целое“ различные направления русской политической идеологии.

Перейдя к рассмотрению развития политической мысли непосредственно в Московском княжестве, Медлин попрежнему игнорирует социально-экономические процессы, в которых следует искать истоки идейных течений. Его характеристика внутренних особенностей Северо-Восточной Руси стоит на уровне русской буржуазной историографии середины XIX в. Постепенная смена родового (семейного) права вотчинным, рост договорных элементов права — таковы, по Медлину, главные тенденции „в политической эволюции северо-восточной государственной системы“ (стр. 62). Перенесение центра митрополии в Москву при митрополите Петре и дальнейшие политические события дают автору обильный материал для рассуждений о неразрывном союзе светской и духовной власти. Митрополит Петр предсказал победу Москвы над ее врагами и якобы провозгласил „нераздельность двух главенств, установленных в Москве, — светского и духовного“. Все последующие отношения между московскими князьями и митрополитами определялись, по мнению автора, „этим предсказанием и памятью о первом митрополите московском“ (стр. 64). Смазывание противоречий, разъедавших союз церкви и государства, в известной степени объясняется некритическим отношением автора к источникам и, в частности, к летописям. М. Д. Приселков справедливо указывал: „Московская летописная традиция всегда затушевывала подобного рода события, что приводило некоторых исследователей к убеждению о якобы неизменно дружной работе церковной и княжеской власти в пору возвышения Московского княжества“<sup>12</sup>.

К полному воплощению „византийских форм“ Медлин подводит Россию через так называемое второе югославянское (болгарское) и нововизантийское влияния конца XIV—XV в., обходя молчанием изменения в русских социально-политических условиях. Литература „бессознательно“ (?) готовила Москву „к новым политическим возможностям“, — говорит автор (стр. 67). Не устанавливает Медлин внутренние причины такого явного „отклонения“ от теории византийской теократии, как распространение в XIV—XV вв. мысли о превосходстве духовной власти над светской (стр. 72—74). Между тем оно понятно в свете столкновений интересов церкви и государства на почве церковно-монастырского землевладения и иммунитета.

Быстрый рост престижа Московского княжества во второй половине XV в. Медлин объясняет главным образом внешнеполитическими событиями: Флорентийской унией 1439 г., падением Византии в 1453 г. и ликвидацией татарского ига в 1480 г. (стр. 74—76). Из „московских традиций“ он отмечает „абсолютную“, „неограниченную личную власть“ московских государей „над общественной жизнью и собственностью“, определявшуюся якобы тем, что „целая политическая сущность представляла собой единое родовое имение (отчину) Московского самодержца“ (стр. 226, ср. стр. 65). Эта абсолютная власть ограничивалась, по мнению автора, только церковными канонами и церковно-монастырскими

<sup>12</sup> М. Д. Приселков. История русского летописания XI—XV вв. Л., 1940, стр. 7.

иммунитетными привилегиями (стр. 121—124). Медлин явно преувеличивает степень „абсолютизма“ московского князя в конце XV—начале XVI в., он совершенно сбрасывает со счета светскую земельную аристократию, чьи обширные владения отнюдь не составляли „родового имени московского самодержца“, где последний имел бы „полную власть над людьми и собственностью“. Важным показателем окончательного приближения России к византийскому образцу Медлин считает установление Иваном III института соправления, являвшегося „конституционным принципом Византийской империи“. Автор утверждает, что коронация Дмитрия-внука в 1498 г. „отражает некоторое влияние великой княгини Софьи, которая провозглашала традиции Восточного Рима при московском дворе“ (стр. 79). Стремление повсюду видеть византийское влияние привело Медлина в данном случае к явному абсурду, ибо Софья добивалась прав на престол для своего сына Василия и могла только противодействовать коронации Дмитрия-внука. Кроме того, вряд ли акт коронации 1498 г. следует всерьез расценивать как переход от принципа наследственности к принципу „монаршьего назначения“ (стр. 79). Это был исключительный случай, обусловленный сложными перипетиями политической борьбы того времени, хотя, конечно, он хорошо иллюстрирует возросшее значение власти московского государя. Обращая основное внимание на моменты второстепенного порядка, Медлин чрезвычайно мало говорит о преодолении процесса феодальной раздробленности, которое послужило главной причиной рождения теократического царства и теории „Москва—третий Рим“. Между тем зависимость развития идеологии от хода централизации прослеживается вполне конкретно. Советскими историками установлено, например, что титул великого князя „всея Руси“ Иван III принял после такого важного централизаторского мероприятия, как присоединение Твери в 1485 г.<sup>13</sup>

Выработку более или менее законченной идеи теократического государства Медлин справедливо связывает с деятельностью осифлянского духовенства. В буржуазной историографии издавна повелось модернизаторски оценивать нестяжателей и осифлян. Так, еще В. Жмакин называл осифлян „консервативной“ партией, а нестяжателей — „критической“, „нравственно-либеральной“<sup>14</sup>. У Медлина терминология несколько иная. Осифлян он именует „националистами“, нестяжателей — „консерваторами“ (стр. 80—81). „Национализм“ Иосифа Волоцкого и его сторонников выразился, по мнению Медлина, в окончательной „национализации“ византийского религиозно-политического идеала, которая состояла, согласно автору, в полной замене „русских форм и традиций подлинными греко-византийскими формами и традициями“ (стр. 90—91). Таким образом, Медлин считает, что Иосиф Волоцкий строго придерживался визан-

<sup>13</sup> Очерки истории СССР, период феодализма, конец XV—начало XVII в., М., 1955, стр. 191. В письменных памятниках конца XV—начала XVI в. начинает замалчиваться то обстоятельство, что сами тверские князья носили титул „великих князей“. Например, в составленном, очевидно, в 1534 г. перечне неподтвержденных жалованных грамот Троице-Сергиеву монастырю московские великокняжеские грамоты называются грамотами „великого князя“ или „великой княгини“, удельно-княжеские грамоты обозначаются просто словами „жалованная грамота“ и „грамота“ (ГБЛ, Тр. кн. 518, лл. 5—9). Грамоты тверских князей оказались в числе последних, т. е. были причислены к разряду удельно-княжеских грамот (см. там же, л. 7: „Жаловальная на мыт водяным путем до устья до Шехоньского“). Ср. Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси, т. 1, М., 1952, № 294; „Грамота о пошлинах на усть Дубны на водяной путь до Прилука“; Ср. Акты..., № 303).

<sup>14</sup> В. Жмакин. Митрополит Даниил и его сочинения. М., 1881, стр. 107.

тийской схемы. Примерно то же имели в виду дореволюционные буржуазные авторы, называя Иосифа Волоцкого „консерваторм“. Значит термином „националисты“ Медлин не определил осифлян с какой-либо принципиально новой точки зрения. Трактовка идеологии нестяжателей также не отличается у Медлина оригинальностью. Подобно некоторым русским буржуазным историкам, автор отыскивает истоки нестяжательских идей в уставах византийских монашеских корпораций на Афоне и в других местах, откуда русские почерпнули „классические церковные традиции“ (стр. 82)<sup>15</sup>. Гораздо правильнее было бы признать внутреннюю самостоятельность концепций осифлян и нестяжателей, после чего выяснить конкретное использование теми и другими переводных сочинений. Еще А. П. Кадлубовский, касаясь этого вопроса, верно заметил: „Очевидно, один византийский писатель мог служить различными отдельными своими мыслями и рассуждениями целям представителей различных русских партий“<sup>16</sup>. Данная Медлиным характеристика нестяжателей („консерваторов“) совершенно не учитывает социальные корни этого течения. Идеализируя нестяжательскую теорию полного отречения от мира, автор видит в нестяжателях „нечестолюбивых монахов“, отрицавших необходимость наличия у духовенства какой-либо социальной программы. Между тем, как известно, нестяжатели имели вполне определенные взгляды на монастырскую собственность, на взаимоотношения между светской и духовной властью и др. Нестяжательское требование секуляризации церковно-монастырских вотчин Медлин выводит из идеи отречения от земных благ. Он только констатирует, но не объясняет то обстоятельство, что указанное требование совпало с политическими установками влиятельных кругов боярства (стр. 86). Медлин же считает нестяжателей выразителями боярской программы. Поэтому их секуляризационные лозунги и проповедь аскетизма интерпретируются автором в чисто религиозном аспекте. Аскетическая программа нестяжателей являлась в действительности тонким орудием борьбы боярства против неуклонно возрастающей власти московского государя, так как, если исходить из глубокой мысли Энгельса, воспитание последовательных верующих было одновременно воспитанием плохих граждан, а практически сводилось к оправданию боярского своеволия и к лишению светского правительства церковной поддержки. Автор явно недооценивает силу нестяжателей. Вассиан Патрикеев представлял, по его мнению, „то, что было жалким меньшинством“ (стр. 96). Совсем не освещены связи нестяжателей с правительством в первые годы княжения Василия III.

Характеристика осифлян отличается у Медлина несколько большей полнотой, однако и в ней нельзя не заметить ряда недомолвок и неясностей. Непонятно, во-первых, когда и почему Иосиф Волоцкий отказался от своей мысли о преобладании священства над царством и стал развивать теократическую теорию царской власти<sup>17</sup>. Во-вторых, вряд ли можно считать собор 1503 г. рубежом, после которого сгладились противоречия между осифлянами и правительством. В преследовании

<sup>15</sup> Ср. А. С. Архангельский. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев, их литературные труды и идеи в древней Руси. Ч. 1. Преподобный Нил Сорский. СПб., 1882, стр. 139; его же. К изучению древнерусской литературы. СПб., 1888, стр. 137—138.

<sup>16</sup> Арс. Кадлубовский. Очерки по древнерусской литературе житий святых. Варшава, 1902, стр. 368.

<sup>17</sup> Ответ на эти вопросы дан в советской исторической литературе. См. А. А. Зимин. О политической доктрине Иосифа Волоцкого. Труды ОДРЛ, т. IX. М.—Л., 1953.

Иваном III еретиков Медлин видит непосредственный результат победы осифлян на соборе 1503 г. и отнюдь не ставит это преследование в связь с классовыми задачами великокняжеского правительства. Реформационно-еретическое движение конца XV—начала XVI в. не окрашено в представления Медлина никакими социальными тонами. „Эти еретики, — поясняет автор, — отрицали важные элементы греческой православной веры, включая почитание икон, и склонялись к вере в астрологию как к ведущему принципу“ (стр. 84). В книге не проводится разграничения между плебейским движением и использованием его лозунгов оппозиционным боярством.

Провозглашенный осифлянами теократический идеал, по Медлину, ничем не отличался от схемы византийской теократии: самодержец являлся защитником веры, он символизировал „религиозную и политическую целостность всей русской нации“, гарантировал благосостояние своих подданных и т. д. (стр. 91). Таким образом, если Византийскую империю автор рассматривал как христианизированную Римскую, то теперь в роли последней у него выступает Русское централизованное государство. Теорию „Москва — третий Рим“ автор объясняет привнесением в Россию вселенского (universal) „религиозного чувства“ византийской системы (стр. 93).

Взгляды Медлина мало отличаются от господствующих в современной буржуазной историографии мнений об этой теории, на которую сейчас обращено особо пристальное внимание. Большинство авторов не связывает ее происхождение с внутренней задачей завершения централизации Русского феодального государства и подавления резко усилившейся классовой борьбы. И. Денисов объясняет возникновение теории третьего Рима главным образом психологически: в глазах русских людей XV и XVI вв. „было необходимостью исторического и провиденциального порядка, чтобы третий Рим последовал за вторым и увековечил первый“<sup>18</sup>. Д. Стремоухов вообще не видит сколько-нибудь отчетливой связи теории „Москва — третий Рим“ с практическими задачами московского правительства<sup>19</sup>. К. Туманов рассматривает идею третьего Рима в плане „теории“ мистического третьего, согласно которой „третья единица реального или ложного ряда является чем-то эстетически удовлетворяющим и диалектически законченным и имеющим, к тому же, примесь религиозного символизма“<sup>20</sup>. Политическая реакционность положений Туманова станет вполне очевидной, если учесть, что к числу „законченных третьих“ он относит „третью империю“ Гитлера<sup>21</sup>. Теорию третьего Рима Туманов считает „сотканной из византийских ниток“; ее назначение — утвердить независимость России от Константинополя, привести в соответствие с историческими событиями некоторые традиции, которые Константинополь передал русским, и, наконец, служить „болеутоляющим средством“ против „унижения“ России в прошлом<sup>22</sup>. Игнорирование внутренних задач, стоявших перед авторами теории „Москва — третий Рим“ в начале XVI в., приводит к методологически неоправданным попыткам рассматривать всю дальнейшую

<sup>18</sup> É. Denissoff. Aux origines de l'église russe autocéphale. — Revue des études slaves, t. 23, fasc. 1—4. Paris, 1947, p. 67.

<sup>19</sup> D. Strémoukhoff. Moscow the Third Rome: Sources of the Doctrine. Speculum, XXVIII, № 1, 1953, January, p. 90.

<sup>20</sup> C. Toumanoff. Moscow the Third Rome: Genesis and Significance of a Politico-religious Idea. The Catholic Historical Review, vol. XL, 1955, January, p. 412

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem.

историю России в свете этой теории. И. Денисов считает, что теория третьего Рима — „это ключ, который позволяет понять жизнь русского народа в течение нескольких столетий его истории“<sup>23</sup>. По мнению К. Туманова, в конце XVI—XVII в. и позднее „третье-ромизм („Third-Romism“) продолжал формировать мировоззрение (Weltanschauung) москочитов“<sup>24</sup>.

Такой отрыв теории третьего Рима от внутреннего положения России конца XV—начала XVI в. способствует появлению всяческих фальсификаций. Доказать „агрессивность“ России в отношении Турции в XVI в. не представляется возможным без прямого фальсифицирования истории. Буржуазные авторы вынуждены отрицать официальный характер „третье-ромизма“ именно вследствие явного отсутствия у России в XVI в. планов отвоения византийского наследия<sup>25</sup>. Даже Д. Оболенский, считающий идею третьего Рима официальной теорией, связанной с ростом „религиозного национализма“<sup>26</sup>, признает, что царизм не сделал из нее практических выводов<sup>27</sup>. Но при такой трактовке теории третьего Рима самое существо ее представляется агрессивным, ибо каким же другим могло оно быть, если практический вывод из него должен был свестись к завоеванию Византии. Д. Стрёмухов единственный более или менее твердо отрицает „агрессивность“ этой теории, которая, по его мнению, являлась „имперской“ (imperial), но не „империалистической“ (imperialistic)<sup>28</sup>. Однако и он своим отрывом теории „Москва — третий Рим“ от конкретно-исторической обстановки начала XVI в. открывает лазейку для всякого рода произвольных ее толкований. Рассмотрение теории третьего Рима как постоянного (с конца XV в.) „мировоззрения москочитов“ — „теоретическая“ основа беспочвенных рассуждений К. Туманова. Считая внутренним противоречием „третье-ромизма“ соединение в нем древнеиудейского „мессианизма“ и вавилонского „империализма“, Туманов видит в указанном противоречии „диалектику агрессии“, которая якобы характеризует отношение России к „загранице“<sup>29</sup>. Петр I, по мнению автора, ничего не изменил в этой теории, дав ей только светскую формулировку. Проявление идеи третьего Рима Туманов усматривает во всей внешней политике России и в том числе в „панславизме“. Прибегая к фальсификации, он не стесняется утверждать, что и в Советском Союзе жива агрессивная „традиция“ теории „третье-ромизма“<sup>30</sup>. При вполне конкретном подходе к анализу идеи „Москва — третий Рим“ выясняются прежде всего ее внутриаполитические и, в частности, классовые корни. Это была неофициальная программа укрепления централизованного феодального государства. Объявление московского государя главой православного мира, освящение института великокняжеской власти преследовало в первую очередь цели борьбы с удельно-княжеским и боярским сепаратизмом, а также с народным движением.

Характеристика теории „Москва — третий Рим“ в книге Медлина связана с исследованием судьбы осифлянской концепции, так как автор

<sup>23</sup> É. Denissoff. Op. cit., p. 71.

<sup>24</sup> С. Toumanoff. Op. cit., p. 444. См. его же рецензию на книгу В. К. Медлина in The Journal of Modern History, vol. XXV, № 4, 1953, December, p. 419—420.

<sup>25</sup> Ibid., p. 442.

<sup>26</sup> D. Obolensky. Russia's Byzantine Heritage. Oxford Slavonic Papers. vol. I, 1950, p. 39—40.

<sup>27</sup> Ibid., p. 46.

<sup>28</sup> D. Strémooukhoff. Moscow the Third Rome. . . , p. 101, note 96.

<sup>29</sup> С. Toumanoff. Moscow The Third Rome. . . , p. 447.

<sup>30</sup> Ibid., p. 446—447.

считает идею третьего Рима составной частью теократической схемы осифлян. По мнению Медлина, актом венчания Ивана IV на царство в 1547 г. осифлянская доктрина была „включена в законы Русского государства“ и стала его юридической основой в такой же мере, как и религиозно-политической (стр. 101). Не приходится говорить, что государство могло использовать лишь отдельные элементы теории осифлян и не включало всю их доктрину в свои законы. Автор совершенно игнорирует острые противоречия между правительством и осифлянами по вопросам феодального землевладения и иммунитета. XVI век, за исключением периода опричнины, о котором почти ничего не сказано, изображается в книге как время „неразрывного союза“ осифлянской церкви и государства. Иван Грозный в первый период своего царствования якобы „полностью соглашался“ с осифлянской программой (стр. 227).

Медлин обходит молчанием важнейшие мероприятия царского правительства, направленные против монастырей и церкви: указ 1550 г. о слободах, майское постановление 1551 г. об ограничении землевладения духовных вотчинников, постановление Судебника 1550 г. об отмене тарханов, отмену тарханов в 1584 г. и др.

Тот же неразрывный союз церкви и государства наблюдает Медлин в годы крестьянской войны и польско-шведской интервенции, при этом он отводит церкви роль спасительницы русского народа. В действиях церкви, направленных против народного движения, автор видит благородное желание сохранить „духовную целостность нации“. „Смуту“ (the Time of Troubles) Медлин сводит к борьбе за православного монарха, на почве которой якобы возникло „единство всех социальных элементов нации“ (стр. 130). В период после „смуты“, по мнению Медлина, была восстановлена осифлянская теократическая система. Избрание Михаила земским собором позволяет автору утверждать, что расстояние между народом и царем в XVII в. сократилось, хотя, как известно, в действительности дело обстояло иначе. Всячески идеализирует Медлин царя Алексея Михайловича, его царствование он считает образцом правления византийского типа (стр. 148). Происхождение реформы Никона автор объясняет убеждением Алексея Михайловича и Никона в том, что „проявление власти светского правительства над церковными интересами (в отношении землевладения, вотчинной и церковной юрисдикции.— С. К.) нарушает основные уставы православной церкви, установленные апостолами, отцами церкви, соборами и канонами“ (стр. 228). Между тем резкое усиление церкви при Никоне во второй половине XVII в. было ярко выраженной попыткой найти более эффективные идеологические и политические средства борьбы против разросшегося в это время народного движения. Падение „свободы“ церкви при Петре I Медлин рассматривает в плане использования Петром осифлянской доктрины господства светской власти над духовной. Автор не связывает изменения в отношениях между церковью и государством с социально-экономическими сдвигами. Идеи Петра он выводит из нового, „западного течения греко-римской цивилизации“, получившего распространение еще при Алексее Михайловиче.

Итак, книга Медлина является образцом идеалистического решения проблем истории русской религиозно-политической мысли. Русские феодальные церковь и государство представлены в ней в виде надклассовых сил, которые в своем стремлении ко всеобщему благу копировали — в один период более, в другой менее точно — идеальную „модель“ православной христианской монархии — Византию.

Что касается источниковедческой базы труда Медлина, то она не обогащена какими-либо новыми источниками. Автор игнорировал советские публикации. Из византийских памятников в центре внимания автора — кодекс Юстиниана, Эпанагога и поучение императора Василия Македонянина сыну Льву.

Особое значение придается Эпанагоге, духом которой, по мнению автора, проникнуты действия ряда русских царей, например, Ивана Грозного в 1551 г. Абстрагируясь от всех споров, ведущихся в литературе по поводу Эпанагоги, автор рассматривает ее как „проект конституции“ Византии. Не использованы Прохирон и Эклога, а также опубликованные в середине XIX в. Тафелем и Томасом договоры Византии с Венецией, дающие представление о титулатуре императоров. Перейдя к русской истории, Медлин ссылается на летописи, Изборники 1073 и 1076 гг., отдельные литературные произведения, жалованные грамоты, акты венчания царей, Стоглав, Соборное Уложение 1649 г. и др. Многие источники выпали из поля зрения автора, например, „Сказание о князех владимирских“ — важнейший памятник русской официальной идеологии. Изображая главными сторонниками централизации церковных иерархов, Медлин обходит молчанием сочинения Пересветова, где также излагалась централизаторская программа. Автор по существу не анализирует источники, а только берет из них отдельные нужные ему факты. Медлин не сравнивает разные редакции летописей, неправильно характеризует Стоглав, считая, что в нем отразилось в наибольшей степени преобладание идеи светской власти над духовной. Между тем в Стоглаве впервые в XVI в. была закреплена подсудность митрополиту настоятелей монастырей в светских делах, за которые они до этого отвечали перед великим князем.

Приемы изучения автором источников можно проследить на примере использования в книге Медлина жалованных грамот. Исходя из факта победы осифлян над нестяжателями в 1503—1504 гг. и не сопоставляя жалованные грамоты митрополичьему дому 1504 г. с предыдущими, Медлин ошибочно полагает, что в мартовских актах 1504 г.<sup>31</sup> „великий князь предоставил высшему духовенству еще большие материальные преимущества: он освободил от своей судебной власти и налогообложения всех крестьян и других лиц, населяющих митрополичьи земли в районах Москвы и Владимира“ (стр. 85—86). Однако грамота 1504 г., относящаяся к Владимирскому уезду, фиксировала не большие, а меньшие привилегии, по сравнению с прежними грамотами на те же места<sup>32</sup>. Кроме того, вопреки утверждению Медлина, в грамотах 1504 г., во-первых, ни слова не сказано об отмене налогов и, во-вторых, митрополичьи крестьяне совсем не полностью изъяты из великокняжеской юрисдикции. Автор часто оказывается не в курсе дореволюционной русской и советской историографии. Он относит, например, к числу невыясненных проблем вопрос о том,

<sup>31</sup> Ему известны только два из них, опубликованные в 1836 г. в т. I Актов Археологической экспедиции и относящиеся к Владимирскому и Московскому уездам (см. ААЭ, т. I, № 13 9/I, II).

<sup>32</sup> Акты феодального землевладения и хозяйства, ч. I. М., 1951, № 224. Ср. № 173, 193, 210; очевидно, то же можно сказать и про грамоту на московские вотчины; однако дело в том, что более ранние московские грамоты погибли, и грамоту 1504 г. не с чем сравнить, за исключением щедрой тарханной грамоты 1465 г. на другие владения Московского уезда (там же, № 71). По грамотам остальных уездов прослеживается сокращение старых привилегий, как и во владимирской грамоте (там же, № 134; ср. № 123; см. №№ 145, 150, 151, 277, 284, 311). Некоторые другие ошибки Медлина отмечены К. Тумановым (The Journal of Modern History, vol. XXV, № 4, 1953, December, p. 420).

было ли между VI и X вв. помазание византийских императоров мирром, хотя еще Ф. Успенский отмечал существование института помазания мирром со времен Маркиана (V в.)<sup>33</sup>. Невьясненными он считает и причины сопротивления монастырей императорам, в то время как в советском византиноведении этот факт находит вполне четкое объяснение и связывается с процессом феодализации и борьбы императоров за землю для наделения ею военных вассалов.

Советские историки с интересом следят за разработкой проблем русской истории в зарубежной литературе, они приветствуют любой опыт объективного, научного решения неисследованных и мало исследованных вопросов взаимоотношений Византии и Руси. Вместе с тем нельзя не встретить принципиальной критикой попытки идеалистической, неверной трактовки исторического прошлого России.

*С. М. Каштанов*

**THE FALL OF CONSTANTINOPLE**  
**SCHOOL OF ORIENTAL AND AFRICAN STUDIES**  
**University of London, 1955**

Рецензируемая работа представляет собой сборник, состоящий из пяти статей-докладов, прочитанных в Лондонском университете на конференции Института по изучению Востока и Африки. Все пять статей посвящены взятию Константинополя турками и приурочены к 500-летию этого события.

В статьях говорится об общем значении падения Константинополя<sup>1</sup>, о попытках мусульман захватить этот город уже в VII—VIII вв.<sup>2</sup>, об особенностях и последствиях взятия города<sup>3</sup>, и о том значении, которое это событие имело для истории Центральной и Восточной Европы<sup>4</sup>, а также Италии<sup>5</sup>.

Тематика статей указывает на то, что составители сборника стремились осветить перед широкой аудиторией взятие Константинополя турками с точки зрения значения этого события для истории народов Азии и Европы. Такая постановка вопроса имеет определенный интерес. Кроме того, она позволяет объединить все статьи в единое целое. Надо признать удачной и ту форму, в которой это сделано: статьи читаются легко и, несомненно, должны были без труда восприниматься слушателями.

Все статьи, входящие в состав сборника, объединяются, однако, не только их основной тематикой. Их объединяет и общая принципиальная установка, подчеркнутая уже в кратком вступлении ко всему сборнику (стр. 3).

Основным положением, принятым во всех статьях, является мысль, что значение взятия турками Константинополя сильно преувеличивается, что ни для греков, ни для Восточной Европы, ни для Италии это событие не имело того значения, которое ему обычно приписывают. Авторы считают, что падение Византии произошло уже в 1204 г. и что для

<sup>33</sup> Ф. И. Успенский. *История Византийской империи*, т. III. М.—Л., 1948, стр. 805.

<sup>1</sup> S. Runciman. *The Fall of Byzantium*.

<sup>2</sup> B. Lewis. *Constantinople and the Arabs*.

<sup>3</sup> P. Wittek. *Fath Mubin. An Eloquent Conquest*.

<sup>4</sup> R. R. Betts. *Central and Southern Europe*.

<sup>5</sup> N. Rubinstein. *Italy*.