

А.В. Черняев

У ВОДОРАЗДЕЛА РУССКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным

Черняев Анатолий Владимирович – кандидат философских наук, заведующий сектором. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12 стр. 1; e-mail: Chernyaev@iph.ras.ru

Целью статьи является историко-философский анализ переписки Андрея Курбского с Иваном Грозным. Решающим пунктом расхождений между корреспондентами явилась разница не только политико-идеологических, но также культурно-эстетических приоритетов: приверженность князя Курбского ренессансному гуманизму, знакомство с которым началось еще до отъезда из России, не позволило ему принять программу культурной изоляции и политического авторитаризма, реализуемую Иваном IV. Если последний использовал религиозную идею с целью противопоставить Россию Европе, а в самой России подавить свободолюбивые устремления, то Андрей Курбский, обращаясь к выработанным европейцами научным методам, откликаясь на многообразие религиозно-философских идей Запада, реализовывал диалогическую модель и ратовал за культурное сближение России и Европы. Это позволяет назвать князя Курбского одним из первых русских европейцев. В связи с этим предлагается трактовка переписки Андрея Курбского с Иваном Грозным как манифестации драматической коллизии разнонаправленных векторов русской политической мысли, полярных версий русской духовности и русского исторического призвания. Выкристаллизовавшиеся в знаменитой эпистолярной дуэли XVI в. идейные полюса воспроизводятся практически на каждом этапе истории русского общества в качестве неизменных и неотъемлемых элементов его самосознания – и с этим внутренним противоречием связана одна из главных проблем самого бытия России. Poleмика Ивана Грозного и Андрея Курбского во многом задавала модели историософских рефлексий и формат политических дискуссий в России.

Ключевые слова: Андрей Курбский, Иван Грозный, Максим Грек, Иосиф Волоцкий, Россия и Европа, Ренессанс, политическое богословие, «самовластие», свобода, гуманизм

Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным – не просто один из классических литературных памятников русского Средневековья. Этот текст, несомненно, принадлежит к числу произведений, без изучения которых невозможно приблизиться к пониманию бытия России, ее социально-исторического, культурного и ментального своеобразия. Тем более что период

конца XV–XVI вв. явился судьбоносным в этом отношении временем, когда Россия встала на путь формирования монархического абсолютизма имперского типа. Страна сталкивалась с новыми вызовами, претерпевала масштабные перемены, в ней стремительно менялась расстановка социальных и идейных сил, что проявилось, в частности, в развитии реформационных движений, поляризации точек зрения, умножении разного рода дискуссий, свидетельством чему – беспрецедентный доселе поток полемической литературы. И переписка Курбского с Грозным занимает в этом ряду центральное место, ибо в ней нашли отражение существенные социально-политические, культурные, религиозно-нравственные проблемы, выходящие за рамки того времени. Эта полемика явилась своего рода идейным водоразделом, задала систему координат, в которую вписываются последующие дискуссии о судьбах России – вплоть до сегодняшнего дня.

Обращение к данному тексту – значимый момент историософского самопознания, ибо перед нами – то самое прошлое, которое, согласно афоризму Э.Ю. Соловьева, «толкует нас». И не случайно, что колоритные фигуры Ивана Грозного и Андрея Курбского приобрели поистине символическое значение в истории русской культуры. Характерно, что их переписка быстро приобрела популярность, получив распространение в многочисленных списках. Иван Грозный является персонификацией русского «самодержавства», к его наследию апеллируют политики, мыслители, историки, его образ вдохновляет художников и писателей, он популярен в народе (что нашло отражение и в старинных народных песнях, и в снискавших нежную зрительскую любовь кинолентах). В свою очередь, образ Андрея Курбского, хотя и не может конкурировать с образом Ивана Васильевича, неизбежно сопровождает его в качестве своеобразного визави. Ему также посвящено немало произведений искусства, в связи с чем упомянем думу К.Ф. Рылеева, где беглый князь воспевается в качестве тираноборца, и балладу А.К. Толстого «Василий Шибанов», где, напротив, отправленный князем на верную смерть гонец ставится ему в пример как верный слуга, несмотря ни на что сохранивший преданность своему господину. Курбского либо берут в идейные союзники, либо уподобляют Иуде.

Как известно, оба оппонента принадлежали к числу высокообразованных, творческих, оригинально мыслящих русских людей своего времени. Помимо посланий в адрес Андрея Курбского, Ивану Грозному принадлежит достаточно обширное литературное наследие, свидетельствующее о многообразии его интересов, обширной эрудиции, остроумии и литературном таланте. Авторство многих посланий, исходивших из царской канцелярии, атрибутируется филологами лично Ивану IV. В этих посланиях, адресованных европейским монархам, священнослужителям и богословам разных конфессий, а также своим подданным (в том числе бывшим), царь нередко берется трактовать непростые вопросы теоретико-политического, философского и богословского свойства. Успешно пробовал свои силы коронованный писатель и в других жанрах, таких как церковная литургическая поэзия, писал богослужебные стихиры, каноны и молитвы, председательствовал на церковных соборах, участвовал в возникавших там «словопрениях» (достаточно вспомнить его острые выступления и «вопрошания» на Стоглавом соборе), даже принимал участие в богословских диспутах («прениях о вере») с учеными представителями других конфессий, в частности с иезуитом Антонио Поссевино, с протестантским пастором Яном Рокитой. По словам скупого на похвалы Г.В. Флоровского, «Грозный не был только изрядным книжником

или начетчиком, у него был подлинный писательский дар... У Грозного была несомненная пытливість религиозной мысли. У него было продуманное религиозное мировоззрение, которое он выстрадал и перестрадал, мрачное, тяжелое, надрывное»¹.

Хотя по оригинальности литературного стиля князь Курбский, возможно, уступает Грозному царю, в истории русской мысли и просвещения он занимает не менее значительное место. Как отмечает К.Ю. Ерусалимский: «Князь рос в семье книжников и сам с детства увлекался чтением»². В свою очередь, благодаря знакомству с Максимом Греком, Андрей Курбский уже в молодости получил представление о ренессансном интеллектуализме, хотя удовлетворять связанные с этим интересы высокопоставленному русскому «воиннику», проводящему жизнь в непрерывных боевых походах, было не так уж просто. Лишь в самом конце своей карьеры на службе московскому царю, будучи наместником в Ливонии с резиденцией в Дерпте, князь Курбский оказался в сравнительно спокойной обстановке, собрал библиотеку, смог больше предаваться чтению и размышлению, что нашло отражение в его переписке с Псково-Печерскими старцами. Как заметил по этому поводу А.И. Филлошкин – автор биографии Андрея Курбского, изданной в серии «Жизнь замечательных людей»: «Князь начал читать книги, а затем и пробовать себя в качестве писателя. Это-то его и сгубило»³... Впрочем, пик его интеллектуальной активности приходится уже на время пребывания в Великом княжестве Литовском, где он не только пишет послания Ивану Грозному и «Историю о великом князе Московском», но включается в межконфессиональную полемику, создает литературно-просветительский кружок, изучает латинский язык, занимается переводами философских и богословских трактатов. Наиболее значителен его труд над переводом «Диалектики» Иоанна Дамаскина, явившийся новой попыткой передать на русском языке сложное отвлеченное содержание этого созданного в русле аристотелевской логики сочинения. Текст Иоанна Дамаскина в переводе Курбского был подвергнут сокращениям, произведена перестановка отдельных частей, в то же время кое-что было введено переводчиком от себя, добавлены порой весьма пространственные пояснения. По оценке Н.К. Гаврюшина, внесенные Курбским в текст Иоанна Дамаскина дополнения немногочисленны, но они «представляют значительный интерес в качестве оригинальных сочинений и в своей совокупности позволяют говорить об их авторе как о первом русском ученом в области логики»⁴. Таким образом, Курбский – не просто диссидент с оппозиционными политическими идеями, но человек высокой интеллектуальной культуры, энтузиаст дела науки и просвещения.

Кульминационное событие в жизни Андрея Курбского – его побег в Литву в 1564 г. и переход на службу польскому королю. Князь Курбский – наиболее известный русский политический эмигрант XVI в., но не первый и далеко не единственный. Примерно в те же годы в Литву бежали дворяне Тимофей Тетерин, Семен Нащекин, Андрей Кашкаров, бывший игумен Троице-Сергиева монастыря ученый старец Артемий и крупнейший русский религиозный реформатор XVI в. Феодосий Косой. Разумеется, не все попытки эмигрировать увенчивались успехом. В 1562 г. князь Дмитрий Курлятев был

¹ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 28.

² Ерусалимский К.Ю. Назначение «Истории» // Андрей Курбский. История о делах великого князя московского. М., 2015. С. 221.

³ Филлошкин А.И. Андрей Курбский. М., 2008. С. 115.

⁴ Гаврюшин Н.К. Премудрая святая диалектика. «Философские главы» преподобного Иоанна Дамаскина на Руси. Н. Новгород, 2003. С. 57.

обвинен в попытке бегства, после чего все члены его семьи были насильно пострижены в монашество, т. е. фактически преданы социальной смерти. Насколько справедливы были обвинения в их адрес – остается вопросом, однако постигшая обвиненных участь незавидна. Вполне возможно, что подобная судьба ждала и Курбского, имевшего определенные основания готовиться к опале, предвестием которой было само назначение в Дерпт. Умонастроение Курбского в период пребывания в этом прифронтовом городе красноречиво раскрывают его письма старцу близлежащего Псково-Печерского монастыря Вассиану Муромцеву, в которых он ставит безрадостный диагноз современному русскому обществу, забывшему о религиозных и нравственных ориентирах: «Правители... уподобляются хищным зверям... И никакая риторика не поможет рассказать о всех этих нынешних бедах – о неустройстве в государстве, о несправедливом суде, о ненасытном разграблении чужого имущества»; «Кто теперь без стыда произносит евангельские слова...? Все думают лишь о своем богатстве, и, ухватившись за него, простираются перед властью имущими... А если и сыщется кто-нибудь, кто говорит, выполняя Божью волю, о правде, то такого власти осуждают и после многих мучений предадут страшной смерти». Князь приходит к печальному выводу, что в такой стране невозможно жить: «Грустное зрелище и горький позор! Из-за таких невыносимых мучений иные тайно убегают из отечества; иные своими руками предают себя смерти»⁵.

Как известно, Андрей Курбский отдал предпочтение первому варианту. Но почему он выбирает именно Великое княжество Литовское – государство, находившееся на тот момент в состоянии войны с Россией? Помимо географической близости, главное объяснение связано с конфессиональным фактором. Дело в том, что Польско-Литовское государство являлось единственной, помимо России, страной, где православие было официально разрешенным вероисповеданием. Для средневекового человека религия служила ключевым принципом идентичности – национальный и государственный патриотизм появятся позже. Польско-Литовское государство, представлявшее собой сложный политический конгломерат интернационального и интерконфессионального состава, одним из первых пришло к необходимости легитимации на своей территории религиозного плюрализма. Польский король Сигизмунд II Август сформулировал этот принцип так: «Я ваш король, но не король ваших верований»⁶. Наряду с католицизмом, протестантизмом и иудаизмом, были признаны права православия, поскольку часть государственной территории составляли земли, ранее относившиеся к Киевской Руси, где проживало традиционно православное население.

Акт Варшавской конфедерации 1573 г. провозгласил религиозную толерантность в Речи Посполитой и явился первым подобным документом в Европе: в эпоху, когда Англия, Франция, немецкие земли были охвачены кровопролитными религиозными войнами, здесь был осознан и начинал реализовываться фундаментальный с точки зрения прав человека принцип свободы совести. Как сообщал один из польских католических епископов в письме Папе Римскому: «У нас столько вер и религий, сколько голов, потому что совесть у всех разнуздана»⁷. Неудивительно, что Польско-Литовское государство отличалось также уважением прав граждан и высоким уровнем

⁵ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11: XVI век. СПб., 2001. С. 509, 511. Цитаты из средневековых текстов приводятся в переводе на русский язык за исключением ряда случаев, когда перевод отсутствует либо недостаточно точно передает содержание.

⁶ Цит. по: *Филюшкин А.И.* Андрей Курбский. С. 137.

⁷ Там же. С. 147.

обеспечения индивидуальных свобод. Это обстоятельство использовалось польско-литовским правительством и во внешней политике: так, Сигизмунд привлекал на свою службу иностранцев, в том числе из России, предписывая «убеждать главных людей к вольности и свободе вместо неволи и господства тиранов»⁸. Контраст между мрачной социальной атмосферой России и вольностью западно-русских земель прекрасно передал путешественник из Антиохии Павел Алеппский, примерно в ту же эпоху посетивший эти края: «Как только коснулось нас благоухание этих цветущих земель, наши души вострепетали от радости и ликования, сердца наши раскрылись и мы изливались в благодарениях Господу Богу. В течение этих двух лет в Московии замок висел на наших сердцах, а ум был до крайности стеснен и подавлен, ибо в той стране никто не может чувствовать себя сколько-нибудь свободным или довольным, кроме разве коренных жителей, но всякий, подобно нам, хотя бы он сделался властителем всей страны, никогда не перестанет смущаться духом и тревожиться сердцем»⁹.

Вероятно, сходные чувства испытывал, пересекая литовскую границу, и князь Андрей Курбский, один из «главных людей» России, перешедший на службу к королю Сигизмунду. В ходе их переписки Иван Грозный первым делом будет обвинять его в предательстве, но Курбский не примет этих обвинений. Судя по всему, он отнюдь не осознавал себя предателем и осмыслял ситуацию совсем иначе. Здесь – одно из принципиальных расхождений в мышлении царя и князя: с точки зрения первого, выход из повиновения монарху, как и любое проявление непослушания, «самовластия», – грех, покушение на полноту власти самодержца. Курбский же руководствовался иной логикой. Будучи сам, как и царь, представителем рода Рюриковичей, отпрыском династии ярославских князей, княжество которых одним из последних вошло в состав Московского государства, он апеллировал, с одной стороны, к традиционным феодальным понятиям, в соответствии с которыми находившийся на службе у великого князя боярин обладает неотчуждаемым правом «отъезда», а с другой – к евангельским заветам и принципам христианского гуманизма: «Если же кто не спасается от жестокого преследования, тот сам себе убийца, идущий против слова Господня: “Если, – говорит, – преследуют вас в городе, идите в другой”»¹⁰. Характерно и то, что свое первое послание Ивану IV князь Курбский пишет отнюдь не в жанре апологии, он не считает необходимым в чем-либо оправдываться, а напротив, предъявляет обвинения самому царю, отступившему от христианских принципов и создавшему в России невыносимые для честного человека условия существования.

Первое послание князя Курбского царю начинается словами, вполне соответствующими литературному этикету при обращении к православному государю, предусматривавшему наличие преамбулы, которая указывала бы на божественное происхождение царской власти и высокую миссию российского монарха: «Царю, Богом прославленному и более того – среди православных пресветлым явившемуся». Однако затем князь переворачивает благочестивую формулу и представляет Ивана IV исчадием ада, еретиком и грешником: «Ныне же – за грехи наши – ставшему супротивным, совесть имеющему прокаженную, какой не встретишь и у народов безбожных»¹¹. Курбский обвиняет царя в еретичестве («Или ты, царь, мнишь, что бессмер-

⁸ Филлошкин А.И. Андрей Курбский. С. 144.

⁹ Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским. М., 2012. С. 536.

¹⁰ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л., 1979. С. 170.

¹¹ Там же. С. 119.

тен, и впал в невиданную ересь»)¹² и несправедливости, в злодейском уничтожении лучших людей России и неблагодарности по отношению к тем, кто служил царю верой и правдой, а также в неслыханном нравственном падении, в осквернении души злодействами и грехами, в том числе такими, о которых нельзя и сказать вслух. В конечном счете все эти обвинения имеют религиозный характер, поскольку ересь – это нарушение истинной веры, а насилие и безнравственность – нарушение христианской этики. И это не просто упреки, а серьезнейший вызов царю, положившему в основание своей политической доктрины не что иное, как религиозную идею.

Таким образом, в Первом послании Андрея Курбского впервые на Руси открыто поднимается проблема легитимности правления тирана, престаупающего фундаментальные принципы религии, санкционирующей его власть. В христианской Западной Европе эта проблема получила осмысление уже в XII–XIII вв. В частности, согласно Иоанну Солсберийскому (который служил секретарем архиепископа Кентерберийского Томаса Бекета, убитого по приказу короля Генриха II; эту историю в точности повторил Иван Грозный, по приказу которого был убит митрополит Филипп), король – фигура сакральная, но отступающий от христианских заповедей тиран является воплощением дьявола. В свою очередь, Фома Аквинский писал о долге элиты общества (*melior pars*) противопоставить тирану институциональный мятеж. На Руси с подобными идеями выступал Иосиф Волоцкий, который, отстаивая неприкосновенность монастырских земель, указывал Ивану III, что Церковь может как благословить его деяния, так и лишит его своего благословения, ибо не всякий монарх есть истинный помазанник Божий, иные могут быть расценены как узурпаторы и тираны. Однако ситуативная обусловленность аргументации Иосифа Волоцкого (который к тому же из оппонента «государя всея Руси» быстро превратился в его апологета) понизила значение его выступления, тогда как Андрей Курбский впервые на Руси обращается к проблеме легитимности власти тирана уже на фундаментальном уровне.

Письмо князя Курбского попало точно в цель, о чем свидетельствует спровоцированное им ответное «пространное и многоразумнее» послание со стороны царя. В этом тексте много всего – и эмоциональные восклицания, и избыточные житейскими подробностями рассказов с жалобами на нелегкую царскую долю, но основной посыл Ивана IV – как, впрочем, и в большинстве его произведений – имеет богословское содержание. В центре внимания царя два связанных между собой вопроса: о «самовластии» человека и о природе власти православного государя. Обращение Ивана IV к этим темам не случайно. Для русской мысли конца XV–XVI вв. проблема человеческого «самовластия» была одной из наиболее актуальных, она стала предметом продолжительной полемики¹³, в которой так или иначе приняли участие наиболее видные мыслители эпохи – как ортодоксального, так и еретического направления (Федор Курицын, Феодосий Косой, Максим Грек, Ермолай-Еразм, Иосиф Волоцкий, Иван Грозный, Андрей Курбский). Поводом для начала этой полемики послужило развитие в России религиозно-реформационных движений, протекавших в русле европейской Реформации, одним из векторов которой было стремление вернуться к первоистокам веры и, основываясь на них, осмыслять вызовы времени, в числе которых не последнее место занимала проблема бытия человека в обществе, претерпевающим значительные изменения. По словам А.И. Кли-

¹² Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 119.

¹³ Подробнее см.: Черняев А.В. Идея «самовластия» человека в русской социально-философской мысли XVI в. // Историко-философский ежегодник 2010. М., 2011. С. 239–260.

банова, «за богословскими спорами стояли проблемы философской антропологии, человеческие и смысложизненные проблемы, в первую очередь и в главную – проблема сущностных сил человека... Утверждение духовной свободы как неотъемлемой, по понятиям времени, свыше дарованной идейно-нравственной ценности, определявшей человека в его качестве человека, не могло не вести и к утверждению социальной свободы человека»¹⁴. Русская полемика о свободе-«самовластии» была отголоском более чем тысячелетней западной дискуссии о свободе и предопределении, наиболее яркие эпизоды которой – спор Августина с Плагием и Лютера с Эразмом Роттердамским¹⁵.

В русской мысли XVI в. раннехристианская идея самовластия личности породила целый спектр истолкований: от антропологического оптимизма в сопряжении с проектами социального переустройства (у мыслителей-реформаторов) до прямого отрицания какого-либо блага в «самовластии», и даже самой его возможности (у Иосифа Волоцкого и его последователей). Иосифлянская концепция получила завершение и применение в теории и практике Ивана Грозного, с точки зрения которого все людское самовластие персонифицировано в фигуре православного царя. Причем Иван Грозный именно в Первом послании Андрею Курбскому впервые специально обратился к рассуждениям на эту тему. Царь прямо отождествляет утверждение о самовластии человека с ересью, в частности с учением манихеев, которые «суесловят, что небом обладает Христос, а землей – самовластный человек, а преисподней – дьявол»¹⁶. В таком же духе Иван IV объясняет бегство князя и повторивших его поступок: «...ибо вы не захотели жить под властью Бога и нас, данных Богом государей, слушать и повиноваться нам, а захотели жить по своей воле» (в оригинале: «в самовольстве самовластно жить»)¹⁷. Перечисляя своему корреспонденту неурядицы, постигшие Россию в годы правления «Избранной Рады», царь констатирует: «все то учинилось от вашего самовольства»¹⁸.

Свою аргументацию против свободы-«самовластия» Иван Грозный развивает также в посланиях Сигизмунду II Августу и Яну Роките. Монарх-богослов не отрицает изначального самовластия, которым человек был наделен от Бога, однако настоятельно проводит мысль, что после грехопадения самовластие осталось в прошлом и в теперешних условиях существования человек его лишен. «Понеже убо Господь... сотворил человека самовластна, яко и Адам преже бысть преступления» – указывается в «Ответе» протестантскому богослову, лидеру секты Чешских братьев Яну Роките¹⁹. В послании польскому королю Сигизмунду II Августу эта мысль была развернута и полемически заострена: «А што брат наш писал еси, што Бог сотворил человека и волность ему даровал и честь, ино твое писанье много отстоит от истины: понеже первого человека Адама Бог сотворил самовластна и высока и заповедь положи, иж от единого древа не ясти, и егда заповедь преступи и каким осужением осужен бысть! Се есть первая неволя и бесчестье». Далее перечислялись ветхозаветные примеры ставшей уделом человека «неволи и бесчестья», и все это приводило к выводу о тотальном отсутствии свободы в

¹⁴ Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 153, 158.

¹⁵ См.: Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М., 1999.

¹⁶ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 148.

¹⁷ Там же. С. 46–47.

¹⁸ Там же. С. 104.

¹⁹ Библиотека литературы Древней Руси. С. 228.

человеческом бытии: «Видиши ли яко везде убо несвободно есть»²⁰. Автор не склонен сожалеть об утраченном самовластии, которое в конечном счете способно приносить людям лишь неприятности, о чем красноречиво свидетельствует уже судьба Адама и Евы, за самовольный поступок изгнанных из рая. Также и для потомков первых людей самовластие остается в первую очередь свободой для «падения», возможностью предаться во власть дьявола: «А иже самовольно предаша себе князю мира сего и прелести его последоваша, сии убо своеволне впадают, под царство смертное подкланяются»²¹. Неотъемлемый элемент пагубного «самоволия» – свобода мысли, вольнодумство. Поэтому, отвечая Яну Роките, Грозный выражает возмущение самим фактом свободы мысли, демонстрируемой протестантскими проповедниками, которые осмеливаются «от себя» мыслить и «самовластно учить»²².

Таким образом, «самовластие» и «самовольство» – очевидный источник зла. Но кто положит предел пагубному самовольству, какая воля способна направить людские деяния во благо? Не иначе как единственный «во вселенной», «Богом поставленный» православный самодержец, являющийся иконой и земным представителем Вседержителя. В письмах Ивана Грозного Андрею Курбскому проводится определенная параллель между русским царем и Царем небесным – Христом. В частности, измена Курбского сопоставляется с предательством Иуды, а воинские подвиги князя и его сподвижников на службе царю характеризуется через евангельскую притчу о «рабах неключимых»: «...ибо все это вы совершили не по желанию, а как рабы – по принуждению и даже с ропотом»²³. При этом Грозный совершенно уверен, что воевать за русского царя – значит «укреплять православие»²⁴, причем «православие» выступает как некая сущностная характеристика российского религиозно-политического режима. Соответственно, измена «православию» (в том числе измена царю) – тягчайшее преступление, достойное изгнания с родины («никого мы из своей земли не изгоняли, кроме тех, кто изменил православию»)²⁵. Отметим, что неразрывная духовная связь русского православия и русского самодержавия, впервые декларированная Иваном Грозным, стала предметом рефлексии представителей русской религиозно-философской мысли в начале XX в., часть которых заново открыла тот факт, что «самодержавие, вера в русское царство и православие, вера в русского Бога – два исторических явления одной и той же метафизической сущности»²⁶.

С точки зрения Ивана Грозного, «православие» превыше всего, оно даже может послужить единственным оправданным основанием для политического неповиновения, ибо «дети не должны противиться родителям, а рабы господам ни в чем, кроме веры»²⁷. Однако России это не касается, так как русский царь имеет полное право заявить: «...как в прошлом, так и сейчас, веруем верой истинной в истинного и живого Бога». Вырисовывается логика, согласно которой, чем «истиннее» исповедуемая царем вера, тем основательнее, крепче и беспредельнее его самодержавство. В свою очередь, ограничения монархической власти предстают как признак еретичества, и даже без-

²⁰ Послания Ивана Грозного. М.; Л., 1951. С. 243, 244.

²¹ Библиотека литературы Древней Руси. С. 228.

²² Там же. С. 245, 246.

²³ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 147.

²⁴ Там же. С. 148.

²⁵ Там же. С. 155.

²⁶ Мережковский Д.С. Революция и религия // Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д. Царь и революция. М., 1999. С. 146.

²⁷ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 124.

божия: «А о безбожных народах что и говорить! Там ведь у них цари своими царствами не владеют, а как им укажут их подданные, так и управляют»²⁸. При этом царь Иван не видит греха в кровавых жестокостях и бесчинствах, которые творили его войска в Ливонии, ведь ее население нельзя назвать православным, а значит, никто не обязан обращаться с ним по-христиански: «... в этих странах нет христиан»²⁹. Эти рассуждения Ивана IV контрастируют с гуманистическим учением о равенстве всех без различия народов и вер мыслителя-реформатора Феодосия Косого, демонстрируя дистанцию, образовавшуюся между полярными интерпретациями христианской идеи «самовластия» в русской мысли XVI в.

Как уже было отмечено, политическое богословие Ивана Грозного в значительной степени было основано на идеях Иосифа Волоцкого и являлось их продолжением. В связи с этим целесообразно вспомнить основные тезисы первого идеолога русской теократии. С тех пор, как дед Ивана Грозного – Иван III – отказался от планов секуляризации церковных земель и ополчился против еретиков, Иосиф Волоцкий без устали возвеличивал фигуру русского царя, напоминая ему, что он «естеством подобен есть всем человеком, а властию же подобен есть вышнему Богу»³⁰. Сакральный характер власти православного государя связывался у Иосифа с особой пастырской миссией этой власти, призванной не только и не столько заботиться о земном («телесном»), сколько обеспечивать условия для «спасения души» своих подданных и противостоять нарастающему мировому злу, одним из проявлений которого виделось распространение реформационных идей, ересей. Вот как Иосиф суммировал обязанности «благочестивого государя»: «Подобает же ти... всяко тщания и о благочестии имети и сущих под тобою от треволнения спасти, душевна и телесная, и душевное бо есть треволнение еретическое учение»³¹.

Миссия православного самодержца приобретала дополнительное величие в контексте эсхатологических настроений эпохи, жившей в перманентном ожидании «антихриста» и конца света. В «сдерживании» сил зла решающая роль отводилась не кому иному, как московскому православному царю, «последнему во вселенной», от благочестивой ревности которого теперь зависела судьба всего «православного христианства». «Да ныне аще ты, государь, – наставлял Иосиф Василия III, – не подщипиши и не подвигнешиси о сих, не утолиши скверных еретик, темное их еретическое учение, – ино, государь, погибнуть всему православному христианству»³².

Иосиф не ограничивается проведением параллели между властью царской и божественной («по подобию небесна власти дал ти есть небесный царь скипетр земнаго царства»)³³. В его построениях царь – живой смертный человек – фактически изымается из естественного социального пространства и встраивается в священную иерархию духовного мира, где занимает место непосредственно после Бога и Богородицы: «Занеже, государь, надежа и упование по Бозе и по Пречистой Богородицы ты, государь, наше»³⁴. Мало того: в посланиях Иосифа Волоцкого православный «государь всея Руси» предстает не просто «надеждой» православных христиан, гарантом благочестия и благоверия, но и своего рода медиатором между

²⁸ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 126.

²⁹ Там же. С. 123.

³⁰ Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 184.

³¹ Там же.

³² Там же. С. 230.

³³ Там же. С. 183.

³⁴ Там же. С. 229.

Богом и человеком, даже Богом и миром, земным «заместителем» Господа Вседержителя. «Вас бо, – обращается Иосиф к земным царям, – Бог *в себе место избра на земли* (курсив мой. – А.Ч.) и на свой престол вознес, посади, милость и живот положи у вас»³⁵. К тому же, земной царь – «страшное и всевидящее око небесного царя»³⁶, именно он «не попускает» совершаться злу, ибо ему ведомы сердца и помышления людей. Такая сверхъестественная прозорливость позволяет земному царю предвосхищать Божий суд и уже в земной жизни сполна жаловать «добрых» и казнить «злых», не дожидаясь второго пришествия Христа.

Несмотря на то, что Иосифа Волоцкого принято считать апологетом православия, в отстаивании последнего он порой заходит настолько далеко, что впадает в сомнительные с точки зрения ортодоксии богословские крайности. Примером тому – крайний пессимизм в оценке моральных способностей человека у Иосифа: из его утверждений следует, что само по себе обладание христианской истиной неспособно вооружить людей в борьбе против зла и заблуждений. Только сила государства под водительством мудрого и прозорливого православного самодержца может действительно защитить общество от «треволнений душевных и телесных». «И аще бы не ты, государь, показал ревность о православней вере христианстей и любовь к Господу Богу и Пречистой Богородици и ненависть к еретиком и казнь на иже жидовская мудрствующих, было бы уже безчисленное множество православных христиан в жидовской вере»³⁷. Выходит, что человек, руководствующийся собственным разумом и самостоятельно принимающий решения, – человек «самовластный» – находится в роковой власти зла, а потому неизбежно склонен к заблуждениям и греху. И только сакрализованная воля православного государя способна предотвратить пагубные последствия человеческого своеволия. Описывая власть русского царя в богословских терминах, автор «Просветителя» фактически не оставляет места не только для самовластия человека, но и для Промысла Божьего: таким образом, борец с ересями Иосиф Волоцкий сам по сути дела отходит от ортодоксии, которая всегда настаивала на участии божественной воли во всем, что происходит в мире, – будь то в форме поддержки или «попущения».

Земному царю у Иосифа Волоцкого присваиваются божественные атрибуты, а «Царь небесный» как бы выносятся за скобки, удаляется из мира, оставляя свои функции земному двойнику. Если на заре европейского абсолютизма фигура земного монарха представлялась уже практически недостижимой для простых смертных и наделенной фантастическим могуществом, что говорить о «Небесном владыке»? Можно предположить, что в этом стремлении найти небесному Богу «заместителя» в лице земного православного государя по-своему отразилось нарастание того, что впоследствии будут называть секуляризацией культуры, в которой постепенно сокращалось сознание божественного присутствия. Религиозные войны, всплески религиозного фанатизма и социально-религиозные катаклизмы позднего Средневековья, думается, лишь подтверждают такое предположение, ибо по существу эти явления имели кризисный характер, были своего рода судорогами агонизирующего средневекового мира. Можно согласиться с мнением А.Л. Дворкина, рассматривающего Ивана Грозного как выразителя уже не традицион-

³⁵ Послания Иосифа Волоцкого. С. 230.

³⁶ Там же. С. 184.

³⁷ Там же. С. 231.

но-византийской, а новой, противоречивой и двусмысленной «ренессансной религиозности»³⁸ – с поправкой на то, что говорить о «традиционной религиозности» как некоей константе вообще едва ли возможно.

Итак, именно в позднесредневековом мрачно-апокалиптическом, эсхатологическом контексте следует воспринимать как идеологию Ивана IV, так и его социально-политическую практику. По мнению Р.Г. Скрынникова, Первое послание Ивана Грозного Андрею Курбскому можно считать идейной программой введенной тогда же опричнины, вокруг истолкования смысла и значения которой историки сломали немало копий. Как отмечает А.Л. Юрганов, учреждение этого загадочного социально-политического института нужно рассматривать в связи с эсхатологическими ожиданиями «конца времен», под знаком которых протекала вся жизнь русского общества позднего Средневековья; соответственно, и «главные этические понятия, о которых спорили Грозный и Курбский, не только соотносились с грядущим Страшным судом, но и прямо вытекали из представлений о нем»³⁹. Социальная напряженность возрастала по мере приближения символических дат, одной из которых был год 7070 «от Сотворения мира» (от Рождества Христова 1562), когда в очередной раз ожидалось наступление конца света. По всей видимости, на фоне соответствующих настроений у Курбского формировался неутешительный диагноз нравственного состояния русского общества и затем план побега из этой забывшей Бога страны, а у Грозного – замысел опричного эксперимента. В опричнине царь попытался напрямую реализовать идеи Иосифа Волоцкого, повторенные и развитые в его собственных посланиях Курбскому, не только возложив на себя высшую пастырскую миссию, но и претендуя на роль органа прямой теократии, возглавляющего финальную битву со злом в экстремальных условиях «последних времен» перед Страшным Судом – в соответствии с «Откровением» Иоанна Богослова, согласно которому перед Вторым Пришествием должен наступить период ожесточенной борьбы между силами добра и зла. Апокалиптическая подоплека царских инициатив подтверждается и на уровне атрибутики, такими деталями, как, например, планировка Опричного дворца, который воплощал в себе эсхатологические представления Ивана Грозного и его эпохи. Наиболее красноречивый элемент – известная по описанию опричника немецкого происхождения Г. Штадена крестообразная дворцовая церковь, оставленная без кровли. Нет сомнений, что в стране, где умели возводить храмы за один день (отсюда словосочетание «обыденная церковь»), такой долгострой при царском дворце был невозможен. Зато в лицевых апокалипсисах XVI в. именно так изображался Сион – город святых, место спасения верных, или избранных (избранник – одно из значений слова «опричник»).

В свою очередь, опричнина во многом напоминала западные духовно-воинские ордена позднего Средневековья – как своими символическими атрибутами, так и по типу социальной организации: она имела свой особый устав, ее члены отрекались от общества и семьи, царь выполнял роль «игумена» (что соответствовало званию великого магистра), одеяния опричников напоминали монашеские и т. д. Как писал И.И. Полосин, «орденскую практику Западной Европы Иван Грозный не мог не знать. А в Западной Европе XV–XVI вв. на смену собственно церковным, монашеским папским орденам, появляются ордена светского типа: *ordres de noblesse*, *ordres de mérite* [ордена знатности, ордена заслуг] и – что нас особенно интересует – *ordres de cour*,

³⁸ См.: Дворкин А.Л. Иван Грозный как религиозный тип. Статьи и материалы. Н. Новгород, 2009.

³⁹ Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998. С. 375.

Hausorden [придворные ордена]»⁴⁰. Иван Грозный в то время вел войну в Ливонии, находившейся под властью как раз такого рыцарского ордена. Другим образцом мог служить доминиканский орден, монахи которого играли важную роль в деятельности католической инквизиции и имели давние связи с Россией (через Великий Новгород), а их эмблема в виде собачьей головы («псы Господни») была заимствована опричниками. Прототипом опричнины мог стать и орден иезуитов, созданный специально для борьбы с Реформацией. Вероятно, организация духовно-воинского братства на манер западных рыцарских орденов представлялось Ивану Грозному единственно надежным средством спасти державу и Церковь перед лицом набиравшей силу религиозной Реформации (за ходом развития которой он пристально следил), «шатания умов» и «крамолы». Предпринятый А.Л. Юргановым «анализ смысловых структур средневекового сознания показывает, что опричнина в восприятии Иваном Грозным была синкретическим явлением: не столько политического, сколько религиозного характера. Люди XVI в. не различали эти две сферы: “политика” для них – осуществление христианских задач и целей. Опричнина – своеобразная мистерия веры, образ будущего на земной тверди. Опричные казни превращались в своеобразное русское чистилище перед Страшным Судом»⁴¹.

В этой связи особое значение приобрел поднятый Иваном IV на новую высоту культ Михаила Архангела. Стремясь подчеркнуть, что его деятельность имеет небесную санкцию, в Первом послании Андрею Курбскому царь писал: «Предстатели имеем вся небесныя силы, архангели и ангели, якоже Моисею предстатель бысть Михаил архангел, Иисусу Навину и всему Израилю; та же... в новой благодати первому христианскому царю Константину, невидимо предстатель Михаил архангел пред полком его хожаше и вся враги его побеждаше и отголе даже донныне всем благочестивым царем пособствует»⁴². Примечательно, что и сам Курбский отдал дань этим представлениям, написав в Третьем послании царю о предводительствуемом им под Казанью войске, – правда, в прошедшем времени: «и перед полками христианскими шел ангел хранитель с воинством своим»⁴³. Согласно христианской мифологии, Архангел Михаил является предводителем «Небесного воинства», поэтому его считали своим покровителем средневековые воины, князья и правители; не стала исключением и московская великокняжеская династия, сделавшая своей усыпальницей Архангельский собор Кремля, освященный в честь св. Михаила. О том, что Иван IV почитал Архангела Михаила не просто корпоративным патроном, а своим личным покровителем, можно привести немало свидетельств, в первую очередь – написанный царем в его честь поэтический цикл «Канон и молитва Ангелу Грозному воеводе», где акцентируется представление, согласно которому в преддверии Божьего суда Архангел Михаил наказывает грешников и содействует их спасению («Великий мудрый хитрец, никто же может твоя хитрости разумети, дабы скрылся от твоея нещадности!»)⁴⁴. Фактически Ангел Грозный был избран Грозным царем не только в качестве персонального покровителя, но также и учителя, образца для подражания. Для иллюстрации этого тезиса сошлемся на специальное исследование О.А. Добиаш-Рождественской, посвященное средневековому культу св. Михаила, где его образ характеризуется так: «Он почти на грани-

⁴⁰ Полосин И.И. Социально-политическая история России XVI – начала XVII вв. М., 1963. С. 152.

⁴¹ Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 403.

⁴² Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 36.

⁴³ Там же. С. 178.

⁴⁴ Библиотека литературы Древней Руси. С. 282.

це добра и зла. Борясь за добро, он часто бывает яростен, иногда бесцельно жесток. Он карает, убивает, сечет розгами, уносит смерчем, ударяет молнией. Это гневный Бог и святой Сатана»⁴⁵. Очевидно, что Ивану Грозному импонировал не только воинственный и безжалостный характер Архангела, но и его апокрифическая миссия – служить раздаятелем Божьего гнева, уже здесь, на земле, предвосхищая Страшный суд. Это представление, весьма сомнительное с точки зрения ортодоксальной эсхатологии, Грозный царь отстаивает в пылу спора с князем Курбским, явно примеряя данную миссию на себя: «Я же знаю и верю, что тем, кто живет во зле и преступает Божьи заповеди, не только там мучиться, но и здесь суждено испить чашу ярости Господней за свои злодеяния и испытать многообразные наказания»⁴⁶.

В качестве выразительной иллюстрации к рассматриваемым текстам можно указать на икону середины XVI в. «Благословенно воинство Небесного Царя», которая служила атрибутом царского места в Успенском соборе Московского кремля. На ней изображено возвращающееся из Казани победоносное войско Ивана Грозного, предводительствуемое Архангелом Михаилом в сопровождении целого сонма святых. По наблюдению историка искусства О.И. Подобедовой, композиция иконы построена на переплетении небесного и земного планов, за счет чего достигается эффект религиозного освящения миссии русского войска во главе с царем: «Эти две темы – небесное воинство, состоящее из князей-прародителей и святых воинов, “подвизавшихся” за землю Русскую, шествующее к “обетованному граду”, и апофеоз воинской славы Ивана IV, “сподобльшегося ввоиниться” в число “воинства Отца Небесного” – теснейшим образом переплетаются, превращаясь в единое “тайнодействие”»⁴⁷. Проблема заключалась в том, что войны Ивана Грозного, в отличие от проводившихся его предшественниками, уже не имели оборонительного характера и, строго говоря, больше не могли рассматриваться в традиционной парадигме «заступничества» за землю Русскую. Для их оправдания потребовался целый комплекс пропагандистских мероприятий, призванных доказать их необходимость и предначертанность в плане исторических судеб Русской земли. В том числе – различные вербальные и невербальные (как вышеупомянутая икона) тексты, где развиваются представления о войнах Грозного как ведущихся в защиту веры и ее чистоты, ради освобождения русских людей, томящихся в плену у неверных, а также церковное прославление в лике святых князей, отличившихся подвигами в битвах с татарами либо принявших мученичество в Золотой Орде. Фактически пафос высокого религиозного осмысления войны против татар нагнетался обратно пропорционально реальной угрозе, которую они представляли для русского народа и государства; чем менее очевидна была необходимость войны, тем в более пафосном религиозном освящении она нуждалась.

Однако теория и практика христианской войны Ивана Грозного под лозунгом защиты чистоты веры оказалась не слишком последовательной. Начиная с того, что вторгшееся в христианскую Ливонию русское войско возглавлял прибывший прямиком из Казани татарский хан Шигалей (подобная практика русских царей стала уже недоброй традицией). Андрей Курбский пенял Ивану Грозному, что он платит крымскому хану огромную дань, рассчитывая, что тот нападет на Речь Посполитую, тем самым провоцируя пролитие

⁴⁵ *Добиаи-Рождественская О.А.* Культ святого Михаила в латинском Средневековье V–XIII вв. Пг., 1917. С. 46.

⁴⁶ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 148.

⁴⁷ *Подобедова О.И.* Московская школа живописи при Иване IV. Работы в Московском Кремле 40-х–70-х годов XVI века. М., 1972. С. 28.

крови братьев-христиан⁴⁸. И если в татарах Курбский тоже видел «беззаконных измаильтян», то войны с христианскими народами Европы, пусть и не исповедующими православие, по убеждению князя, не могли расцениваться в качестве богоугодных предприятий: «А еще хвалишься повсеместно и гордишься, что будто бы силою животворящего креста лифляндцев окаянных поработил. Не знаю и не понимаю, как в это можно было поверить: скорее – под сенью разбойничьих крестов»⁴⁹. И здесь проявляется один из важнейших моментов размежевания между князем и царем – противоположный православному национализму Ивана Грозного христианский интернационализм Андрея Курбского. Разумеется, было бы преувеличением записывать князя в число людей, обладающих экуменическим сознанием, – он принадлежал своей эпохе, и конфессиональный фактор продолжал для него оставаться решающим принципом идентичности. Не случайно, что и оказавшись в Литве, он продолжал осознавать себя православным, причем стал активным религиозно-общественным деятелем, включился в межконфессиональную полемику, стремясь защитить и укрепить позиции православия в Литве.

Это, конечно, свидетельствует о том, что князь Курбский отнюдь не был каким-то беспринципным беглецом, думающим только о своей безопасности и выгоде, как зачастую пытаются представить. Важно отметить, что православие в Литве неизбежно отличалось от московского: это была уже не превращенная в политический инструмент безальтернативная государственная религия, как в России, а одно из вероисповеданий в ряду других, вынужденное сосуществовать в условиях религиозной конкуренции. В связи с этим требовались совсем иные ресурсы и методы – в частности, ощущался острый дефицит русскоязычных текстов богословско-догматического и полемического содержания, ибо среди существующих переводов преобладали произведения морально-практического, а не теоретического характера. Восполнить эту лауну и стремился Курбский, приложивший немало усилий для осуществления переводов святоотеческих произведений философско-богословского содержания в рамках защиты православия перед лицом вызовов со стороны западных исповеданий. Но в процессе этой работы он основательно приобщился к европейскому просвещению, результатом чего стала уже не только идейно-политическая, но и культурная пропасть между ним и Иваном Грозным, который, несмотря на свой талант и доморощенную ученость, представлялся с этой точки зрения бескультурным невеждой.

Андрей Курбский неоднократно указывает на это обстоятельство как прямо, так и косвенно, констатируя пробелы в познаниях своего корреспондента и в связи с этим сетуя на интеллектуальную отсталость всей находящейся под его властью России. Например: «Об этом подробнее пишет святой Симеон Метафраст в истории своей, описывая его житие (св. Николая. – А. Ч.), которое, думаю, на Руси у вас еще не переведено, – то истинное житие этого светоча»⁵⁰; «Во все времена люди спасались, подчиняя худшее лучшему. Почитай об этом в книге блаженного Исаака Сирина и в книге премудрого Иоанна Дамаскина. Только я думаю, что в твоей невежественной земле она еще полностью не переведена с греческого языка, а здесь она целиком переведена и очень тщательно выправлена»⁵¹. В некоторых случаях Курбский посылает Грозному выполненные им самим переводы античных авторов – что-

⁴⁸ См.: Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 170.

⁴⁹ Там же. С. 171.

⁵⁰ Там же. С. 176.

⁵¹ *Филлюшкин А.И.* Перевод-интерпретация Третьего послания Андрея Курбского Ивану Грозному // *Филлюшкин А.И.* Андрей Курбский. С. 280.

бы, с одной стороны, познакомить его с их идеями, вооружиться их словами, а с другой – лишний раз продемонстрировать свое интеллектуальное превосходство. Как показано в монографии В.В. Калугина, посвященной анализу литературно-теоретических взглядов, писательской и переводческой технике Андрея Курбского, следование принципам филологической (и – шире – общеинтеллектуальной) культуры являлось в сознании князя неотъемлемым условием соблюдения также и чистоты православной веры, выражаемой словесно: «Курбский требовал от произведения грамматической обработанности и риторической украшенности текста. Следование правильному способу письма – строгой пунктуации и орфографии – было для него жизненно необходимым для сохранения совершенного учения православия»⁵².

Весьма красноречивы присланные князем Курбским Ивану IV фрагменты в собственном переводе из сочинения Цицерона «Против Клавдия», представляющего собой стоически окрашенную апологию политического эмигранта: «А изгнание страшно... не тем, для кого вся земля – дом <...> Будет ли побежден и низложен тот, кого нельзя выгнать из града? Ибо что есть град? Всякое ли сборище лютых и ненавидящих друг друга людей? ...Это не истинный град, если в нем не соблюдаются законы, попораны суды, сенат перестал быть представителем общего дела. Это не град, а сборище разбойников, и благодаря тебе, их вождю, они бесчинствуют на площади... Не из града я был изгнан, потому что его так назвать нельзя... Я всегда был настоящий гражданин. Ты же не достоин называться гражданином, потому что никто одновременно не может быть врагом Рима и его гражданином.... Может быть, перестанешь беситься и рассмотришь свои поступки?.. Всех злодеев и безбожников, которые считают тебя своим вождем, по закону требуется предать изгнанию. Они уже по своей сути изгнанники, хотя еще не покинули своей страны... Ты утверждаешь, что ты находишься в Риме? Нет, ты не в Риме, ты в каком-то странном месте пребываешь»⁵³.

К словам Цицерона Курбский присовокупляет собственное резюме: «Смотри, о царь, внимательно: как языческие философы естественным путем сумели постичь такую правду и дивную мудрость... а мы только на словах христиане называемся, но не можем постичь правду»⁵⁴. Последняя приведенная нами цicerоновская сентенция – о Риме – звучит полисемантически: в ней и буквальный смысл слов великого римлянина, и универсальное этическое истолкование ситуации, когда честный изгнанник в большей степени вправе считаться гражданином великого города, чем остающиеся в нем конформисты, и, наконец, острая филиппика в адрес русского царя, примеряющего на себя роль императора «Третьего Рима»...

Сам факт обращения Андрея Курбского к наследию Цицерона показателен. Этот автор принадлежал к числу популярнейших фигур античности, приковывавших к себе внимание гуманистов эпохи Возрождения в разных странах Европы. Интерес к нему Курбского, сподвигшегося даже заняться

⁵² Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя). М., 1998. С. 145.

⁵³ Филлошкин А.И. Перевод-интерпретация Третьего послания Андрея Курбского Ивану Грозному. С. 274–276.

⁵⁴ Там же. С. 276. Интересно отметить, что Курбский признает не только «естественный разум» языческих философов, но фактически также теорию естественного права и естественной морали, указывая, что помимо евангельских заповедей существуют заповеди естественные, «которые в поганских языцех соблюдаемы и сохраняемы и сохранитись будут и соблюдатись по военному в нас прирождению от Бога» (Библиотека литературы Древней Руси. С. 452).

переводом творений Цицерона на русский язык, можно расценить как один из признаков принадлежности князя к ренессансному гуманизму. Причем данный тезис будет справедлив применительно к обоим значениям понятия гуманизма – и в мировоззренческом плане, подразумевающим представление о человеке как мере всех вещей, и в культурно-историческом, маркирующем людей определенной субкультуры с характерным для них стилем жизни и мышления, объединяемых страстной «жадностью к словесности». Вероятно, эту жажду в Курбском по-своему пробудил еще первый его наставник, Максим Грек – едва ли не единственный в тогдашней России носитель ренессансной гуманистической культуры. Однако на родине овладеть этой культурой даже у князя не было реальной возможности. Зато, оказавшись в Литве, он с настоящей «жадностью к словесности» принялся сначала восполнять пробелы в своем образовании, а затем и сам пополнил ряды профессионалов гуманитарного знания, с успехом освоив латинский язык (когда ему было уже за сорок!). Ренессансно-гуманистическая эстетика отразилась не только на стиле творчества Курбского; целый ряд фактов биографии князя характеризуют его как человека гуманистического стиля жизни. Это, в частности, культ книги и трепетное отношение к собранной им библиотеке, которую он при побеге вынужден был бросить в Дерпте и впоследствии много хлопотал, пытаясь ее вернуть. С другой стороны, одной из предполагаемых причин расторжения брака с Марией Гольшанской было не что иное, как поглощенность князя книжными занятиями, увлекаясь которыми, он не всегда уделял достаточно внимания своей супруге...

Упреки в невежестве и бескультурьи, бросаемые князем царю, звучат едва ли не с большим возмущением, чем собственно политические и идеологические претензии. И это совершенно в духе этоса гуманистов Ренессанса, возводивших знание в ранг высшей добродетели. Так, по словам Гуарино Веронезе, среди них «Безграмотный человек бывал изобличаем, подобен чудовищу, и ни один порок не считался позорней, нежели прослыть неученым»⁵⁵. Во Втором и Третьем посланиях Андрей Курбский не упускает случая продемонстрировать своему оппоненту разделяющую их культурную дистанцию. Он бросает Ивану Грозному упреки, что тот пишет «невежественно», «дикое» и многословно, причем осмеливается писать так «в чужую землю, где встречаются и люди, знающие не только грамматику и риторику, но и диалектику, и философию»⁵⁶. В то же время князь стремится соблюдать подобающую человеку, облагороженному познаниями, меру в выражении своих мыслей и эмоций, ибо «не подобает мужам благородным браниться, как простолюдинам»⁵⁷.

В.О. Ключевский обратил внимание на любопытный аспект переписки Андрея Курбского и Ивана Грозного: по его наблюдению, оппоненты «не столько полемизируют друг с другом, сколько исповедуются один другому»; при этом «Каждый из них твердит свое и плохо слушает противника»⁵⁸. Пожалуй, выдающийся историк прав лишь отчасти. Действительно, с одной стороны, многие аргументы в этом споре словно бы «повисают в воздухе», не принимаются во внимание, а то, что пишется, порой трудно связать с текстом, на который дается ответ. Князь и царь ведут переписку, почти не внимая доводам друг друга, их общение больше похоже на два затянувшихся монолога, чем на диалог в собственном смысле. И это, конечно, проблема не

⁵⁵ Цит. по: *Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М., 1995. С. 111.

⁵⁶ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 163.

⁵⁷ Там же. С. 164.

⁵⁸ *Ключевский В.О.* Соч.: в 9 т. Т. 2. Ч. 2. М., 1987. С. 159.

только данной переписки, но и русской культуры в целом, где традиционно царят жесткие оппозиции и недостаточно развита культура диалога, умения слушать и слышать другую сторону. Но в то же время, на некоем фундаментальном уровне, Иван Грозный с Андреем Курбским, несомненно, друг друга понимали. Если к историческим и идейно-политическим аргументам корреспондента они не были склонны прислушиваться, то в религиозно-богословском аспекте вели вполне предметный диалог. Поэтому их переписка и вошла в историю, приобрела символическое значение и сохраняет актуальность доныне. Это не просто ситуативная полемика политических оппонентов, это встреча двух выкристаллизованных полярных версий русской духовности. Ведь перед нами два мыслителя, стоящие, казалось бы, на единой духовной платформе: оба воспитаны на общей национальной культуре, оба глубоко православные, более того – ревнители православия. В каком-то смысле можно даже провести параллель между Иваном Грозным, который воевал за чистоту веры при помощи оружия и репрессий, и Андреем Курбским, защищавшим веру при помощи интеллекта. Но, разумеется, это были совсем разные войны и совсем разные веры. Если Иван Грозный использовал религиозную идею для разжигания вражды, с целью противопоставить Россию Европе, а в самой России установить царство террора и искоренить людское «самовластие», то Андрей Курбский, обращаясь к выработанным европейцами научным методам, откликаясь на многообразие религиозно-философских идей Запада, фактически реализовывал диалогическую модель и ратовал за культурное сближение России и Европы. По словам В.В. Калугина, «Курбский – исключительно интересный тип книжника с новым культурным сознанием. Писатель-интеллектуал, он сумел соединить славяно-византийскую и западноевропейскую культурные традиции»⁵⁹. Все это позволяет назвать князя Курбского одним из первых русских европейцев.

Отправляясь от общих православно-христианских оснований, князь и царь дают им разные толкования и приходят к противоположным, совершенно не совместимым выводам. В одном случае – ксенофобная национально-религиозная исключительность, в другом – христианский универсализм и ранний русский европеизм. Иван IV сформулировал дерзкую теократическую утопию, провозгласив себя орудием Божьей воли, а Россию – последним в мире оплотом «православия», Третьим Римом и Новым Иерусалимом в одном лице. В ответ Курбский указывает Грозному, что он не орудие воли Божией, а еретик и злодей, что утверждаемый им в России авторитарный режим больше напоминает не Град Божий, а скорее нечто противоположное, вызывает inferнальные ассоциации: «...затворил ты царство Русское, свободное естество человеческое, словно в адовой твердыне, и если кто из твоей земли поехал... в чужие земли, ты такого называешь изменником, а если схватят его на границе, то казнишь страшной смертью»⁶⁰. В «Предисловии к Новому Маргариту» Курбский проводит ту же мысль, дополняя ее напоминанием об «образе и подобию Божиим» в человеке как основании свободы последнего: «...затворяют, словно в адской твердыне, свободное естество (по закону Божию), то есть человека, созданного по образу и подобию Бога»⁶¹.

И это тоже полемика с царем, который, как мы помним, не признавал человеческой свободы («самовластия»). Снабженное богословской аргументацией отрицание свободы служило Ивану Грозному не только предпосылкой для строительства государства, где никакому «самовластию» – кроме право-

⁵⁹ Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный. С. 145.

⁶⁰ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 172.

⁶¹ Библиотека литературы Древней Руси. С. 557.

славного самодержца – нет места, но и универсальным алиби для оправдания любых своих деяний («и я – человек: нет ведь человека без греха, один Бог безгрешен»)⁶². Как показывает Андрей Курбский, этот порочный ход мысли привел царя к нравственному и политическому банкротству: «Благородных мужей поглотила лютость мучителей их, а вместо них остались калеки, которых силишься ставить воеводами, и упрямо выступаешь против разума и Бога»⁶³; «Ныне же со всем своим воинством ты в лесах прячешься, как хоронится одинокий беглец, трепещешь и скрываешься, хотя никто не преследует тебя, только совесть твоя в душе твоей вопиет»⁶⁴. Но, в отличие от Ивана Грозного, Андрей Курбский не отрицает свободы-«самовластия», видя именно в ней шанс для царя: «Очнись и встань! Никогда не поздно, ибо самовластие наше и воля, до той поры как не расстанется с телом душа»⁶⁵. Причем этот тезис Курбского подтверждался веским аргументом: в ответ на царское «нигде не свободно есть» князь собственным примером продемонстрировал возможность свободы, как некогда «мудрец брадатый» – возможность движения.

Список литературы

Баткин Л.М. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М.: РГГУ, 1995. 448 с. Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11: XVI век / Под ред. Д.С. Лихачева. СПб.: Наука, 2001. 684 с.

Гаврюшин Н.К. Премудрая святая диалектика. «Философские главы» преподобного Иоанна Дамаскина на Руси. Н. Новгород: Бегемот, 2003. 100 с.

Дворкин А.Л. Иван Грозный как религиозный тип. Статьи и материалы. Н. Новгород: Христиан. б-ка, 2009. 342 с.

Добиаш-Рождественская О.А. Культ святого Михаила в латинском Средневековье V–XIII вв. Пг.: Эконом. Типо-Литогр., 1917. 410 с.

Ерусалимский К.Ю. Назначение «Истории» // *Андрей Курбский. История о делах великого князя московского* / Отв. ред. Ю.Д. Рыков. М.: Наука, 2015. С. 221–287.

Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя). М.: Яз. рус. культуры, 1998. 417 с.

Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект Пресс, 1996. 368 с.

Ключевский В.О. Соч.: в 9 т. Т. 2. Ч. 2. М.: Мысль, 1987. 448 с.

Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д. Царь и революция / Под ред. М.А. Колерова. М.: ОГИ, 1999. 222 с.

Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука, 1979. 432 с.

Подобедова О.И. Московская школа живописи при Иване IV. Работы в Московском Кремле 40–70-х годов XVI века. М.: Наука, 1972. 208 с.

Полосин И.И. Социально-политическая история России XVI – начала XVII вв. М.: Изд-во АН СССР, 1963. 382 с.

Послания Ивана Грозного / Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.; Л.: Наука. 1951. 716 с.

Послания Иосифа Волоцкого / Отв. ред. И.П. Еремин. М.; Л.: Изд-во АН СССР. 1959. 390 с.

Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Аллепским / Пер. с араб. Г. Муркоса. М.: ОСЛН, 2012. 728 с.

⁶² Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 125.

⁶³ Там же. С. 172.

⁶⁴ Там же. С. 177.

⁶⁵ Там же. С. 180.

Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М.: Греко-лат. каб., 1999. 208 с.

Филлюшкин А.И. Андрей Курбский. М.: Молодая гвардия, 2008. 299 с.

Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж: YMCA-PRESS, 1988. 601 с.

Черняев А.В. Идея «самовластия» человека в русской социально-философской мысли XVI в. // Историко-философский ежегодник'2010. М., 2011. С. 239–260.

Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС, 1998. 448 с.

At the dividing line of political thought in Russia: Correspondence between Andrei Kurbsky and Ivan the Terrible

Anatoly Chernyaev

PhD in Philosophy, Head of the Department. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: Chernyaev@iph.ras.ru

The aim of the present paper is to provide a historical and philosophical analysis and an up-to-date interpretation of the correspondence between Andrei Kurbsky and Ivan the Terrible. According to the author, the decisive point of disagreement between the two was a difference not just of political and ideological, but also of cultural and aesthetic priorities: Prince Kurbsky's commitment to the Renaissance humanism (his acquaintance with it began long before his departure from Russia) did not allow him to adopt the program of cultural isolation and political authoritarianism implemented by the Tsar. Whereas the latter used the religious idea with the aim get Russia turn against Europe and to suppress freedom aspirations inside Russia, Kurbsky, with his keen interest in European scientific methods and fascinated by the diversity of religious and philosophical ideas in the West, opted for the dialogic model of social interaction and championed cultural rapprochement between Russia and Europe. It would be fair to say that Prince Kurbsky was one of the first Russian Europeans. Hence the interpretation proposed by the author, according to which the correspondence between Andrei Kurbsky and Ivan the Terrible can be regarded as a manifestation of the dramatic collision between divergent vectors of Russian political thought, the opposing versions of Russian spirituality and Russian mission. These ideological extremities, first crystallized in the famous epistolary duel of 17th century, kept being reproduced at almost every stage in the history of Russian society as a constant and integral part of its identity, a problem of an indubitably existential nature. Controversy between Ivan the Terrible and Andrei Kurbsky in many ways provided the model of historiosophical thinking and shaped the format of political debate in Russia.

Keywords: Andrei Kurbsky, Ivan the Terrible, Maximus the Greek, Joseph of Volokolamsk, Russia and Europe, Renaissance, political theology, autocracy, freedom, humanism

References

Adrianova-Perets, V. (ed.) *Poslaniya Ivana Groznogo* [Epistles of Ivan the Terrible]. Moscow; Leningrad: Nauka Publ., 1951. 716 pp. (In Russian)

Batkin, L. *Ital'yanskoe Vozrozhdenie: problemy i lyudi* [The Italian Renaissance: Challenges and People]. Moscow: RGGU Publ., 1995. 448 pp. (In Russian)

Chernyaev, A. "Ideya 'samovlastiya' cheloveka v russkoi sotsial'no-filosofskoi mysli XVI v." [The Idea of 'Autocracy' of Man in the Russian Social and Philosophical Thought of the XVI century], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik'2010* [History of Philosophy Yearbook'2010]. Moscow: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2011, pp. 239–260. (In Russian)

Dobiash-Rozhdestvenskaya, O. *Kul't svyatogo Mikhaila v latinskom srednevekov'e V–XIII vv.* [The Cult of St. Michael in the Latin Middle Ages, V–XIII centuries]. Petrograd: Ekonomicheskaya Tipo-Litografiya Publ., 1917. 410 pp. (In Russian)

Dvorkin, A. *Ivan Groznyi kak religiozniy tip. Stat'i i materialy* [Ivan the Terrible as a Religious Type. Articles and Materials]. Nizhnii Novgorod: Khristianskaya biblioteka Publ., 2009. 342 pp. (In Russian)

Eremin, I. (ed.) *Poslaniya Iosifa Volotskogo* [Epistles of Joseph of Volokolamsk]. Moscow; Leningrad: AS USSR Publ., 1959. 390 pp. (In Russian)

Erusalimskiy, K. *Naznachenie 'Istorii'* [Purpose of 'History'], in: Andrei Kurbsky, *Istoriya o delakh velikogo knyaza moskovskogo* [The Story about the Affairs of the Grand Duke of Moscow], ed. by Yu. Rykov. Moscow: Nauka Publ., 2015, pp. 221–287. (In Russian)

Filyushkin, A. *Andrei Kurbskii* [Andrei Kurbskii]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2008. 299 pp. (In Russian)

Florovskii, G. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian Theology]. Paris: YMCA-PRESS, 1988. 601 pp. (In Russian)

Gavryushin, N. *Premudraya svyataya dialektika. 'Filosofskie glavy' prepodobnogo Ioanna Damaskinana Rusi* [Wise Sacred Dialectic. 'Philosophical Chapters' of St. John of Damascus in Russia]. Nizhnii Novgorod: Begemot Publ., 2003. 100 pp. (In Russian)

Kalugin, V. *Andrei Kurbskij i Ivan Groznyi (Teoreticheskie vzglyady i literaturnaja tehnika drevnerusskogo pisatelja)* [Andrei Kurbsky and Ivan the Terrible (Theoretical Views and Literary Technique of Ancient Russian Writer)]. Moscow: Jazyki russkoj kul'tury Publ., 1998. 417 pp. (In Russian)

Klibanov, A. *Dukhovnaya kul'tura srednevekovoi Rusi* [Spiritual Culture of Medieval Russia]. Moscow: Aspekt-Press Publ., 1996. 368 pp. (In Russian)

Klyuchevskii, V. *Sochineniya* [Works], vol. 2/2. Moscow: Mysl' Publ., 1987. 448 pp. (In Russian)

Kolerov, M. (ed.) D. Merezhkovskii, Z. Gippius, D. Filosofov. *Tsar' i revolyutsiya* [King and the Revolution]. Moscow: OGI Publ., 1999. 222 pp. (In Russian)

Likhachev, D. (ed.) *Perepiska Ivana Groznogo s Andreem Kurbskim* [Correspondence between Ivan the Terrible and Andrei Kurbsky]. Leningrad: Nauka Publ., 1979. 432 pp. (In Russian)

Likhachev, D. (ed.) *Biblioteka literatury Drevnei Rusi* [Library of Literature of Ancient Russia], vol. 11: XVI century. St.Petersburg: Nauka Publ., 2001. 684 pp. (In Russian)

Murkosa, G. (trans.) *Puteshestvie Antiokhiiskogo Patriarkha Makariya v Rossiyu v polovine XVII veka, opisannoe ego synom, arkhidiakonom Pavlom Allepskim* [The Travel of the Patriarch of Antioch Macarius to Russia in the middle of the XVII century, described by his Son, Archdeacon Paul Allepsky]. Moscow: OSLN Publ., 2012. 728 pp. (In Russian)

Podobedova, O. *Moskovskaya shkola zhivopisi pri Ivane IV. Raboty v Moskovskom Kremle 40-kh – 70-kh godov XVI veka* [Moscow School of Painting under Ivan IV. The Works in the Moscow Kremlin at 40s–70s of the XVI century]. Moscow: Nauka Publ., 1972. 208 pp. (In Russian)

Polosin, I. *Sotsial'no-politicheskaya istoriya Rossii XVI – nachala XVII vv.* [The Socio-political History of Russia at XVI – early XVII centuries]. Moscow: AS USSR Publ., 1963. 382 pp. (In Russian)

Stolyarov, A. *Svoboda voli kak problema evropeiskogo moral'nogo soznaniya. Ocherki istorii: ot Gomera do Lyutera* [Free Will as a Problem of European Moral Consciousness. Essays on the History from Homer to Luther]. Moscow: GLK Publ., 1999. 208 pp. (In Russian)

Yurganov, A. *Kategorii russkoi srednevekovoi kul'tury* [Categories Russian Medieval Culture]. Moscow: MIROS Publ., 1998. 448 pp. (In Russian)