

А. В. Каравашкин

**РУССКАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ
ПУБЛИЦИСТИКА:**

Иван Пересветов, Иван Грозный,
Андрей Курбский



Москва 2000

А. В. Каравашкин

**РУССКАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ
ПУБЛИЦИСТИКА:**

**Иван Пересветов, Иван Грозный,
Андрей Курбский**

*Туболагодналия
Ласву Кривоку
от
А. В. Каравашкина*

Москва 2000

ББК 63.3
К 24

Каравашкин А.В. РУССКАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ
ПУБЛИЦИСТИКА: Иван Пересветов, Иван Грозный,
Андрей Курбский — М.: Прометей, 2000. — 418 с.

Рецензенты:

Травников С.Н. докт. филол. наук,
профессор кафедры русской литературы МПГУ,

Трофимова Н.В. канд. филол. наук,
доцент кафедры русской литературы МПГУ

Монография посвящена эволюции русской средневековой публицистики 40-80-х гг. XVI века. В книге изучаются индивидуальные авторские концепции, строившиеся на основе единой средневековой картины мира, историософии и нравственно-религиозного учения. Исследование явилось результатом новых интерпретаций публицистических памятников Московского царства. Книга одновременно служит опытом эстетической оценки этих произведений. В центре внимания автора оказалась проблема изоморфизма, соотношения плана формы и плана содержания. Исследование адресовано медиевистам, преподавателям, студентам-филологам и всем, кто интересуется историей древнерусской литературы.

ISBN 5-7042-0972-2

© Каравашкин А.В., 2000

ВВЕДЕНИЕ

“Мир, открываемый старыми мастерами, выглядит так, что для приятия его приходится отрешиться от всех наших представлений о жизни”, — говорил известный историк-медиевист¹. Эти слова вполне применимы к памятникам древнерусской словесности. Перед нами — произведения, представляющие важнейшую часть того сложного этико-эстетического комплекса, каким была духовная культура средневековой Руси.

Пытаясь понять эстетическую ценность шедевров древнерусской литературы, исследователь должен, вероятно, отказаться от многих предубеждений. В первую очередь, ему необходимо будет согласиться с тем, что в Древней Руси не существовало обособленной категории “художественности”².

Древнерусский книжник не стремился четко классифицировать формы творческой деятельности, да и сами жанры искусства в ту эпоху далеко не всегда разделялись определительно и точно³. Тем более не было стремления противопоставить художественную литературу и целиком погруженную в область быта деловую письменность. Произведения духовного творчества также имели свою специфику и были призваны к спасению души.

Все сказанное, разумеется, не отрицает достижений русского средневекового искусства в том виде, как их понимаем мы, современные люди. Важно только знать, где проходит граница между нашими представлениями и зафиксированными в источниках взглядами средневекового автора.

Конечно, в XI–XVI вв. существовала эстетическая мысль, которая была показателем определенного миро-

видения. Умонастроения и система ценностных ориентиров людей того времени — вот что должно быть в центре внимания каждого, кто хочет *понять средневековье*. Оно отражало мир целостно. Сама постановка вопроса о специфической художественной значимости того или иного природного объекта, явления, произведения человеческих рук была связана с целым рядом *внехудожественных проблем*⁴. Именно они оказывались доминирующими. Рассуждения о прекрасном и безобразном, высоком и низком были сопряжены с главными сущностными категориями бытия. В этом контексте *вопрос о самодовлеющей изолированной художественности не мог быть даже поставлен*. Эстетика и существовавшая в зачаточном виде теория художественного творчества были *фрагментами общей богословской концепции мира и человека*⁵.

В своих лекциях по истории эстетических учений А.Ф. Лосев обратил внимание на специфику средневековой картины мира, особенности эстетических представлений той эпохи. Выводы этого системного описания средневековой культуры (культуры “феодализма”, как называл ее философ в 30-ые гг.) должны быть учтены литературоведом-медиевистом: “Опыт абсолютной личности есть опыт определенного божества, носящего определенное имя, единственное на всю вечность и абсолютно непостижимое. Поскольку такое божество мыслится как абсолютная данность, выше человека и выше самого мира, все мировое и человеческое может быть только тем или иным его проявлением, а искусство может быть только его изображением. Но искусство, создаваемое исключительно для целей эстетических, для услаждения человека, хотя бы оно и изображало божественное, не есть то искусство, которое здесь признается, так как оно предполагает самодовление отдельной личности, т.е. нарушение принципа абсолютно объек-

тивной личности. Следовательно, феодальное искусство в своем принципе должно быть не только изображением бытия, но и тем или другим его личностно-бытийным воплощением. <...> Феодализм, следовательно, отрицает искусство для искусства. Для него искусство есть творчество самой жизни. *Но так как жизнь понималась в форме спасения души, то и художественное творчество должно было служить тем же целям* [курсив наш. — А.К.]. <...> Это было самое настоящее искусство, но только не то изолированное искусство субъективных настроений, когда искусство существует само по себе...”⁶

Итак, *синкретизму* средневекового мировоззрения, недифференцированному характеру средневековой культуры, которая тем не менее была *литературоцентричной* и создавалась именно на базе книжности⁷, последовательно влиявшей на остальные сферы духовной жизни, должна соответствовать и определенная научная методология. Смысл этого *комплексного подхода* в том, чтобы обнаружить единство там, где оно обычно остается незамеченным. Речь идет об *органичном средневековом синтезе внехудожественного и художественного*, о котором так точно сказал П.М. Бицилли: “Если <...> обратиться к общеизвестным фактам средневековой культуры, то это и даст нам ключ к пониманию тех простейших форм сознания, которые заложены в основе духовной природы средневекового человека. Руководящей тенденцией средневековья как культурного периода можно признать тяготение к универсальности, понимая под этим стремление, сказывающееся во всем — в науке, в художественной литературе, в изобразительном искусстве, — охватить мир в целом, понять его как некоторое законченное всеединство и в поэтических образах, в линиях и в красках, в научных понятиях — выразить это понимание”⁸.

Если под литературным произведением средневековья понимать систему взаимодействующих элементов, основанную на концепции *всеединства*, систему, представляющую картину мира, истории и человека как участника исторических событий, то связь *идеологии и формы* должна прослеживаться здесь достаточно определенно и зримо⁹.

Конечно, эту зависимость нельзя абсолютизировать. Нередко исследователи с достаточными на то основаниями отвергают прямое влияние идеологии на стиль и конкретные художественные приемы. Следует согласиться с А.С. Деминим, который говорит о важности изучения самих “художественных представлений”¹⁰, то есть неявного, недеklarированного отношения авторов к миру и человеку. Разумеется, образное постижение действительности не исчерпывается прямыми высказываниями и формулировками. Одновременно принадлежность писателей к тому или иному идейному течению не обеспечивает механически единства их стиля¹¹. Но в пределах произведений одного автора *связь идейного содержания и формы слишком очевидный теоретический постулат, подтверждаемый историко-литературными фактами, и с этим вряд ли можно спорить*¹².

Нельзя ограничивать исследование средневекового литературного памятника “художественными представлениями”. Во всяком случае на примере русской публицистики XVI в. *абсолютизация* такого метода не даст положительных результатов.

Нас будут интересовать именно прямые высказывания средневекового автора. Публицистика с ее открытой тенденциозностью и полемической направленностью служила в Московском царстве утверждению определенной идеологии. Изучая памятники той эпохи, логичнее, как нам представляется, идти от прямых деклараций, обнаруживаемых в тексте, к художественным при-

емам, служившим писателю. Только в этом случае можно установить, насколько соответствовали публицистические произведения своей задаче, насколько адекватно раскрывалась в них “художественная идея”, насколько полно выражала форма соответствующее содержание и был ли исчерпывающим по отношению к прямым высказываниям “смысл” этой формы¹³.

Поэтому исследователь русской средневековой публицистики должен по возможности точно, не отступая от мысли автора, воссоздать представления прошлого, запечатленные в источнике, сделать их понятными, переведя на язык современной науки, объяснить в соответствии с этим закономерности образования исторически конкретной системы средств выражения.

Конечно, все три стороны истолкования текста настолько взаимосвязаны, что по сути дела *растворяются* друг в друге. Особенности формы помогают понять концепцию автора, а без “перевода” представлений средневекового писателя на язык современной науки невозможно, видимо, их интерпретация. Тем не менее в методологических целях приходится различать эти три аспекта исследования, сохраняя принятую очередность.

Полагаем, что на основе проводимой реконструкции мировоззренческих и творческих установок средневекового писателя, на основе изучения *имманентной поэтики*¹⁴ публицистических текстов можно установить важные закономерности развития русской литературы XVI в.

* * *

Может показаться, что *область прямых высказываний автора раскрывается перед литературоведом как*

не что само собой разумеющееся. Однако такой вывод был бы опрометчивым.

Любой филолог, прежде чем предложить те или иные исследовательские выводы, вчитываясь в текст, постигая его смысловую глубину, может оказаться в ситуации непонимания. Эта ситуация получила название “герменевтической”, связанной с “кризисом доверия”¹⁵ к принятым путям истолкования текста, когда мысль древнего автора остается недоступной, скрытой от исследователя.

Причинами “молчания” источника бывают как лингвистические трудности, случайная путаница, внесенная в текст, сознательная или бессознательная порча, искажение этого текста, в том числе пресловутая “ошибка писца”, так и культурная отдаленность современного читателя, неадекватно воспринимающего реалии прошлого, несовместимость с явленными в слове фактами чужого сознания. Непонимание в данном случае закономерно. Именно оно служит сигналом скрытого для нас смысла, указывает на то, что нужно остановиться и начать поиск.

Задача истолкователя состоит в том, чтобы преодолеть дистанцию, отделяющую “читателя от чуждого ему текста, чтобы поставить его на один с ним уровень и <...> включить смысл этого текста в нынешнее понимание, каким обладает читатель”¹⁶. Итак, стремление к “расшифровке” текста, создание условий, при которых она может быть успешной, — предпосылки самой последовательной, с филологической точки зрения, интерпретации.

Не только лингвисты, но и литературоведы оказываются здесь в роли истолкователей. Однако литературоведческий смысловой комментарий будет распространяться на семиотическую область всей образной

структуры произведений: речь идет о переходе с языка одних культурных знаковых систем на язык других.

В той или иной степени каждый литературовед выполняет задачу смыслового комментирования (однако не всегда сознательно и достаточно последовательно).

Приходится признать, что медиевисты, имея дело с текстами-источниками, иногда действуют на основе первичных и принимаемых без доказательств схем. Причем речь идет не об аксиомах, простейших истинах, но о целых теориях, которые предшествуют непосредственному опыту общения с текстом. Такой “априоризм” становится обычно следствием воздействия внеучных факторов, очень мощных по своей сути (идеологические установки, социальный заказ, убеждения и т.д.). В каком-то смысле каждый ученый “обречен” на герменевтические ошибки, продиктованные домыслами и произвольными толкованиями, но в его силах избежать их там, где это возможно.

Однако проблема герменевтики древнерусских литературных произведений состоит не только в том, чтобы выработать оптимальный путь извлечения необходимой информации, но и в том, чтобы прокомментировать произведение, раскрыв значение литературной формы, конкретных способов изображения исторических событий и лиц, разобраться в семантической наполненности многообразных словесно-стилистических элементов, уяснить характер работы древнерусского книжника с так называемым “чужим” текстом, то есть установить причины появления тех или иных переключек с используемыми сочинениями предшественников, определить характер заимствований.

Вся совокупность отмеченных нами аспектов герменевтики имеет непосредственное отношение к литературоведению, является тем связующим звеном, которое позволяет логично объединить идейную и собственно

литературную сторону произведения. По-прежнему остаются актуальными слова В.Н. Перетца: "Сводить историю литературы на историю идей нельзя. Важнее знать, как та или иная идея трактуется в произведении"¹⁷.

Этот путь в той области медиевистической русистики, которая занимается изучением литературной жизни, самым историко-литературным процессом русского средневековья, представляется нам сейчас наиболее целесообразным. Он позволяет уйти от абстрактных и подчас антиисторичных критериев эстетической оценки произведения, открывает перед исследователем древнерусских текстов новые перспективы. Ученый получает возможность руководствоваться не собственными соображениями и вкусом, а пытается осмыслить те или иные явления средневековой словесности с тех позиций, на которых стоял древнерусский книжник. На смену схематизму суждений, когда сохраняется опасность того, что "априорная" предпосылка окажется доминирующей и вытеснит сам первоисточник, *приходит утверждение самооценности авторского видения. По существу, лучшие достижения отечественной и зарубежной медиевистической русистики всегда были ориентированы на такой подход. Задача состоит в том, чтобы сознательно воспользоваться лучшим, а там, где это необходимо, прибегнуть к беспристрастной критической переоценке работ предшественников.*

Говоря о герменевтике, мы имеем в виду лишь попытку адекватного прочтения; здесь важна сама установка на то, что мы стремимся понять автора, увидеть мир средневековья "изнутри", отразить его в *категориях*¹⁸, более или менее соответствующих тому времени ("мы не можем претендовать на точное понимание древних памятников, если не постараемся проникнуть в этот

исчезнувший мир и всеми возможными средствами возродить миросозерцание их авторов"¹⁹).

Исследователь, разумеется, не застрахован от ошибок, от возможной модернизации смысловой стороны текста. И все же современная медиевистическая русистика уже сделала шаг в сторону освоения широкого пространства интерпретации, открыла ту область, которая была если не запретной, то малодоступной. Об этом свидетельствует хотя бы то, что многочисленные работы, созданные за последнее десятилетие и затрагивающие в той или иной степени историю русской средневековой книжности, имеют ярко выраженную герменевтическую основу. Одновременно возрос интерес медиевистов к тому, что можно было бы назвать *проблемой новых трактовок.*

Идейное содержание многих памятников древней словесности, в том числе публицистических, было переосмыслено, что в большинстве случаев позволило иначе взглянуть и на *поэтическую* сторону этих текстов, расширило наши представления о литературном мастерстве средневекового писателя.

Проблема выявления скрытых смыслов, символического языка произведений средневекового искусства выступает сейчас на первый план. По точному замечанию Б.А. Успенского, к шедеврам прошлого "правомерно подходить как к предмету дешифровки, пытаясь выявить особый язык художественных приемов, то есть специальную систему передачи того или иного содержания"²⁰.

Герменевтика сейчас становится одной из самых распространенных и, может быть, эффективных методик по выявлению всех *сокровенных смыслов* средневекового текста²¹.

Следует, однако, помнить о том, что в древнерусской литературе за определенными объектами изобраа-

жения действительности закреплены соответствующие литературные приемы, инвариантность и устойчивость которых давно известны как явление “литературного этикета”²². Но для медиевистов не является секретом и то, что на протяжении столетий условные формы трансформируются, подчиняясь закономерности исторической изменчивости²³. Нетрудно заметить, что у древних писателей, творчество которых по тем или иным причинам отмечено индивидуальным своеобразием, обращение к традициям словесного творчества определено авторской тенденцией, обнаруживающей себя как в самой манере мыслить, так и в выборе конкретных путей воплощения идейного содержания. У таких авторов “топосы” средневековой книжности получают оригинальную трактовку и наполняются новым смыслом. Следует иметь в виду, что *художественные идеи* “рождаются не в отрыве от формы, а вместе с ней, вместе с определенным жанром и придают как содержанию, так и форме неповторимое своеобразие”²⁴. Абстрактная содержательность канона каждый раз восполняется авторским миропониманием, находящимся в сложной взаимосвязи с “господствующей мировоззренческой системой эпохи”²⁵. В средние века эта закономерность особенно ярко проявляется в русской литературе XVI – XVII вв.

Поэтому герменевтика всегда будет тесно сопрягаться с историей литературы. Здесь мало таких приемов исследования, которые позволяют толковать значение тех или иных фактов “*изолированно*”, без привлечения широкого исторического контекста. Надо, таким образом, устанавливать линии внутреннего развития отдельных литературных форм, *расширяя сферу их интерпретации*.

Главная сложность состоит в том, что богатая традиция толкования письменных памятников часто не

облегчает, но неимоверно усложняет понимание первичной идейной основы. Иногда опыт прошлых интерпретаций, как наслоение позднейшего времени, скрывает от нас авторскую мысль. В этой ситуации недоверие к трактовкам предшественников оказывается во многом спасительным. Состояние современной гуманитарной науки стало результатом сознательного или бессознательного (интуитивного) отказа от традиционных методов. Это вызвало к жизни эффект пересмотра сложившихся представлений, привело даже к чрезмерному радикализму там, где это, может быть, и не нужно.

В современном гуманитарном знании бытует мнение, что наступил кризис научной интерпретации как таковой, что возможность адекватного истолкования текста в значительной мере исчерпана²⁶. Это обусловлено в первую очередь убежденностью ряда теоретиков в том, что герменевтика, занимаясь текстом, не позволяет понять прошлое, но пользуется в действительности вторичной информацией. Возникает соблазн видеть в научном истолковании *интерпретацию интерпретаций*. Отсюда недалеко до источниковедческого агностицизма и “нигилизма”, до утверждения неверности любого прочтения. В конечном счете именно здесь вступают в противоречие задачи современного исследователя, нацеленного на некий адекватный “идеальный тип”²⁷ герменевтики, и постмодернистской критики научной и, в частности, исторической интерпретации. Как справедливо замечает современный исследователь русской средневековой культуры, “признание источника объективной реальностью ведет постмодернистов не к осмыслению новых методов научной критики, а к отрицанию такой интерсубъективности источниковой реальности, в которой можно обнаруживать присущее той или иной конкретной эпохе какое бы то ни было имманентное семантическое ядро. Вот с чем нельзя согласиться”²⁸.

Научные споры не обошли и медиевистическую русистику, в том числе исследования памятников публицистики Московского царства. Опыт истолкования публицистики XVI в. поучителен. Он сам, до некоторой степени, может быть предметом специальных интерпретаций. Ученые недавнего прошлого сосредоточились на социальных проблемах и, в силу этого, неизбежно ограничили сферу герменевтики, сами создали некую мифологическую модель, отвечавшую на определенном этапе потребностям общества.

На смену традиционным "общим местам" пришел скептический холодок, некоторое пренебрежение, которое распространилось не только на историков советского времени, но и на объект их исследований. Возникла ситуация, когда изучение публицистики XVI в., отдельных ее представителей, во всяком случае, выглядит малопродуктивным, если не вовсе тупиковым направлением развития современной медиевистики. Пересветов, например, перекочевал из разряда "типичных представителей" своего времени в разряд маргиналов, слишком уникальных и малопонятных для того, чтобы относиться к ним всерьез²⁹.

В поисках новых путей изучения культуры Московского царства медиевисты обратились к символам и сюжетам-идеологемам. Ученых интересует то, как они функционировали в литературных источниках и какую смысловую нагрузку несли на себе. Сама эта установка представляется перспективной и многообещающей, но вряд ли следует абсолютизировать ее. Неразвитость "кабинетной" науки и отсутствие оригинальных направлений в области философии, незначительность реформационных идей еще не являются поводом для того, чтобы игнорировать памятники самосознания той эпохи, в том числе творчество крупнейших представителей публицистики Московского царства³⁰. Следует помнить

о том, что центральные произведения литературы XVI столетия требуют глубокой многосторонней оценки, они еще должны быть интерпретированы удовлетворительным образом.

* * *

Говоря о русском средневековье, мы должны помнить, что имеем дело со специфическим миропониманием, отличным от нового европейского и отчасти от позднего византийского³¹. Здесь личность заявляет о себе в таких строго ограниченных пределах, что о степени ее индивидуального самосознания мы можем судить весьма приблизительно. Древняя Русь живет *конвенциональными*³² идеями, символами и образами, имеющими определенную сферу применения. Они были ограничены письменным преданием и неписаными правилами, нормой, канон.

В связи с этим особую важность приобретают те редкие периоды, когда в недрах средневековой культуры зарождаются предпосылки для индивидуальных авторских концепций, созданных тем не менее на основе всей предшествующей традиции³³. На протяжении нескольких десятилетий (40–80-е гг. XVI в.) в литературе Московского царства развивались и даже вступали в противодействие отдельные историософские системы, посвященные прошлому, настоящему и будущему Руси. Эволюция и типология этих *личностных концепций* и будет находиться в центре нашего внимания. Они имели вполне конкретную цель: установить причины и движущие силы исторического процесса и тем самым указать на желаемый вектор и конечный результат, итог этого развития. В русской книжности середины-второй половины XVI столетия оформились три историософ-

ские доктрины, имевшие много общего: их объединял пристальный интерес к судьбе мировых царств, глубокое онтологическое понимание свободы человека в отношениях с промыслительными силами, развитое учение о самодержавном единовластии как форме монархической государственности. Речь идет об авторах, которые не являлись духовными лицами, но при этом не могли не быть глубоко религиозными, погруженными в богословскую проблематику.

Итак, на примере творчества Ивана Пересветова, Ивана Грозного и Андрея Курбского мы будем говорить о различных концепциях исторической жизни, о разном понимании человека как действующего лица мировой истории, о несходных типах выражения самой писательской позиции.

Историософия Пересветова сложилась как завершенная, отмеченная ярко выраженным авторским отношением к отбору фактов и их трактовке система воззрений в конце 40-х гг. XVI столетия. К этому времени русская средневековая публицистика прошла большой путь, оформилась в самостоятельную отрасль древней книжности. Это была литература полемическая, ориентированная на постановку злободневных вопросов, соответствовавших основным духовным исканиям времени. Публицистика Московского царства не была безразлична ни к острым социальным темам, ни к той идейной борьбе, которая шла в русском обществе (достаточно вспомнить многочисленные антиеретические и антипротестантские трактаты той эпохи), но в основе своей она была проникнута интересом к христианской нравственности. В этом смысле русская публицистика XVI в. остается в границах средневекового миропонимания и буквально “заряжена” этической и антропологической проблематикой. Пересветов — продолжатель этой традиции. Он выбирает форму пророческого откоро-

вения, но смело находит собственный “ракурс”, предлагает свою оригинальную точку зрения. Его предсказания, обращенные к современникам, свидетельствовали, с одной стороны, о недовольстве публициста положением дел в Московском царстве, а с другой стороны, о настойчивом стремлении уточнить и существенно восполнить некоторые положения официальной идеологии.

Начиная с 60-х гг. XVI в. центральной фигурой русской публицистики становится Иван Грозный, один из самых ярких писателей Московской Руси. Его историческая концепция сложилась в основном к 1564 г., когда было написано первое послание Андрею Курбскому, содержащее обширный обзор мировой истории. Эту тему Грозный продолжил в 70-е гг. Царь создает тщательно обоснованное учение о роли “самодержавства” в человеческой истории, учение, возникшее благодаря династическому мифу Московской Руси, доктрине родовой преемственности власти русских государей. Воззрения Грозного и Пересветова часто пытаются представить как тождественные или совпадающие в основных положениях. Но в лице Пересветова мы видим мыслителя, который не имел существенного влияния на тех, кто собственно и создавал официальное учение Московского царства о мировых монархиях и роли православного государя в обществе. В противоположность Пересветову царь Иван довершает создание возведенной в ранг общепринятой и не подлежащей малейшей корректировке концепции русской истории. Именно эта система взглядов становится предметом критики, разрушительной переоценки в творчестве Андрея Курбского, который завершил свой главный труд, “Историю о великом князе Московском”, по уточненной хронологии, не ранее второй половины 70-х – начала 80-х гг. XVI в.³⁴

“Манифестам” Грозного Курбский противопоставил свою теорию о роли “советников” в деле управления

С другой стороны, святость связана с образами “легкости”, нечувствия и невосприимчивости к физическим страданиям, беззлобия, с представлением об *спасительном и чудесном*. История преподобных и священномучеников во многом становится летописью их чудес. Харизматичность каждого доказывается порой с помощью свидетельств о сверхъестественных явлениях. Так, проповедь старца Максима Грека и пророчество о гибели первого сына Ивана Грозного сбываются (РИБ 31. С. 217–218). Неоднократно происходят чудеса во время казней и пыток. Самым ярким подтверждением богоизбранности рода Колычевых становится чудо, происшедшее во время одной из расправ над Иваном Борисовичем Колычевым. Царь велел связать несчастного и оставить его в верхней части “храмины зело высокой”, наполненной порохом. После чего Грозный приказал взорвать дом. Опричники нашли приговоренного к смерти живым: “Тогда же потом, далече на поле, обретено того Иоанна, единою рукою привязана ко великому бревну, на земли цела сядяца, а ничем же ни мало вредима, прославляюще Господа, творяще чюдеса; а тамо был, растягнennyи, связан рукама и ногама” (РИБ 31. С. 301). За месяц до мученической смерти Петр Туров узнает о том, что ему придется пострадать за Христа. Праведнику “видение божественное дивное явилось” (РИБ 31. С. 278). Особо знаменательной и явно перекликающейся с библейскими чудесами и средневековой агиографией (избавление пророка Даниила от львов, сказание об авве Герасиме из Синайского патерика, Житие Сергия Радонежского) становится история митрополита Филиппа. Грозный, изморив голодом “медведя лютого”⁷⁸, велел пустить его в темницу, где томился святитель. Однако хищное животное стало кротким и, присмирив, мирно лежало “во едином угле темничномъ” (РИБ 31. С. 315).

Особым семантическим мотивом “Истории” становится восхождение на небо, образы которого неизменно сопровождают рассказ о мучительстве. Необычайных “аероплавательных хождений”⁷⁹ удостоился Феодорит Кольский, способный (в буквальном или переносном смысле), подобно апостолам, подниматься на облака. Он чудесным образом “в телеси тленном суща, бестелесными и невестественными почтен достоинствы” (РИБ 31. С. 344). Никита Казаринов “принял на ся великий ангельский образ” (РИБ 31. С. 308). Монаха по распоряжению царя привезли в Александрову слободу, где царь, увидев подвижника, в гневе закричал: “Он — ангел, подобает ему на небо взлететь!” Под сруб, где находился Казаринов, подложили бочки с порохом и взорвали их. Цинизм и кровожадность тирана Курбский комментирует следующим образом: “Воистинну злым прозволением согласяся со отцем своим, сатоною, неволею правду провещал еси прелукавыми усты! Яко древле Каиафа, бесящеся на Христа, неволительне пророчествующе, тако ж и ты zde, окаянныи, рекл еси, ко восхождению небесному верующим во Христа, паче же мучеником, понеже Христос страстию своею, излианием надражаишии крови своеи, небо верным отворил ко возлетию или восхождению небесному” (Там же). Зловещая “шутка” деспота прообразует собой восшествие мучеников на небо.

Благочестивые страдальцы у Курбского, как правило, “народ цел” (РИБ 31. С. 277), “приложени суть, пострадавшия неповинне, к пострадавшему за Христа” (РИБ 31. С. 281), “нарочитые воины” (РИБ 31. С. 285), “в полкоустроениях зело искусные” и “благоумные” (РИБ 31. С. 287), христиане в “книжном разуме искусные” (РИБ 31. С. 298), “искусны в книжном разуме православных догмат, иже все священные писания во устех имели” (РИБ 31. С. 280–281), потомки “светлых и зна-

государством. Впрочем, оригинальность позиции автора "Истории" заключалась совсем не в этом: и до и после него публицисты рассуждали о добрых и злых советниках. Князь предложил такую концепцию исторического развития, согласно которой направляющая тайна Промысла толковалась субъективно, а главный акцент делался на том, что именно от личных свойств человека и зависит в конечном счете судьба царства, да и всей мировой истории. Сочинения Курбского проникнуты мрачными предчувствиями, неверием в будущее Святорусского царства. Они были воплощением протеста и коренным образом пересматривали центральные представления эпохи Ивана IV. Творчество Курбского знаменует собой начало нового периода древнерусского исторического повествования и публицистики.



В исторической и литературоведческой традиции Иван Пересветов, Иван Грозный и Андрей Курбский всегда находятся рядом, их часто сравнивают: для медиевистов — это вполне сопоставимые авторы. Однако опыт подобного параллельного исследования убеждает в том, что оно часто ограничивалось или полным отождествлением (Грозный и Пересветов), или установлением безусловного несовпадения, очевидного, как казалось, антагонизма (Грозный и Курбский).

Не следует забывать, что для сопоставительного исследования необходимы серьезные предпосылки: любое сравнение авторских индивидуальностей предусматривает диалектику общего и частного. В данном случае типологические сходство и различие могут быть выявлены благодаря тщательной реконструкции миропонимания писателей. Обнаружение тождественного приво-

дит к открытию своеобразия, единичного и неповторимого: "Мы сравниваем для того, чтобы резче проявить особенности сопоставляемых феноменов. Сходство для нас — скорее фон, на котором эти особенности ярче выступают"³⁵.

Изучение генезиса и развития авторских концепций ставит перед медиевистом новые вопросы. Творческая индивидуальность проявляет себя не только в трактовке традиционных историософских сюжетов, но и в определенных сторонах самосознания средневекового книжника, когда выясняется не только то, что говорит писатель, но и то, для чего, с какой целью он говорит. Позиция публициста может выражаться как в виде прямых деклараций (в том числе заявленных литературно-эстетических принципов), так и в отношении к тексту, выбору предмета высказывания, его композиционному и словесному оформлению. Здесь оказывается важным то, как именно запечатлелась в произведении авторская субъективность.

Сопоставление трех творческих индивидуальностей должно приобрести зримую историко-литературную основу. Только после этого можно будет говорить на конкретных примерах о тенденциях в развитии публицистики Московского царства, о важнейших для нее внутренних закономерностях, обуславливавших как эволюцию идей, так и воплощение этих идей в литературных формах.



Древнерусские цитаты в этой книге — часть необходимого научного аппарата. Автор не считает, что злоупотребил частыми ссылками на первоисточник, поскольку в противном случае доводы, приводимые здесь, оказались бы ничем не подтвержденными. Тем не менее

для удобства отрывки из оригинальных текстов, отдельные фразеологические обороты и слова, взятые из произведений средневековых книжников, приводятся с упрощенной орфографией. В большинстве фрагментов, даже когда цитирование ведется по современным изданиям, унифицирующим древний текст, буква “ять” заменялась на “е”. Приводя примеры из средневековых памятников, автор иногда оставлял за собой право выбора при постановке строчных и прописных букв. Цитаты из Библии и неопубликованных рукописных источников, эпиграфы графически выделены кириллическим шрифтом, сокращения раскрыты. Пунктуационные знаки в древнерусских текстах, сами принципы синтаксической сегментации условны и соответствуют современной издательской практике. Все спорные и сложные случаи оговариваются в примечаниях.

Примечания

¹ Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995. С. 5.

² Главным критерием остается историзм подхода к этой категории, о чем говорил в свое время В.Н. Перетц: “Каждая эпоха имеет свои излюбленные образы и формы, и, независимо от наших оценок, от признания этих формул “поэтическими”, “художественными” или “непоэтическими”, “нехудожественными”, мы должны считаться с их развитием, возникновением и исчезновением с литературного горизонта” (Перетц В.Н. Из лекций по методологии истории русской литературы. История изучений. Методы. Источники. Киев, 1914. С. 89). Однако далеко не все авторы пытались применять этот критерий на практике. Примером чему может быть, в частности, книга В.Ф. Переверзева (Переверзев В.Ф. Литература Древней Руси. М., 1971).

³ Лихачев Д.С. Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение. СПб., 1997. С. 320–321.

⁴ Именно это обстоятельство позволяло медиевистам говорить о едином средневековом познавательном методе, из которого художественность еще не выделилась. См.: Робинсон А.Н. Литература Киевской Руси среди европейских средневековых литератур. (Типология, оригинальность, метод) // Славянские литературы. VI Международный конгресс славистов (Прага, август 1968). Доклады советской делегации. М., 1968. С. 97–98; Прокофьев Н.И. О мировоззрении русского средневековья и системе жанров русской литературы XI–XVI вв. // Литература Древней Руси. М., 1975. Вып. 1. С. 8–10; Кусков В.В. Характер средневекового мирозерцания и система жанров древнерусской литературы XI – первой половины XIII в. // Вестник МГУ. М., 1981. Сер. 9. Филология. № 1. С. 3–12.

⁵ В отечественных гуманитарных науках принцип синкретизма средневековых культур обосновывали Н.С. Трубецкой, П.М. Бицилли, А.Я. Гуревич, М.Н. Громов (Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 544–547; Бицилли П.М. Указ. соч. С. 89; Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры // Избранные труды. М.; СПб., 1999. Т. 2. Средневековый мир. С. 31–32; Громов М.Н. Структура и типология русской средневековой философии. М., 1997).

⁶ Слова из лекций А.Ф. Лосева по истории эстетических учений. Работа писалась в 1934 г. См.: Лосев А.Ф. Форма — Стиль — Выражение. М., 1995. С. 370–371.

⁷ Об этом см.: Прокофьев Н.И. О литературно-художественных взглядах и представлениях в Древней Руси XI–XVI веков // Литература Древней Руси. М., 1986. С. 3–18.

⁸ Бицилли П.М. Указ. соч. С. 12.

⁹ Мысль о “мироподобности” художественной структуры высказывалась литературоведами: Лейдерман Н.Л. Жанр и проблема художественной целостности // Проблема жанра в англо-американской литературе. Вып. 2. Свердловск, 1976. С. 9. Об этой точке зрения см.: Хализев В.Е. Теория литературы.

Изд. 2-е. М., 2000. С. 155. Многие произведения средневекового искусства, в том числе и литературные памятники, тяготеют к тому, чтобы представить картину мира и человеческой истории в целом, охватить их одним взглядом. В этом отношении показательны “Слово о полку Игореве”, “Повесть временных лет”, “Слово о законе и благодати” митрополита Илариона, сочинения старца Филофея и его последователей, русские хронографы и памятники исторического повествования Московского царства. Но даже в том случае, когда предмет изображения не столь универсален, за выбором определенных тем, за их “направленной интерпретацией” (Хализев В.Е. Указ. соч. С. 56) всегда находится картина мира, присутствующая автору (коллективному или индивидуальному). Элементы миропонимания запечатлены в художественном произведении, которое как исторический источник особого рода позволяет в некоторых случаях реконструировать авторскую концепцию.

¹⁰ Демин А.С. Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века. Новые художественные представления о мире, природе, человеке. М., 1977. С. 17–22.

¹¹ Эту принципиальную позицию убедительно отстаивала Н.А.Казакова. См.: Казакова Н.А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.;Л., 1960. С.123–124. С мнением исследовательницы трудно не согласиться. Действительно, идеологические течения не всегда могут быть *стилеобразующей средой*. Важнее личность автора, принципиальные установки, которыми он руководствуется и которые определяют *сам пафос его творчества*. Невозможно представить себе, чтобы отношение к формам собственности на землю или монастырской недвижимости определяли выбор метафор, стилистических фигур речи, приемы ритмизации текста. Сложность изучения *соответствий (изоморфизма) стиля и мировоззрения* как раз и заключается в том, что закономерности здесь более тонкие; их бывает очень не просто установить.

¹² Несмотря на разницу подходов, на различное отношение к проблеме *содержания и формы* художественного произведения, отечественные и зарубежные литературоведы давно

пришли к утверждению их тесной взаимосвязи, принципиального единства, что позволило даже определить это взаимоотношение как *содержательную форму*. Следует обратить внимание на некоторые этапные филологические исследования, посвященные данному теоретическому вопросу: Потебня А.А. Эстетика и поэтика. М., 1976 С. 175–176, 180–182, 309–310; Аскольдов С.А. Форма и содержание в искусстве слова // Литературная мысль. III. Л., 1923; Смирнов А.А. Пути и задачи науки о литературе // Литературная мысль. II. Л., 1923; Бахтин М.М. Работы 1920-х годов. Киев, 1994. С. 283–285; Ингарден Р. Исследования по эстетике. М., 1962; Уэллек Р. и Уоррен О. Теория литературы. М., 1978. С. 167, 201.

¹³ “Художественная идея (концепция автора), присутствующая в произведениях, включает в себя и направленную интерпретацию и оценку автором определенных жизненных явлений <...>, и воплощение философского взгляда на мир в его целостности, которое сопряжено с духовным самораскрытием автора <...> Мысль, выражаемая в произведении, всегда эмоционально окрашена. Художественная идея — это своего рода сплав обобщений и чувств”(Хализев В.Е. Указ. соч. С. 56–57).

¹⁴ Термин “имманентная поэтика” введен в отечественную медиэвистику С.С. Аверинцевым. Исследователь отмечает: “...«поэтика» имеет в русском обиходе по меньшей мере два различных значения. Во-первых, это теория словесного художественного творчества или хотя бы система методически разработанных рекомендаций <...> «поэтика» во втором смысле слова, имманентная самому литературному творчеству, практическая поэтика <...> В ней рассматривается не столько то, что знали о своей литературе люди той эпохи, сколько то, что можем знать о ней мы: а это вещи разные” (Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 3).

¹⁵ Камчатнов А.М. Лингвистическая герменевтика. М., 1995. С. 10.

- ¹⁶ Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995. С. 4.
- ¹⁷ Перетц В.Н. Указ. соч. С. 180.
- ¹⁸ Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М., 1998.
- ¹⁹ Гальбиати Э., Пьяцца А. Трудные страницы Библии (Ветхий завет). Милан; М., 1992. С. 21.
- ²⁰ Успенский Б.А. О семиотике иконы // Символ. 1987. № 18. С. 143.
- ²¹ См.: Хализев В.Е. Указ. соч. С. 106–112.
- ²² Лихачев Д.С. Литературный этикет Древней Руси (к проблеме изучения) // ТОДРЛ. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 5–16; Он же. Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3-е. М., 1979. С. 80–102; Творогов О.В. Задачи изучения устойчивых литературных формул древней Руси // ТОДРЛ. М.; Л., 1964. Т. 20. С. 29–40.
- ²³ Прокофьев Н.И. О преемственной связи в историческом развитии жанров и жанровых систем // Литература Древней Руси. М., 1996. С. 15–28.
- ²⁴ Там же. С. 27.
- ²⁵ Там же. С. 21.
- ²⁶ Обзор точек зрения см.: Хализев В.Е. Указ. соч. С. 66–67.
- ²⁷ Гуревич А.Я. “Территория историка” // Одиссей. 1996. С. 108.
- ²⁸ Юрганов А.Л. Указ. соч. С. 21–22.
- ²⁹ Так, например, М.Б. Плеханова отмечает: “Высказывания, декларации московского периода столь неоднородны, столь мало общих оснований имеют они под собой, что не образуют единого языка, не дают возможностей для диалога идей” (Плеханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. С. 9).
- ³⁰ В современной американской медиевистике обращает на себя внимание точка зрения видного слависта Э.Кинана, выступившего в свое время с гипотезой о позднем происхождении переписки Ивана Грозного и Андрея Курбского. Ученый считает, что феномен Московского царства не поддается

адекватному описанию, культура Московии — область молчания, нечто недоступное современному человеку. Этот источниковедческий и герменевтический “агностицизм” выразился в следующем выводе: “Мы определили из общего описания породу животного, но не определили, к какому виду оно относится. Предложенные возможности дают нам столь широкий диапазон для выбора, что, возвращаясь к аналогии с историей искусства, могут быть уподоблены спору о том, какому животному принадлежали найденные кости — зубру Ласкао или быку Пикассо” (Кинан Э. Проблема Московии. Некоторые наблюдения над проблемами сравнительного изучения стиля и жанра в исторических трудах // Архив русской истории. М., 1993. Вып. 3. С. 208).

³¹ См.: Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб., 1997; Бибииков М.В. Историческая литература Византии. СПб., 1998. С.221–266.

³² Канон — принятые условные (конвенциональные — от лат. *conventio* — соглашение) способы выражения исторически конкретных идей. Предание регулировало типично средневековый язык мышления. Авторы объединяла негласная договоренность понимать те или иные образы и словесные обороты в определенном ключе. Значений могло быть сколь угодно много, но все они общеприняты. На этом, в частности, построена традиция средневековых аллегорических толкований и этимологии, когда в именах раскрывалось отчетливое духовное содержание. Нельзя не видеть того, что канон не только “является закономерным следствием духовного символизма византийского и древнерусского искусства, но и сам оказывается принципом конструирования некоторого множества произведений, принципом культуры, ориентированной на соблюдение правил” (Бобров Ю.Г. Основы иконографии древнерусской живописи. СПб., 1995. С. 17).

³³ Об историческом подходе к авторской субъективности см.: Аверинцев С.С., Андреев М.Л., Гаспаров М.Л., Гринцер П.А., Михайлов А.В. Категории поэтики в смене литературных эпох // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994. С. 11–33.

³⁴ Временем создания "Истории о великом князе Московском" ученые считали обычно 1572–73 гг., но сейчас медиовисты склоняются на основании ряда новых датирующих признаков к иной точке зрения (по мнению В.В. Калугина, например, "История" была написана между 1579 и 1581 г.). Далее указываем некоторые работы, посвященные этому вопросу. См.: Жданов И.Н. Сочинения царя Ивана Васильевича // Жданов И.Н. Сочинения. СПб., 1904. Т. 1. С. 158, сн. 1; Зимин А.А. Когда Курбский написал "Историю о великом князе Московском"? // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. XVIII. С. 305–308; Елисеев С.А. О времени создания А.М.Курбским "Истории о великом князе Московском" // История СССР. 1984. № 3. С. 151–154; Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный (Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя). М., 1998. С. 38–44.

³⁵ Слова А.Я. Гуревича из дискуссии по поводу работы Т.С. Кондратьевой (Одиссей. Человек в истории. М., 1999. С. 42).

Глава первая. Публицистический сборник И.С. Пересветова как литературное и философское целое

Ино ныне на то надеются, что пишут
мудрыя философи и дохтуры о благоверном
царе и великом князе Иване Васильевиче всея
Русии, что он будет мудр и введет правду в свое
царство

Иван Пересветов. Большая челобитная

Иван Пересветов по праву считается одним из самых известных писателей Московской Руси. Редкому средневековому автору посвящена столь многочисленная научная литература. Специальный аналитический обзор этих исследований мог бы стать темой отдельной монографии. Немногим русским публицистам XVI в. одновременно уделяли столько внимания философы, историки, правоведы и литературоведы.

Однако в определенном смысле Пересветов еще не понят и не разгадан. И дело здесь не только в спорных вопросах атрибуции его публицистического сборника, недостающих биографических сведениях, но и в том, как именно, под каким углом зрения исследовалось его творчество. Ученые целенаправленно стремились увидеть в Пересветове выразителя интересов того или иного идеологического направления, класса или политической группировки. Отличительной чертой целого массива исследовательских работ остается, за немногим исключением, преобладающий социологический подход. Исследователи вольно или невольно привносили в свою интерпретацию текстов современную им систему оце-

нок, осуществляя своеобразный перевод с “языка” русской средневековой культуры на “язык” исторической и филологической науки нового времени, но этот перевод осуществлялся порой неточно. Здесь налицо невнимание к особенностям средневекового мировоззрения, а также к той системе ценностных ориентиров, которая и определяла в конечном счете взгляды Пересветова.

Необходимо отметить, что этот метод интерпретации заявил о себе уже в дореволюционной историографии. Она настойчиво связывала имя Пересветова с борьбой царской власти и дворянства против боярства. Тогда же наметилось несколько точек зрения на творчество этого публициста 40-ых гг. XVI в. Так, Пересветов, по мнению некоторых историков общественной мысли, был первым славянофилом, призывавшим к укреплению централизованного государства и сильной царской власти¹, но, как считали другие, дворянский публицист переносил на русскую почву идеи западных мыслителей и в духе европейской литературы идеализировал османские порядки, предлагая новую модель государственного устройства². В Пересветове видели то консерватора, пытавшегося утвердить неограниченное единодержавие³, то прогрессивного сторонника политических реформ “просвещенного абсолютизма”⁴.

Для многих советских историков Пересветов оставался в первую очередь политическим писателем, вольнодумцем, противником “реакционных” церковников, еретиком, идейным союзником Феодосия Косого и Матвея Башкина. Не случайно один из исследователей довел эту идею до логического завершения в следующих формулировках: “... начиная со стригольников и вплоть до Ивана Пересветова, движется многообразный и классово-противоречивый в составляющих его течениях поток реформационно-гуманистической мысли <...> Пересветов был передовым идеологом тех политико-

дворянских кругов, представители которых в свое время были причастны еще к движению новгородско-московских еретиков”⁵. Отечественные медиэвисты предпочитали видеть в Пересветове свободного от глубокой религиозности публициста-антицерковника⁶. Пресловутая “пересветовская” идея превосходства “правды” над “верой” оказалась тем ориентиром, который уводил многих в область свободных толкований и домыслов. Те исследователи, которые считали Пересветова дворянским политическим писателем, “человеком сугубо светским” (?) ⁷, защитником интересов “воинников”, утопистом и реформатором-гуманистом, чаще всего сознательно игнорировали его философскую концепцию. Акцент делался на общественно-политических воззрениях Пересветова, понятых достаточно абстрактно, без попытки пожертвовать априорными схемами. Так происходила целенаправленная модернизация идейного содержания сочинений Пересветова.

Среди характеристик, данных Пересветову за последние полвека, обнаруживаем такие оценочные суждения: “... дворянство в лице Ивана Семеновича Пересветова выдвигает публициста, который равнодушен к вопросам религии, обходится без божественных заповедей и считается только с задачами «воинников»”⁸; “... злейший враг аристократии <...> один из главных вдохновителей политики последующей за 1564 г. поры [опричнины. — А.К.]”⁹; “наиболее передовой и дальновидный представитель общественной мысли эпохи расцвета государственно централизованного феодализма” и “герой своего времени”¹⁰; “... Пересветов двигателем исторического процесса склонен считать не «божий промысел», фигурирующий у него в виде некоей абстракции, а живых людей с их разумом и человеческими страстями”¹¹; “Проблематика его произведений носит исключительно светский юридико-политический харак-

тер <...> основное внимание мыслителя сосредоточено на круге политико-правовых проблем, связанных с определением статуса верховной власти, организацией аппарата управления и формами его деятельности в централизованном государстве"¹².

За поиском готовых ответов нередко ускользало главное — своеобразный *лик* автора, его мировидение, *его собственная позиция*. Конечно, единство идеологии Пересветова слишком очевидно. С этим невозможно спорить. Но *идеология — это человек, и она всегда находит адекватный путь выражения, как факт определенного сознания*. Идеология воплощается в идейно-эмоциональной оценке действительности и может быть оформлена в живом слове, в *специфическом смысло-творчестве*.

Сборник Пересветова практически не исследовался как целое, во взаимосвязи идейной и формальной сторон. Отдельные наблюдения помогали понять специфику писательского мастерства публициста 40-ых гг. XVI в., но не могли заменить собой системного подхода. *Возможно, именно недооценка Пересветова-писателя нередко приводила к упрощенному прочтению его философской концепции*.

Перечисленные обстоятельства открывают перспективы *комплексного изучения творчества Пересветова*. Разумеется, решение этой задачи потребует от нас последовательного рассмотрения публицистического сборника как сложного *литературного и философского единства*¹³.

Историософия И. С. Пересветова

Прежде чем приступить к рассмотрению историософии Пересветова как системы представлений, попытаемся дать общую характеристику публицистического сборника, который до сих пор остается единственным литературным памятником, позволяющим судить о взглядах писателя 40-ых гг. XVI в.

Сам сборник сложился в XVII столетии, но у нас нет достаточных оснований для того, чтобы утверждать, будто его композиция и последовательность изложения не принадлежат эпохе Ивана Грозного. В то же время по ряду признаков (особенности речевого строя, реально-исторические отсылки, автобиографические моменты) можно с уверенностью говорить о том, что произведения, входящие в состав сборника, созданы одним автором в XVI в. и, несмотря на позднее редактирование, сохраняют признаки индивидуальной манеры¹⁴.

О личности и судьбе Пересветова известно немного: эти сведения всегда черпались из ограниченного круга источников — так называемых Большой и Малой челобитных, а также из краткой заметки в описи Царского архива¹⁵.

Оригинальным произведением писателя предположительно является "Повесть о взятии Царьграда турками". Это сочинение было известно на Руси как "Повесть" Нестора-Искандера. В переработанном виде она вошла в состав Полной редакции рассматриваемого публицистического сборника, о чем убедительно написал А.А. Зимин¹⁶.

Изложение мировой истории у Пересветова начинается с эпохи царя Константина, основателя Царьграда.¹⁷

В "Повести" Нестора Искандера об этом государе говорится как о "богосодетельном", во времена которого

“бысть радость великая повсюду христианом”*. Царствование Константина — идеальная пора, время осуществления надежд, когда на твердом основании была воздвигнута могучая христианская держава. Радостный приподнятый тон первой главы “Повести” омрачает лишь смутное пророчество, знамение грядущей временной победы “бесерменства” над христианством. В небе над местом, где должен быть основан город, появился орел, напавший затем на змия. В жестокой схватке змий начал одолевать, и орел упал на землю. Змий был убит людьми, а пойманный орел спасен. Книжники и мудрецы объясняют Константину, что будущий город, согласно знамению, будет завоеван неверными. Однако впоследствии христиане “одолеют бесерменство” и воцарятся в освобожденной столице. Это событие обеспокоило Константина, но не помешало ему довести до конца дело жизни, сооружение Царьграда.

Антиподом Константина Великого выступает действующее лицо второй главы, греческий царь Константин Иванович (исторический Константин XI). Его царствование — пора исполнения горького пророчества. Отчаянно оборонявший Царьград от турок Константин погиб в неравной борьбе: “Константином град создася и паки Константином скончася ...”(С. 145).

Пересветов, как станет ясно затем, далек от того, чтобы идеализировать последнего византийского монарха. Одну из причин крушения христианского царства писатель видит в слабости и безволии Константина XI, не сумевшего противостоять произволу своих вельмож.

* Сочинения И.Пересветова / Подгот. текста Зимина А.А. Под ред. Лихачева Д.С. М.; Л., 1956. С. 123. Далее ссылки на это издание даются в основном тексте и примечаниях в круглых скобках с указанием номера страницы и без условных сокращений.

Символическим актом лишения Божественного покровительства “за неправду” служит в “Повести” чудесное знамение: пламя, охватившее купол храма Св. Софии незадолго до взятия столицы турками, сошло на небе “и бысть яко свет неизреченный” (С. 137). С этого момента Царьград становится безблагодатным городом.

“Повесть” завершается описанием пленения города, рассказом о гибели царя и о том, как Магмет-салтан (исторический Магомет II) воцарился в столице двух частей вселенной. Грандиозные события “греческого взятия” требуют объяснения, нравственной оценки, что и делает Пересветов в основной (оригинальной) части публицистического сборника.

В “Сказании о книгах” Пересветов говорит о том, как константинопольский патриарх Анастасий после разорения христианской столицы обратился с молитвой к Богу и услышал голос самого Христа, объяснившего, почему греки были так сурово наказаны. Дело в том, что они не выполняли заповедей Бога. Суть их прегрешений — в оскорблении святынь недостойным поведением и в неправосудии. Но Господь обнадежил христиан: “... лише есми выдал вас на поучение правды Моея неверным иноплемянником, а не навеки” (С. 149). Огненное знамение Св. Софии толкуется как справедливое возмездие. В то же время Христос говорит Анастасию: “А Яз им [туркам. — А.К.] Свою святыню не выдал на поругание...” (С. 149).

Значит, по Пересветову, турецкое владычество не только наказание, но и “поучение”: христиане должны смириться, увидеть в происшедшем урок, который не прошел бы даром. В несчастье греков виноваты лицемеры — таков нравоучительный вывод “Сказания о книгах”. Неблагополучие “мира сего” коренится в грехе, и горе людям, не желающим усилием воли оставить путь

законопреступления. Особенно опасны заблуждения тех, кто считает себя спасенными, соблюдая обрядовую сторону веры лишь формально. Их дела ведут к гибели, они каждым проступком оскверняют святыни. Суровый приговор выносится и нечестивым судьям: "... суд был их лукав и слезен, слезы и кровь мира сего, рода христианского, неповинно осуждал и брызгали на образы Моя [Господа. — А.К.] святых чудотворных от лукавых судей и неправедного суда их..." (С. 150).

Публицистическая повесть "Сказание о Магмете-салтане" — закономерный итог скорбных раздумий Пересветова. Несовершенное общественное устройство должно быть уничтожено: промыслительная воля дарует миру образец справедливого царствования.

Турецкий султан Магмет разрушил прежде богоспасаемый город. В "Большой челобитной" об этом завоевателе говорится как о нечестивом и безжалостном воине, происходящем от морского грабителя: "... а отец его [Магмета-салтана. — А.К.] разбойник был на море и турскую землю осилел и засел, и грех ради наших Магмет-салтан, турской царь, разбойнический род, осилел и Царьград взял, и благоверного царя Константина потребил, и красоту церковную обезчестил, и звон церковный поотнимал, и кресты с церковей поснял, и образы чудотворные из церковей нечестно выносил, и в церквах Божиих мизгити [мечети. — А.К.] поделал на свои скверные молитвы" (С. 178). Но он не только оружие Божьего гнева, но и тот, кто преподнесет христианам "поучение" правды. В "Сказании о Магмете-салтане" создается образ идеального монарха-правдолюбца, превосходящего христианских государей в справедливости. Султан, наконец, совершает то, что греческий царь Константин обязан был осуществить, невзирая на сопротивление вельмож. В государстве Магмета торжествует порядок. Здесь судьи боятся монаршего

гнева, под страхом смерти чиновники не смеют нарушить закон. Любое преступление или небрежное исполнение обязанностей караются лютой смертью. По мысли Пересветова, только власть самодержца, способного любимого не пощадить, "нашед виноватого", может ограждать подданных от неправосудия вельмож.

В "Первом предсказании философов" публицист сообщает о пророчествах неких латинян, "философов и дохтуров", прославляющих русского царя Ивана Васильевича: ему обещана великая будущность. Для того, чтобы предсказание стало явью, необходимо побороть всякую неправду. Только справедливым Бог дарует земное благополучие.

В скорбной "Малой челобитной" автор рассказывает о своей судьбе, о великих обидах, которые чинили ему бояре Московского царства. "Служил есми, государь, трем королем, а такая обиды ни в котором королевстве не видал", — пишет Пересветов, обращаясь к Ивану Грозному (С. 164)¹⁸.

Во "Втором предсказании философов" речь идет о том, что "вечной правдой" христиане должны "утешить" Бога. После этого следует возвращение к легендарным событиям византийского прошлого.

В "Сказании о царе Константине" утверждается принципиальная несовместимость истинной веры с неправедным образом жизни. Задача повести в том, чтобы уберечь христианских государей от ошибок последнего греческого царя, обманутого своими приближенными. Бояре подделывают священные книги, внося туда поправки. С помощью этой лжи они добиваются того, что царь, поверив сочиненной ими заповеди, отказывается воевать с врагами, становится безразличным к защите христианства, а вельможи получают желанный покой и могут, не опасаясь царского гнева, пользоваться неправедно нажитыми богатствами.

В так называемой концовке повести о Магмет-салтане турецкий правитель выносит приговор сребролюбцам, которые обирают подданных и смеют часть награбленного раздавать в виде милостыни. Становится очевидным, что излишества и чрезмерное материальное благосостояние Пересветов считает основным препятствием на пути построения справедливого царства: и царь, и его подданные должны жить скромно, зарабатывая на пропитание честным трудом.

Важнейшей итоговой частью сборника является "Большая челобитная", последнее обращение Пересветова к царю Ивану Грозному¹⁹.

Здесь есть ссылки на речи Петра "волоского воеводы" (исторический господарь Молдавии Петр IV Рареш).

"Большая челобитная" — своеобразная похвала Божественной "правде", которую писатель ставит, как может показаться, даже выше "веры". Следует отметить, что к этой теме он так или иначе обращается на протяжении почти всего сборника: "правда ввести царю во царство свое, ино любимаго своего не пощадити..." (С. 153); "в силе Божии и правда сильнее всего" (С. 165); "держитесь правды в веки" (С. 169); "правду во царстве своем введешь" (С. 172); "коли правды нет, то и всего нет" (С. 176); "Бог не веру любит, — правду" (С. 181).

Выясняется, что власть и царства теряет тот, кто не сохранил Божественную "правду". Тот же, кто сумел "ввести" ее в своем государстве, получает сторицей, может укрепить личную власть настолько, что приведет в подданство другие народы. Весьма недвусмысленно Пересветов раскрывает перед своим адресатом, Иваном IV, перспективу: либо уподобиться греческому царю Константину Ивановичу, погубившему свое царство, либо "ввести правду", как это сделал Магмет-салтан. Задача Грозного, по мысли Пересветова, в том, чтобы соединить "правду" с христианским благоверием и по-

слушанием. Эта идея перекликается с мыслями русского писателя-монаха Ермолая-Еразма, который в 40-е гг. XVI столетия, в то же время, что и Пересветов, говорил об исключительной миссии московского царя: "Аще же убо верных царь в нынешнее время испытываем, во всех языцех кроме русийского языка не вемы правверствующа царя. Аще же убо верою прав есть, достоин ему неленостно снискати, разсмотряя, яже к благополучению всем сущим под ним, не едиными велможми еже о управлении пещись, но и до последних"²⁰.

Такова вкратце внешняя канва публицистического сборника Ивана Пересветова.

*
*
*

Разумеется, скептическое отношение к социологическим трактовкам произведений Пересветова не предполагает отрицания общественного идеала, так называемого "социального заряда", в его публицистике. Никто из здравомыслящих историков литературы не откажет Пересветову в том, что он сам считал чрезвычайно важным. В сочинениях горячего поборника "правды" много горьких упреков в адрес тех, кто не заботится о благополучии земного царства, много советов, направленных на то, чтобы усовершенствовать человеческие отношения, сделать более справедливым и разумным весь строй государственной жизни. Бесспорно, Пересветов задавался теми вопросами, которые мучили его предшественников и оставались актуальными в дальнейшем. Но все эти планы никогда не рассматривались Пересветовым как сверхзадача историософского учения. Он видел перед собой более высокую и всеобъемлющую цель и был далек от того узкопрактического решения "социальных" проблем, которое ему так уси-

ленно приписывали ученые-прагматики. Смысл и назначение пересветовского сборника могут быть поняты только в том случае, если мы обнаружим действительную основу авторского мировоззрения, попытаемся реконструировать систему взглядов писателя.

Главным ценностным ориентиром Пересветова мы считаем развитое представление о Божьем Промысле, руководящем судьбами мира, о Боге в Его отношениях с человеком.

Сам человек в публицистике Пересветова всегда оказывается в ситуации выбора. Он не безвольное существо, игрушка слепого исторического процесса, но тот, кто наделен способностью определять свое будущее.

Наказанные христиане всегда имеют возможность не только раскаяться в своих грехах, но *делом* подтвердить приверженность истинной вере. Для них открыт путь нравственного очищения от скверны. В "Сказании о книгах" Христос наставляет патриарха Анастасия и дает понять, что судьба людей и царств во власти тех, кто хочет измениться к лучшему. Патриарх должен выступить живым посредником между Богом и людьми, передать пастве истину Божественного откровения, сказать о том, при каких условиях греки могут заслужить прощение: "А ныне поучение Мое святое напишите да розошлите по общим Моим, по настоятелем общего жития на молитвы верныя сердечныя, да братолюбъство бы было всегда промежу вас, да отставите козни и роптание от святыни мнишеския; и Яз буду всегда промежу вас, Христос Бог ваш, с миром" (С. 150–151).

Обращает на себя внимание трактовка апокрифа о так называемой "записи" Адама. Этот отрывок чаще всего приводится с целью доказать "еретичество" Пересветова, о чем свидетельствуют труды медиевистов советской поры. В апокрифическом фрагменте пересветовского сборника видели призыв публициста покончить

с порабощением, то есть с похолоплением людей, идейное совпадение с антицерковным "рабьим" учением середины XVI в.: "Наряду с высказываниями Пересветова против порабощения и о всеобщем равенстве людей в Сказании о Магмете, это место принадлежит к числу наиболее «еретических» высказываний Пересветова, несмотря на оговорку «истинная правда — Христос Бог наш»" ²¹. Позднее эта концепция была в значительной мере откорректирована А.И. Клибановым, который на завершающем этапе своей научной деятельности отказался от некоторых положений историографии 50–60-х гг. Учитывая, возможно, справедливую критику итальянского медиевиста А. Данти, прозвучавшую в адрес современных ему советских толкователей Пересветова, А.И. Клибанов по-прежнему рассматривал литературу XVI в. с позиций становления в Древней Руси философской концепции "гуманизма" ²². Как и ранее, пересветовскую трактовку апокрифа об Адаме А.И. Клибанов считал выражением "социальных идей" и отмечал при этом, что публицист использует апокриф для "критики состояния порабощенности" ²³.

Пересветов прибегает к апокрифу о "записи" ("рукописании") Адама как к своего рода развернутой картине грехопадения. Нетрудно заметить, что апокриф служит иллюстрацией мысли о вредном влиянии темных дьявольских сил, их роковом вмешательстве в ход человеческой истории. Последовательность событий, которые толкует Пересветов, следующая: Адам был изгнан из рая за то, что "заповедь Божию преступил", дьявол искусил человека и взял с него "запись". Это был договор, утверждавший несвободу человека, рабскую зависимость Адама от дьявола. Последствия ошибки Адама были столь велики, что если бы не Промысел Божий, то первый человек, а вместе с ним и весь род

людской погубили бы себя “воеки” (Адам “было воеки погинул”). Господь смилостивился, “милосердие свое учинил волною страстию своею святою”. Христос по Воскресении сошел во ад, освободил Адама и уничтожил “запись” (“запись изодрал”). До сих пор, как мы видим, речь не шла о рабстве, холопстве или долговых обязательствах, приводящих к кабальной зависимости. Пересветов имеет в виду несвободу от греха; от нее Бог избавил Адама, но только по воплощении Христа и после того, как Спаситель искупил грехи падшего человечества. Примечателен вывод Пересветова: “Един Бог над всем светом, то есть которые записывают в работу воеки, прелщают, и дьяволу угождают, и которые прелщаются для светлых ризы да воеки записываются в работу, те оба погибают воеки” (С. 181). Характерно сознательное нагнетание слова “воеки”: этот повтор должен был усиливать определенную идею, делать ее более отчетливой. Конечно, здесь говорится о вечной “работе”, то есть вечном рабстве; оно остается неизбывным после смерти человека. Вряд ли холопство, кабала или плен, следствием которого могло стать порабощение человека, древнерусский автор считал вечными да к тому же ведущими к гибели души. Текст не дает для таких заключений сколь-либо надежного основания. Известно, что в древнерусской книжности бытовали сочетания “~~дьявола работа~~”, “~~работати мамонѣ~~”²⁴. Человек средневековой Руси знал, что можно оказаться в рабстве у темных сил, служить им. Скорее всего, этот смысл и вкладывал Пересветов в свое толкование апокрифа, призывая людей быть рабами Божьими, а не рабами дьявола.²⁵

Слова публициста вызвали недоумение А.И. Клибанова: “Подчеркнутая универсальность дара свободы по отношению к следующему за этим выводом представляется неуместной: дар свободы отнесен к одной катего-

рии зависимости — холопству. Для ограниченной этим социальным контингентом свободы, пожалуй, неуместно было не только акцентировать внимание на универсальности ее дара, но и вообще привлекать апокриф об адамовом рукописании — он с трудом поддается обустроенному прочтению”²⁶. Следует, однако, обратить внимание на достаточную ясность той мысли, которую имел в виду Пересветов. В апокрифическом отрывке и комментариях к нему не говорится ни о холопстве, ни о какой-либо другой категории социальной зависимости, но в то же время — очень много о той активной силе, которая действует по наущению дьявола. Этот пассаж перекликается с другими местами сборника: “осетили царя Константина враждами и уловили его великим лукавством своим и козньми, дьявольскими прелестями мудрость его и щастие укротили...” (С. 152); “Тако брался дьявол всеми неправдами з греки, не любячи веры христианския для того, что вера христианская Богу любба, всех вер лутчи, Бог ея любит, и дьявол изборол всякую неправдою” (С. 177).

Главными слугами дьявола представлены вельможи царя Константина Ивановича: их отличительными чертами становятся не только жадность и жестокость, но лень, изворотливость, склонность к подлогу и лжи, неукротимая гордыня и фактически нераскаянный грех богоборчества. В “Большой челобитной”, содержащей апокриф об Адаме, воевода Петр комментирует рассказ о грехопадении первого человека: “Которая земля порабощена, в той земле все зло сотворяется: татба, разбой, обида, всему царству оскужение великое; всем Бога гневят, дьяволу угождают” (С. 181). Эти слова характеризуют состояние царства Константина Ивановича, когда по вине его лукавых вельмож совершалось великое зло. Они не только подчинили себе царя и его подданных, но и “веру христианскую поработили”. Так им удавалось

служить дьяволу: “прелесники дьяволскую волю творили” (С. 181). Под “работой” дьяволу публицист имеет в виду не простые грехи, а сознательное служение, вероотступничество, “ересь”, ведущую к уничтожению всего христианского царства: “благочестивого царя <...> осетили кудесы и враждами уловили, и мудрость его воинскую отлучили, и богатырство его укротили, и меч царской воинской опустили и учинили его в безпутном житии” (С. 181–182). С этим отрывком перекликается и “Первое предсказание философов”, где говорится про “ловление со враждами для ради укрочения воинства его [Константина. — А.К.]” (С. 162). Примечательна жалоба тех, кто стал жертвой лукавых бояр (“Сказание о царе Константине”): “Казны их не можем наполнити, как бы аду насытити” (С. 166). Здесь содержится прямая аналогия: “нечистое собрание” (в данном случае — несправедливое обогащение) уподоблено аду, дьявольской твердыне. Историческими прообразами великого разорения царства Константина служат гибель фараона, пленившего евреев, и судьба самих израильтян, которые “угордели, и Бога забыли, и погинули в неволю и в разсеяние, нет им царства волного, и не познали Сына Божия Христа, Царя Небесного, сердце их окаменело з гордости” (С. 182).

Так, противоречия истории были поняты как извечная борьба двух сил: Бога и дьявола, света и тьмы. Не случайно Пересветов использует в своем сборнике традиционную символику, когда говорит о гибели царства Константина Ивановича: “греки тмы для да свет оставили” (С. 180). Противопоставляя “свет” и “тьму”, публицист следовал установившемуся в христианской литературе топосу. Сама антиномия двух полярных символов могла быть позаимствована из различных источников, в первую очередь — из Священного Писания. Позднее, во второй половине XVI в., Грозный и Курбский, размышляя о борьбе доброго и злого начала в ми-

ровой истории, вспоминают пророка Исая, противопоставлявшего два символа, “свет” и “тьму”²⁷. В то же время Божественный свет — вот та богословская и эстетическая категория, которую Пересветов делает одной из ведущих, рассуждая о Христовой правде.

Как видим, суждения о том, что в рассмотренном отрывке преобладают социальные мотивы, — дань априорной научной концепции. Духовное содержание источника не было принято во внимание. В силу этого авторская позиция оставалась непроясненной.

Итак, Пересветов различает свободу от греха как свободу онтологическую (“Господь Бог милосердие свое учинил волною страстию своею святою и Адама извел из ада” С. 181) и “самовласть” как дар свободы, как возможность выбора между добром и злом.

Об этическом аспекте “самовласти” Пересветов прямо не говорит, но его обращение к этой антропологической проблеме постоянно присутствует в неявной форме. Сама логика рассуждений Пересветова позволяет установить его отношение к “самовласти”; идея свободного самоопределения личности соприродна рассматриваемым текстам. Усвоенная публицистом теория “казней Божиих” неизбежно предполагает ответственность за дела, за то, что человек совершает вполне сознательно и свободно, независимо от какого бы то ни было принуждения.

Таким образом, полную ответственность несет любой человек как совершенно свободный в момент выбора. Божественный замысел не противоречит самостоятельности действий каждого отдельного представителя земного царства, будь то государь или подданный. Не случайно в “Сказании о Магмете-салтане” идея воздаяния становится центральной. Ссылаясь на опыт сурового, но справедливого правителя неверных, воевода Петр вспомнит слова: “И от Бога написано, комуждо по делом

его" (С. 174). Это высказывание имеет многочисленные параллели: дословные совпадения или близкие по смыслу обороты в текстах Священного Писания, в том числе в Откровении Иоанна Богослова (См.: Иер. 25, 14; Иер. 50, 29; Ос. 4, 9; 12, 2; Плач. 3, 64; Иез. 24, 14; Пс. 61, 13; Притч. 24, 12; Мф. 16, 27; 1 Петр. 1, 17; 2 Тим. 4, 14; От. 2, 23; 22, 12). Нарушители Божественных установлений будут строго наказаны не только при жизни, но и после смерти: на лукавых и злых Господь посылает "гнев неутолимый" (С. 165), а в загробном мире "им мука вечная готовится" (С. 153), они "погибают вовеки" (С. 181). Но для того, чтобы уберечь себя от наказания и при этом спасти свою душу, люди должны знать, каков путь неправды и в чем состоит "правда".

Эта сторона пересветовского учения вызывала большие разногласия среди исследователей. Многие из них настаивали на том, что Пересветов уклонился от традиционного ортодоксального пути, порвал с богословскими идеями восточнохристианского предания, занял активную реформационную позицию²⁸.

Если говорить о верности Пересветова преданию отцов Церкви, то здесь мы вряд ли располагаем достаточным материалом, чтобы делать какие бы то ни было окончательные выводы. Своеобразие самой формы, которую выбрал этот публицист для выражения своих взглядов, используя легендарные сюжеты и допуская "псевдоисторический" вымысел, предопределило свободное отношение к авторитетным источникам: о многом Пересветов не говорит, подразумевая, что его читатели знают священные тексты. Позиция Пересветова, воина и дворянина, который "служит" государю добрым советом, в определенном смысле освобождала его от обязанности быть книжником и нарочито свидетельствовать о том, что он "философ мудрый".

С другой стороны, если мы внимательно отнесемся ко всему, о чем толкует Пересветов, то логика его рассуждений не покажется нам столь далекой от традиций русской историософии и социальной этики XVI в.

Отступление греков-христиан от Евангелия, от "правды", от самого Христа, несправедливость и жестокость вельмож, по Пересветову (о чем мы уже говорили), стали причинами Божьего гнева: своими грехами неверные греки нарушили равновесие земного царства и одновременно отдали на поругание свою веру. В этом контексте слова "Бог не веру любит — правду" приобретают особый смысл.

В некотором роде "правда" для Пересветова *первична*, она является предпосылкой истинной "веры". "Правду" надо понимать в данном случае не как "идею соразмерности наград и наказаний"²⁹, не как синоним "общественных преобразований", политических реформ, что к тому же некорректно по отношению к реальностям и специфической идеологии Московской Руси (люди XVI в. не знали, да и не могли знать, самих слов "политика" и "реформы"), а как совокупность Божьих заповедей, как норму жизни, имеющей единственный Божественный источник: "Истинная правда — Христос Бог наш <...> да оставил нам Еуангелие правду, любячи веру христианскую надо всеми верами, указал путь Царства Небеснаго во Еуангелии" (С. 181).

Очень часто противопоставление "веры" и "правды" считается сутью, сердцевиной пересветовской этики. Эта точка зрения стала общепринятой и часто воспроизводится в научных работах как аксиома. Так, например, А.Ф.Замалеев пишет: "Для Пересветова характерен гуманистический взгляд на религию. Не отвергая «веры христианской», он в то же время выступал против церковного провиденциализма. «Бог любит правду лутчи всего», — заявлял книжник. Следовательно, ис-

тинная вера — это «правда», и бог «помогает» только тем, кто стремится ввести ее в жизнь. Идя по этому пути признания первенства «правды» над верой, Пересветов доходил до крайних границ отрицания веры»³⁰.

Существо оппозиции «вера» — «правда» требует всестороннего изучения; обстоятельное исследование посвятил этому вопросу А.Л. Юрганов³¹. Содержание историософской концепции Пересветова может быть понято только в том случае, если мы достаточно последовательно раскроем смысл этой оппозиции. Здесь важен конкретно-исторический подход.

На первый взгляд, «правда» Пересветова не предполагает *правоверия*: «вера» недостаточна без «правды», но, как это может показаться, последняя вполне обходится без «веры». Если «правду» понимать сугубо рационалистически, не определяя ее религиозного содержания, то подобный ход рассуждений представляется вполне допустимым. Так, Я.С. Лурье отмечал: «Наставляя на том, что прославляемая им «правда» стоит «веры» и заслуживает почитания и с религиозной точки зрения, Пересветов, однако, нигде не придает этой формуле обратной силы: «правда» и без «веры» (у Магмета-салтана) угодна богу, но «вера» без «правды» ведет (в случае с Византией) лишь к гибели»³².

Однако эта постановка вопроса вызывает серьезные возражения. Дело в том, что торжество «правды» в государстве Магмета-салтана, по Пересветову, лишь промежуточный этап, за которым должно последовать воссоединение «правды» и «веры». Иными словами, их разделение, разобщенность — конфликт исторической драмы, разрешение которой — дело будущего. Только «правда» предполагает действительную «веру», а «вера», в свою очередь, требует «правды». Таков пересветовский

идеал, чему можно найти много прямых доказательств»³³.

Начнем с того, что в «Сказании о книгах» Пересветов довольно отчетливо дал понять, в чем заключается временный характер власти безбожных турок, почему их господство над греками не может быть постоянным. Об этом сказано в обращении Господа к патриарху Анастасию: «... лише еси выдал вас на поучение правды моя неверным иноплемянником, а не навеки. Да будет Мое святое милосердие к вам во умножение веры христианьския!» (С. 149).

В «Сказании о книгах» Магмет представлен немилостивым правителем, готовым искоренить христианство. Путь обретения «правды» начинается для него с уроков истинной «веры». Без общения с патриархом, без тех наставлений, которые, безусловно, не расходятся с православной моралью, для него совершенно невозможно обрести подлинную мудрость и знания.

В то же время Магмет-салтан лишен возможности обращаться к Богу, лишен высшего покровительства. Господь только «попустил» его власть, все-таки весьма ограниченную, над христианством. На это обратил внимание А.И. Клибанов: «Любопытно: Бог не снизошел до того, чтобы беседовать с Магмет-султаном на одних основаниях с патриархом — «небесным голосом». Он сновидением приходит к султану, да так, что «напустил на него трясение про книги христианския»»³⁴.

Пересветов вполне определенно подчеркивает недостаточность турецкой «правды», когда пишет о враждебном отношении «сеитов» к христианству: «Естьли бы ту веру любил Господь, — говорят они султану, — и Он бы тебе ея не выдал» (С. 151). «Правда» Магмета угодна Богу потому, что она взята с «христианских книг», а сам султан «до скончания веку своего Бога в сердцы держал, и веры христианьския из мысли не выпустил» (С.

151). Перед этим Пересветов сообщает, что Магмет-салтан был готов принять христианство. В “Большой челобитной” воевода Петр искренне сожалеет о том, что “правда” Магмета-салтана недостаточна и угодна Богу лишь как поучение для христиан: “Турской царь Магмет-салтан великую правду во царство свое ввел, ино-племянник, да сердечную радость воздал Богу; да естли бы к той правде да вера христианская, ино бы с ними аггели беседовали” (С. 182). Отмеченные эпизоды чрезвычайно важны для понимания пересветовского мировоззрения.

Не следует забывать и о том, что Магмет-салтан, несмотря на явные похвалы в адрес христианского вероучения (а заповеди богодухновенных книг он не только чтит, но и старательно исполняет), остается все-таки притеснителем православных славян и греков. Его справедливость распространяется на тех, кто не живет в согласии с истинной верой. В “Большой челобитной”, где мы находим открытое осуждение Магмета-салтана, эта мысль становится ключевой и неизбежно приводит к утверждению спасительной миссии русского царя. Состояние подчиненных туркам народов характеризуется как позорное рабство, на них турецкая “правда” не распространяется. Таким образом, исполнение закона неверных состоит в том, что нормы христианских книг применяются избирательно. “Правда” Магмета — суровое наказание для христиан, которые, искупая грехи, не могут возвысить голоса в собственную защиту: “Тако рек Петр волоский воевода: “Ленилися греки за христианскую веру крепко стояти против неверных, и они ныне неволею бусорманскую веру боронят от находу. Царь турской у греков и у сербов дети отнимает на седмой год на воинскую науку и во свою веру ставит их, они же, з детьми своими расставаючися, великим плачем плачут, да никто же себе не пособит” (С. 170–171).

Эти оговорки необходимы Пересветову. Иначе легко было допустить, что царство турецкое и стало подлинным воплощением Божьей справедливости. Недаром Максим Грек предупреждал современников: дьявол вселился в “агарян”. Орудием нечистой воли стали мусульманский лжепророк и “нынешний скверный Моамеф”. Победы турок не могут быть свидетельством их избранности. Так, например, Александр Македонский и “кесарь” Август, как и Магмет-салтан, были великими завоевателями и служили при этом “лукавым бесам”. Скверный Магмет оказался исполнителем дьявольских замыслов, “всякими образы гоня нас и поработая себе, попускающу Богу, грех ради наших многих, а не за благоверие некое его”³⁵.

Исследователи творчества Пересветова практически не обращали внимания и на то, что автор “Большой челобитной” порицает Магмета-салтана как противника “красоты церковной” (высказывание на этот счет есть только у В.В. Бычкова, изучающего эстетические представления Древней Руси)³⁶. Сфера прекрасного не включена в систему ценностей царства Магмета, для турецких порядков она остается чуждой. Все, что так или иначе относится к справедливости султана, изображено или по-деловому, или крайне натуралистично, на границе с полным антиэстетизмом. И в этом смысле “правда” Магмета не ведет к постижению того, что открывается в пределах истинной “веры”. Иноверный правитель только понимает, что не может уклониться от заповедей Христа, от его “правды”. Но красота последней, ее совершенство и величие остаются скрытыми для Магмета. Монолог, представляющий собой своеобразный гимн “правде”, Пересветов вложил в уста правоверного воеводы Петра. Это, пожалуй, единственный пассаж, который свидетельствует не только о религиозном, но и собственно эстетическом понимании “правды” у Пере-

светова. "Правда" — это свет, она распространяется на весь мир, достигая неба и пространств земной тверди, сияние ее проникает даже в "преисподняя глубины" и остается там "многочисленное светлее солнца" (С. 176). Этой красоте поклоняется вся тварь, потому что речь идет о Божественном свете, о благом и прекрасном Христе ("правда Богу сердечная радость и вере красота" — С. 161).

"Правда" Пересветова представляет собой высшую Справедливость, полное выражение Божественной истины, которая дана в заповедях и нормах жизни, предназначенных для практической реализации (грешно присваивать чужую собственность, богатеть на несчастьях ближнего, лицемерить, уклоняться от исполнения священнических и монарших обязанностей и т.д.). Говоря о "вере", публицист имеет в виду как конфессиональную принадлежность, так и догматическую, обрядовую сторону православия. Но если царство "правды" ограничено законом человеческих дел и лишено веры, то оно остается невоцерковленным (поэтому "правда" Магмета не достигает идеальной высоты, оказывается частным и несовершенным применением Божественных заповедей, примером сущего, но не должного).

Итак, нельзя сомневаться в том, что образцовый порядок султана интересен Пересветову только как частное и временное воплощение "правды", как порядок, требующий преодоления. Пересветов идет по пути "отрицания отрицания", когда предлагает жить в согласии с "правдой", сохраняя "веру". Одновременно он понимает, что следование форме, а не сути приводит к профанации христианских ценностей, становится непреодолимым препятствием на пути к спасению души. Поэтому публицист скорбит о "неправде" в Московском царстве, где есть вера, но люди не живут в согласии с Божественной Справедливостью: "И говорит Петр во-

лоский воевода: "Таковое царство великое, и сильное, и славное и всем богатое царство Московское, есть ли в том царстве правда?" Ино у него служит москвитин Васка Мерцалов, и он того вопрошал: "Ты гораздо знаешь про то царство Московское, скажи ми подлинно!" И он стал сказывать Петру волоскому воеводе: "Вера, государь, христианская добра, всем сполна, и красота церковная велика, а правды нет". И к тому Петр, волоский воевода, заплакал и рек тако: "Коли правды нет, то и всего нет". <...> Тако брался диявол всеми неправдами з греки, не любячи веры христианския для того, что вера христианская Богу любя, всех вер лутчи, Бог ея любит, и диявол изборол всякою неправдою" (С. 176–177).

Говоря о необходимости защищать "веру", способствовать тому, чтобы она утверждалась в дальнейшем, Пересветов, разумеется, не доходил "до крайних границ" ее умаления, но, напротив, призывал беречь ее. "Ересь" греков он видит, однако, не в союзе с латинянами, но в нравственном падении тех, кто не захотел жить по заповедям Христа, в чем существенно перекликался с Зиновием Отенским, который отмечал, что "грецы христианское велие имуще имя, дел же христианских не снабдеша и судьбы Христовы не оправдиша, суда бо не взыскаша и праведна суда не судиша ..."37. Кощунственное поведение бояр царя Константина Ивановича, когда они портили священные книги и сочиняли подложную заповедь, как недвусмысленно дает понять Пересветов, — в первую очередь преступление против "веры".

Знаменательна итоговая часть "Сказания о Магмете-салтане". Здесь мысль о необходимости симфонии "правды" и "веры" выражена с предельной отчетливостью: "И латиняня рече против им [греков. — А.К.] на споре: "То есть правда. Ино лучилося нам быти в том

царстве [на Руси. — А.К.] на отведывание веры христианския <...> Естли к той истинной вере христианской да правда турская, ино бы с ними аггели беседовали". Греки же рекоша: "А естли бы к той правде турской да вера христианская, ино бы с ними аггели же беседовали" (С. 161).

Идеал Пересветова не принадлежит ни прошлому, ни настоящему, он — в будущем. Смысл и оправдание истории человечества публицист видит в создании земного царства, достойного ангелов, царства великой справедливости.

Кто же может преодолеть рознь "мира сего", восполнить нарушенную целостность общественного бытия? По мысли Пересветова, такой мессианской фигурой мировой истории должен явиться только православный царь.

Магмет-салтан, "философ мудрый", который стал таковым, проникнувшись уважением к "христианским книгам" и заповедям Христа "от молитв святых Анастасиевых" (С. 151), говорит "в тайне себе", то есть скрывая заветные мысли от "сеитов" и прочих врагов истинной веры, о великом назначении царя: "Таковому было быти христианскому царю, всеми правдами Богу сердечную радость воздати и за веру христианскую крепко стояти" (С. 160).

Так, иноверный правитель постепенно проникается сознанием того, что Божественная справедливость — "правда" неизбежно приводит к "вере", а от "веры" — к постижению высокого назначения Богом дарованной, а не "попущенной" власти. Это становится возможным только потому, что "«правда», по Пересветову, все-таки обязательно богоугодна"³⁸.

Магмет-салтан, необычный герой древнерусской литературы, постигает ту логику Божественного замысла, которая открывается через опыт "христианских

книг" и присутствует в самой человеческой истории. Обращаясь к патриарху Анастасию, он заявляет: "И ты [патриарх. — А.К.] возми книги своя да исправляй дела свои, что ваш Христос вам приказал да и обо мне помолися. Естли бы мне того царства не выдал Бог, и мне бы мочно ли о том умудрити, естли бы на то Божия воля не была? Все то есми Божиею волею делал" (С. 148).

Примечательно, что сам Магмет-салтан, оказавшись в ситуации выбора между неполной ограниченной "правдой" и возможностью осуществления великой мечты соединения "правды" и "веры", стал жертвой противоречия и отступил, признал свое бессилие, подчинившись мнению вельмож (С. 151).

Но именно устами султана-«философа» Пересветов раскрывает учение о царе как образе Бога.

В связи с этим особую важность приобретает идеальная модель отношений государя и его подданных в царстве Магмета-салтана ("Сказание о Магмете-салтане"). Этому вопросу посвящено много высказываний: медиевисты, историки русской общественно-политической мысли и философы пытались обнаружить в "Сказании о Магмете" целую программу преобразований, предложенных Ивану Грозному. Главным выводом советской историографии стало утверждение, согласно которому Магмет-салтан освобождает людей от неволи, ограничивает срок "рабства" такой категории зависимых людей, как "полоняники", и вообще не любит холопства³⁹. Казалось бы, сам текст давал для таких рассуждений обильную пищу. Действительно, Магмет-салтан провозглашает равенство людей перед Богом, говорит о том, что все люди — потомки Адама, осуждает египетского фараона, который, в соответствии с ветхозаветным рассказом, держал в неволе евреев и был за то наказан Богом. Однако к отдельным замечаниям Пе-

ресветова мало прислушивались те, кто хотел увидеть его проповедником социального раскрепощения, “сугубо светским”⁴⁰ правдоискателем, пытавшимся пересмотреть даже характер человеческих отношений в Московском царстве.

Во-первых, слова Магмета-салтана (“Братия, все есмь дети Адамовы; кто у меня верно служит и стоит люто против недруга, и тот у меня лучшей будет” — С. 159) нельзя рассматривать как призыв к уравниванию людей с точки зрения их места в обществе. Так, например, Зиновий Отенский тоже говорил о равенстве рабов Божиих, потомков Адама⁴¹.

Во-вторых, Пересветов был далек от того, чтобы предлагать Грозному полную отмену холопства в ту эпоху, когда знатнейшие люди называли себя “холопами государя”, что постепенно становилось даже своеобразной привилегией и самоназванием высшего сословия⁴². Не избежал формы “холопского” обращения и сам Пересветов (“А меня, холопа твоего, Ивашка Семенова сына Пересветова <...> Как тебе, государю, полюбится службишко мое, холопа твоего?” — С. 184). И это не гипербола, не простая этикетная формула, а живое и вполне конкретное убеждение.

В “Сказании о Магмете-салтане”, скорее всего, речь идет у Пересветова о такой ситуации, когда любой человек получает защиту от произвола вельмож, когда все подданные равны перед лицом государя в своей ответственности за исполнение вмененных им обязанностей и при этом полностью зависят от монарха. Благополучие и жизнь “холопа” — целиком в распоряжении царя, единственного хозяина над всеми, кто населяет его владения. Иллюстрацией этих воззрений и становятся многочисленные примеры из “Сказания о Магмете-салтане”. Турецкий владыка ведет себя в государстве как в личной вотчине, от него не может не зависеть ни

одна живая душа. Тех самых “воинников”, которых Магмет-салтан освобождает от неволи, не спрашивая, видимо, их согласия, он сам делает своими “рабами”, именно рабами, поскольку в его власти пожаловать их или убить. Здесь над Магметом-салтаном, кроме Бога, нет другого судьи: “То царь рек войску своему на возвращение сердца, чтобы и каждой впредь себе чести добывал и имяни славного. Царь говорит и жалованием своим жалует и грозою всею: “Кто не хочет умереть добрую смертью, играючи с недругом смертною игрою, ино он умрет же от моея опалы царския смертною казнию, да нечестно ему будет и детям его” (С. 159).

Следует, однако, сделать существенную оговорку: всевластие Магмета, по Пересветову, — величайшее благо для подданных; погибнуть на плахе без вины его “раб” не может, что, кстати, принципиально отличает султана от изверга Дракулы, героя знаменитой повести конца XV в. (Дракула способен на справедливые поступки, но одновременно он проявляет патологическую жестокость и грозит людям бессмысленными расправами). Справедливость Магмета запечатлелась в мудром законодательстве. Казалось бы, суд по “правде” гарантирован каждому.

В то же время здесь заявляет о себе представление, согласно которому любой подданный может стать объектом царской немилости, “опалы”. Возможность наказывать провинившихся по своему усмотрению была неотъемлемым правом единовластного правителя в ту эпоху, когда “появление государя на троне автоматически превращало в холопов всех, кто титуловал великого князя государем”⁴³.

Итак, в речах Магмета-салтана выражена мысль о равенстве людей перед лицом Бога: “Един Бог над нами а мы рабы его” (С. 157), но это равенство ведет к подчи-

нению рабов Божиих государю, образу Царя Небесного на земле.

Для осуществления Божественной правды необходимо, чтобы царь поступал со своими подданными, как Бог поступает с людьми. Суд царя приравнивается по своей справедливости и абсолютной беспристрастности к суду Господа. В свою очередь, нарушители присяги, “крестного целования”, изменяют не только царю земному, но и Богу: греки в “крестном целовании греха себе не ставили, во всем Бога прогневали” (С. 153). На головы грешников обрушивается самое суровое прижизненное наказание. Такая же участь ожидает тех, кто обманывает государя в царстве Магмета-салтана: именно единовластный правитель выступает главным толкователем и защитником высшего закона.

Миссия царя состоит не только в устроении дел земных. Государь способствует спасению душ, врачует духовные недуги. О будущем Ивана Грозного как единственного православного царя говорится: “на покаяние приведешь грешных” (С. 172).

Служить царю самозабвенно, вплоть до исключительного самоотречения и мученичества, значит сохранить свою душу, оберегая веру. Об этом Пересветов напоминает неоднократно. Так, например, прославляя христианство, Магмет-салтан отмечает подвиг мучеников-воинов: “Нет таковы веры великия у Бога, яко вера христианская: где пойдет неверных к вере приводити и веры христианской умножати, ино где войско его побьют, ино тамо Божия воля сталася, и то есть мученики Божия последняя, яко же пострадали за веру христианскую, яко первыя, — души их к Богу в руки...” (С. 160).

Подданные должны бояться Бога и одновременно “помнить заповедь цареви” (С. 157, 192). Так, в “Сказании о Магмете-салтане” постоянно сравниваются царь земной и Царь Небесный.

Само понимание царской власти у Пересветова основывается на характерном для средневековья (как западного, так и византийского⁴⁴) параллелизме двух миров, земного и горнего. Подобно тому как ангельская иерархия подчиняется единому Творцу видимых и невидимых тварей, так и земная иерархия подчиняется одному государю. “Яко же небесное по земному, а земное по небесному”, — замечает Пересветов (С. 156). Если ангелы постоянно несут службу, цель которой заключается в борьбе со злом за человеческие души (ангелы буквально стерегут человеческий род), то земное воинство обязано беречь царство от врагов. Праведные “воинники”-мученики (ближайший аналог бесплотных ангелов) так относятся к смертному государю, как небесные силы — к Богу; их объединяет не только покорность, но своеобразная аскеза службы, понятая как высокое служение. В этом — смысл их существования. Именно павшими “воинниками” населены горние обители: “небесныя высоты наполняются таковыми чистыми воинники, аггелом равны и украшенны от Бога златыми венцы”(С. 160). Здесь, разумеется, на первом плане не светский или юридический, а скорее богословский и мистический характер власти, значение которой — в постоянном свидетельствовании о высшем мире. Она выступает как зримое воплощение того, что нельзя увидеть с помощью обычного земного зрения. Царская власть и связанная с ней иерархия становятся образами-символами вечного порядка.

Одно из отличительных свойств царя, имеющих отношение к его богоподобию, — великая “царская гроза”⁴⁵. “Правда ввести царю в царство свое, ино любимого не пощадити, нашедши виноватаго: как конь под царем без узды, так царство без грозы” (С. 189).

“Гроза” очищает царство от пороков, наказывает преступников. Укрыться от нее невозможно. Это убеж-

дение было продиктовано верой в то, что благочестивый царь выполняет волю Божию.

Обличая “кротость” (пагубное безволие) греческого василевса Константина Ивановича, Пересветов противопоставляет ее “грозе” Магмета-салтана. Но при этом не следует полагать, будто бы публицист осуждает любую кротость как христианскую добродетель. Напротив, подлинная кротость и смирение публицист не считает лишними. По Пересветову, именно гордыня способствует отчуждению человека от “правды”, она, наряду со стяжанием и немилосердием вельмож, губит царства. Ссылаясь на легендарные речи представителей “латынской веры”, он провозглашает: “Видите, как Господь Бог гордым противляется, за неправду гневается, а правда Богу сердечная радость и вере красота” (С. 161). Это весьма примечательное высказывание: одна из важнейших “формул” пересветовского учения содержит реминисценцию из апостольских посланий (“Бог гордым противится, а смиренным дает благодать” — Иак. 4, 6; 1 Пет. 5, 5). Следует отметить, что так называемый Со-кращенный извод сборника Пересветова включает переделку “Повести о Царьграде”, в которой дьявольские “гордость”, “лукавство”, “неправда”, “ненависть” и “зависть” оказываются в одном ряду и противопоставлены христианским “храбрости”, “правде” и “друголюбьству сердечному” (С. 185).

Царская “гроза” не служит возвышению и гордыне нового “фараона”, она справедлива настолько, насколько велика и спасительна Божественная “правда”. Поэтому царь не подавляет “грозой”, но учит. Он должен покорить тех, кто выполняет дьявольскую волю.

Исторической задачей царя признана его роль в деле расширения христианства, не только его защиты. Накануне казанского похода, приведшего к присоединению ханства, издавна враждовавшего с Русью, эта

мысль становилась очень злободневной. Так, в “Первом предсказании философов” Пересветов задался целью определить, в чем состоит всемирно-историческая миссия Московского царства, почему фигура царя Ивана принадлежит будущему. Если царю удастся с помощью Божьей победить врагов, действующих по наущению дьявольских сил, “Бог милостию своею сохранит и помилует и не выдаст его [Ивана. — А.К.] на охулу, и найдет на него великая мудрость, и обличит Бог пред ним все враги его” (С. 162). Враги будут каяться и смиряться, а царь исполнит последнюю часть пророческого знамения: орел христианства восторжествует окончательно.

Об этом в “Большой челобитной” рассуждает воевода Петр. Он пророчествует, обращаясь к царю Ивану Грозному. Выясняется, что московский государь — последняя надежда всех православных христиан. Ему суждено завоевать многие царства, освободить православных от турецкого ига и добиться мировой гармонии: “Тем ся царством руским ныне хвалит вся греческая вера, надеются от Бога великаго милосердия и помощи Божия свободити руским царем от насильства турскаго царя иноплемянника” (С. 176). Царство царств, выросшее на основе многих завоеваний, новая империя, “восточное” государство, способное стать оплотом истинной веры, покончит с порабощением христиан неверными, притеснением слабых, станет утверждать Божественную справедливость на земле.

Все эти пророчества сбудутся при одном условии. Иван Грозный должен полюбить “правду”, потому что она и есть Христос, “сияет на все небесныя высоты и на земныя широты и на преисподняя глубины многочисленное светлее солнца” (С. 176).

При этом Грозному крайне необходимо усвоить уроки “греческого взятия” и “не пощадити себя ни в чем” (С. 170), то есть посмотреть в лицо действитель-

ности, отвергнув всякую самоуспокоенность. Воевода Петр говорит о том, что “греческое взятие” и есть “устав” царской жизни (Там же). Что здесь имеется в виду? Прежде всего — предупреждающее и назидательное значение “Повести о взятии Царьграда”⁴⁶, но той ее версии, которую предложил сам Пересветов.

Царь Константин Иванович потерял жизнь не только по вине предателей, не только по вине тех, кто хотел искоренить христианство, включая “безбожного” Магмета, но и потому, что сам утратил власть и не сумел побороть лукавых бояр, препоручив им управление государством; царь с детства привык к тому, что они обладали державой.

Вся история Константина срисована с русской действительности: “От своего отца, благоверного царя Ивана, Констянтина града, остался млад царствовать, трех лет от порожения отца своего в Констянтинне-граде [ср.: Василий III скончался, когда Ивану, будущему царю, было три года. — А.К.], и на всем царстве греческаго закону христианския веры. И велможи его до возрасту царева царство его обладали и измытарили, и бедами сцепили, неправыми суды, и особную брань во царстве том учинили ...” (С. 165–166). Пересветов был хорошо осведомлен об обстоятельствах, сопровождавших правление Ивана IV. В годы его малолетства верховная власть оказалась в руках морально нечистоплотных людей. Жалобами на боярский произвол проникнута русская публицистика первой половины — середины XVI века.

В то же время известно, что Константин XI, сын Елены Драгаш и Мануила II, вступил на византийский престол уже зрелым человеком (в 1449 г., когда он был провозглашен императором, ему было 44 года). Его деятельность была обусловлена традиционной культурной и политической ориентацией Палеологов, которые стреми-

лись защитить последние рубежи некогда великой империи, уповая на помощь с Запада. Исторический приговор Константину XI был подписан задолго до того, как он стал императором.⁴⁷

Проблемы Византии эпохи Палеологов мало волновали Пересветова. Он создает свою историю как миф, в полной мере отвечающий духовным запросам человека Московского государства и соответствующий реалиям русской общественной жизни.

Рассуждая о будущем Руси, Пересветов не забывает напомнить о том, что только преодоление безволия, четкая программа внутренней и внешней борьбы спасут земную власть и сделают ее залогом процветания царства.

Публицист видит некоторую последовательность в будущих действиях православного государя: сначала царь устанавливает “правду” в Московской Руси, затем распространяет этот порядок в борьбе с “бесерменством” и расширяет, таким образом, пределы христианской веры, приводя в подданство новые народы.

Великая православная держава станет еще могущественнее, если не забудет Бога. Жить без “правды” — угождать дьяволу. Если Московское царство уклонится от исполнения Божьих заповедей, то ему не миновать судьбы второго Рима. Круг замкнулся.

В публицистическом сборнике Пересветова смысл истории был понят как “синергия”, совпадение двух волений, земного и небесного. Итак, по Пересветову, следуя за непреложным законом “правды”, христианское человечество выбирает путь духовного совершенствования, *послушание “правды”*. Земное благополучие царства — лишь видимый знак, позволяющий судить о том, что выбор людей был правильным. Пересветов указывает на путь исторически активного преобразования мира, которое могло бы объединить православные народы

под эгидой русского царя. Итогом должно стать создание универсальной общности, реального воплощения мечты о гармоничном соединении “правды” и “веры”. Отчасти это понимание смысла мировой истории было родственно эсхатолого-хилиастическим теориям, нашедшим свое выражение в апокрифической литературе⁴⁸.

Пересветовская модель земного царства не самодостаточна, она не сводится к попечению о делах сиюминутных и тленных, но представляет собой направление, позволяющее следовать по пути Христа, форму, соответствующую идее спасения народов в лоне одной веры.

О “пророчествах” и вариативности истории в сборнике И.С.Пересветова

Герои Пересветова действуют в атмосфере пророчеств, предсказаний, предвидений. Все, что случилось с Византией, было в той или иной мере предreshено: уже при основании города известна участь христианского царства, затем знамение Св. Софии предвещает падение Царьграда, латинские “философы и дохтуры” предсказывают судьбу Московского царства.

Может сложиться впечатление, что Пересветов обращается здесь к особому пониманию исторического времени⁴⁹, характерному для средневековой агиографии. Известно, что многим византийским и древнерусским житиям было присуще так называемое апокалиптическое восприятие событий (апокалипсис и есть откровение, данное как пророчество). Все, что случится со святым, было в самых общих чертах известно вскоре после его рождения (или даже до рождения), а также в детстве и юности святой мог получить множество дока-

зательств в пользу того, что избран Богом. Подобное понимание логики развития событий отвечало представлениям человека средневековья о том, как может осуществляться полное слияние мыслей и действий человека с волей Всевышнего. “Апокалиптизму временного развития действия Жития соответствует и характер поведения в пространстве и во времени агиографического героя: это главным образом “проявления”, “раскрытие” — святости, глубинности, высшей сущности ...”⁵⁰. Если для летописей и хронографов характерно линейное восприятие необратимости времени, для торжественных поучений время событий как бы “воскресает” в момент проповеди и переживается во всей своей объективной данности, приобретая особый литургический смысл, то время житий неизбежно подводит читателей к осознанию относительности прошлого, настоящего и будущего, их потенциальной слитности в бесконечном вневременном бытии⁵¹. Пересветов как человек русского средневековья, а значительная часть образованности и культуры Древней Руси базировалась на знаниях из области агиографии, не мог не чувствовать этих особенностей житийного жанра.

И тем не менее такая концепция времени не отвечала замыслу публициста. Пересветов отказывается от абсолютной предreshенности событий, и, хотя он отмечает, что Византия погибла под ударами турок, ему важнее подчеркнуть вину людей, а не ссылаться на пророчества. Он, как уже было отмечено, всегда имеет в виду свободу выбора отдельного человека и неуклонно следует раз и навсегда установленным принципам. Это неудивительно: агиограф имеет дело с героем, в полной мере исполнившим свое предназначение, а публицист — с участниками событий в момент исторического становления, исход борьбы добра и зла в их душах сам по себе представляет проблему; здесь нет никакой оконча-

тельной ясности. Поэтому в языке Пересветова (речь идет о ключевых местах его публицистического сборника) нередко условные конструкции, которые указывают только на желательность или возможность осуществления правильного выбора, совпадающего с Божьей волей: “Естьли к той истинной вере христианской да правда турецкая ...” (С. 161); “А естьли бы к той правде турецкой да вера христианская ...” (Там же); “Коли его, государя, Бог милостию своей сохранит и помилует ...” (С. 162); “да естьли бы к той правде да вера христианская” (С. 182).

Промысел или противодействует людям, или сопутствует им, он ориентирован на человека, чутко реагирует на каждую допущенную несправедливость, он ждет от человека, сам ни в чем не нуждаясь, сознательного принятия решений. Вряд ли такое понимание будущего в полной мере соответствовало агиографическому апокалиптизму.

В пророчествах пересветовского сборника (во всяком случае в той их части, которая касается будущего Руси) заметна *принципиальная недоговоренность*; эти профетические моменты только указывают на возможные пути выбора между добром и злом; *предрешена только неизбежность этого выбора*, но не его исход. Таким образом, для предсказаний Пересветова характерна некоторая “разомкнутость”.

Об отношении Пересветова ко всякого рода откровениям и пророчествам свидетельствует та редакторская правка, которую он осуществил, перерабатывая “Повесть о взятии Царьграда турками”. Он сознательно исключил одно из предсказаний, известное по так называемой “искандеровской” или первоначальной редакции. Там мы читаем: “Русий же род съ прежде создательными всего Измаилта побеждать и Седмохолмага примутъ ...”⁵². Имеется в виду пора, когда, по мнению автора “Повести”, “русий род” освободит Царьград от неверных

вместе с теми, кто обладал столицей двух частей вселенной.

Этот факт Н.В. Синицына комментирует следующим образом: “... и И.С. Пересветову, и его продолжателям XVI–XVII вв. мысль о «воцарении» русского рода в Константинополе оказалась чуждой”⁵³. Дело в том, что в книжности XVI в. смутное упоминание о некоем “русом роде” со ссылками на Мефодия Патарского было переделано на откровение о “русском” или “русийском роде” (так поступил, например, составитель хронографа, по традиции именуемого Хронографом 1512 г.). Таким образом, в историческое сознание вносилась идея константинопольского наследия. Эта концепция была призвана указать московским государям на то, что они вправе претендовать на “вотчины” василевсов Византии. Однако сама мысль о борьбе за Босфор, об отвоевании престола Св. Софии не получила широкой поддержки. Нет ее и у Пересветова.

Если вспомнить, как много этот публицист рассуждал о расширении пределов “христианской веры”, то покажется странным его пренебрежение пророчеством “Повести”, которое он легко мог сделать подтверждением своих чаяний, поставив его на службу главной цели — созданию идеальной модели мирового православного царства.

Объяснить смысл изменений, образовавших публицистическую версию “Повести”, можно только тем, что Пересветов был противником той однозначности, необратимости развития событий, которые предлагала первоначальная редакция. Отношение к будущему Московского царства выразилось в оценке предсказания философов (“Большая челобитная”): “Ино ныне на то *надеются* [курсив наш. — А.К.], что пишут мудрыя философи и дохтуры о благоверном царе и великом князе Ива-

не Васильевиче всяя Руси, что он будет мудр и введет правду в свое царство" (С. 177).

Надежда и вера в неизбежное исполнение пророчества, *оупованики*, а тем более констатация свершившегося факта далеко не тождественны, их разделяет целая пропасть⁵⁴. Осуществление всех надежд и чаяний возможно только при соблюдении ряда условий, о чем мы говорили выше. Пересветов поэтому не хочет обгонять события. Проявляя известную сдержанность и осторожность, он лишь пытается направить события в определенное русло.

Принципы сюжетного повествования

Одной из характерных особенностей повествования в древнерусской литературе была однонаправленность в развитии событий. Соответственно, сам образ времени, который складывался на страницах нарративных литературных произведений, за редким исключением, оставался *однолинейным*. Сложное совмещение различных временных пластов, движение вспять, "наслаивание" одного времени на другое в большей мере характерны для литературы новой и тесно связаны с ярко выраженным субъективным восприятием событий.

Одним из немногих исключений в этом случае остается "Слово о полку Игореве", в котором события прошлого настолько тесно связаны с событиями настоящего, что это приводит к эффекту *совмещенного рассказа*, когда обстоятельства похода князя Игоря постоянно комментируются целой системой исторических аллюзий и припоминаний⁵⁵.

Столь распространенная в древнерусской литературе историческая аналогия сама по себе не могла по-

мешать раскрытию образа однолинейного времени, который стал главенствующим в летописном повествовании и агиографии⁵⁶.

С однонаправленностью времени связано развитие жанра воинской повести, которая, эволюционируя на протяжении XII-XVII вв., пришла к сложным формам организации отдельных сюжетов в составе единого литературного целого⁵⁷.

В литературе Московского царства монументальные исторические памятники, своеобразные по своей жанровой природе и принципам построения, также не принесли ничего нового в смысле функционирования художественного времени. Традиционные стороны поэтики древнерусской литературы, в том числе характер воспроизведения времени, достигают здесь только предельной выраженности, о чем убедительно написал Д.С. Лихачев. Так, например, в "Степенной книге" развитие исторических событий было подчинено особому "пространственному" образу лестницы, что усиливало идею неотвратимости хода времени, делало ее более отчетливой и наглядной⁵⁸.

Применительно к публицистике XVI в. вопрос о воспроизведении времени специально не рассматривался. Это объясняется тем, что в большинстве памятников публицистики Московского царства нарративное начало было заметно ослаблено: речь идет либо о произведениях эпистолографии, либо о дидактических и полемических трактатах, в которых собственно повествованию отведено мало места.

Сочинения Пересветова в этом смысле имеют свою специфику. Для выражения индивидуальной концепции автор сборника прибегал к развитым повествовательным формам: его "сказания" продолжают традицию историко-легендарной повести Древней Руси.

Структура пересветовского сборника такова, что каждый повествовательный эпизод оказывается *внутренне* необходимым, его нельзя переставить или изъять, не повредив целого. Только место “Большой челобитной” остается, на первый взгляд, “неопределенным”, но, как мы увидим впоследствии, ее роль также становится понятной на основе выявления всех смысловых связей и соотношений внутри сборника⁵⁹.

Каждый герой принадлежит к определенной исторической эпохе, имеет свою временную приуроченность: греческий (византийский) период связан с именами Константина Великого и Константина XI Палеолога, Магмет-салтан является центральной фигурой турецкого периода, а воевода Петр, латинские “философы и дохтуры” — участниками современных публицисту событий.

Однако писатель не следует в точности принципу однонаправленности в развитии действия. В этом убеждает положение “Сказания о Константине” в общем составе сборника.

Полная редакция сочинений Пересветова, представленная 14 списками (большинство их включает весь состав известных сочинений Пересветова), дает примерно одинаковое расположение основных частей. “Сказание о Константине” отнесено там ко второй половине сборника и *всегда* следует за “Малой челобитной” и “Вторым предсказанием” философов как в Музейном, так и в Олонецком изводе⁶⁰.

Это приводит к тому, что в сборнике наблюдается и достаточная “легкость” при смене места действия. Если события “Повести о Царьграде” и “Сказания о Магмете-салтане” разворачиваются в Константинополе, то затем, в “Малой челобитной”, автор локализует пространство: “А службы твои государевы всякие служу, с Москвы на службу, а с службы к Москве...” (С. 197). Затем Пересве-

тов переносит действие в Константинополь и, наконец, помещает своего героя, воеводу Петра (“Большая челобитная”), в столицу Валашского государства, Сочаву.

Временные и пространственные пласты перепутаны, прошлое и настоящее легко приходят в соприкосновение, замещают друг друга.

Так осуществляется довольно легкий переход и от одного места действия к другому, с помощью своеобразной инверсии уничтожается однолинейность, создающая впечатление неотвратимости, изначальной “заданности” событий.

В какой мере эта последовательность в соединении отдельных временных пластов и мест действия соответствовала реальному авторскому замыслу? Ответ на этот важный вопрос не представляется легким. Мы не располагаем автографом или таким списком, который мог бы служить окончательной “канонической” версией сборника (в данном случае этот термин вообще представляется весьма спорным). Здесь приходится считаться только с результатами исследований, проведенных на основе сопоставления позднейших списков, датируемых XVII столетием.

И.С. Пересветов в работе с литературными источниками: “вымысел” как средство создания публицистической концепции

Главные герои пересветовского сборника, если исключить “латинских” прорицателей и воеводу Петра, были деятельными участниками осады и защиты Константинополя, как о том сообщает “Повесть о взятии Царьграда”. С этими героями связаны принципиальные стороны историософской концепции Пересветова; до не-

которой степени царь, патриарх и султан выступали персонификациями авторских идей.

“Повесть” стала основным источником публициста, снабдила его исходными фактами, которые он мог использовать в дальнейшем.

В научной литературе 50-ых гг., когда вслед за В.Ф. Ржигой началось активное освоение корпуса сочинений Пересветова, не установилось единого взгляда на характер работы писателя с “Повестью о взятии Царьграда турками”. С одной стороны, абсолютизировалась степень влияния “Повести” на сборник Пересветова и утверждалось полное идейное совпадение двух памятников (Л.Н. Пушкарёв)⁶¹, с другой — “Повесть” была признана лишь исторической основой сборника но, как утверждал А.А. Зимин, “строй мыслей Нестора Искандера чужд публицисту середины XVI в.”⁶²

Вряд ли следует выяснять, кто прав из выше-названных исследователей. Скорее всего, речь должна идти о творческой переоценке Пересветовым основных идей “Повести”.

Во-первых, как уже было отмечено, публицист создает свою переделку “Повести” и действительно воспроизводит отдельные суждения ее творца, трактовку некоторых событий и лиц. Но при этом он вносит в “чужой” текст важные поправки и дополнения. Во-вторых, Пересветов может принять далеко не все из того, что соответствует замыслу создателя “Повести”. Отсюда его “противодействие” концепции Нестора Искандера, стремление по-своему расставить акценты.

Начнем с моментов безусловного идейного сходства и попытаемся разобраться в том, почему Пересветов согласился с автором-предшественником.

Ни в “Повести”, ни в сборнике Пересветова нет открытой антилатинской направленности. Между тем многие источники сообщают о том, что в 1453 г. (нака-

нуне падения города) в Константинополе, население которого было раздираемо конфессиональными противоречиями, боролись группировки сторонников “латинян”, а также туркофилы, поддерживавшие турецкого султана, и православные, видевшие главную причину несчастий Византии в унии с католиками. У народа не было единомыслия, а император, так официально и не венчанный на царство, сочувствовал Риму и был фактически униатом⁶³. Последняя христианская служба, которая прошла в Св. Софии, была униатской⁶⁴. Глава духовенства отсутствовал, поскольку византийский патриарх Григорий III Мамм покинул город еще в 1450 г. Защитников столицы вдохновлял на борьбу с врагами предатель православных интересов, отвергнутый в России, митрополит Исидор, кардинал “сарматский”. В этих условиях была совершенно невозможна та почти идиллическая картина союза государя и церкви, которую нарисовал автор “Повести”. Почему в православной книжности XVI века осуждение “латинства” прочно не вошло в редакции “Повести”, почему критика греков-“униатов” не стала общим местом у Пересветова?

Исследователь “Повести” М.В. Мелихов отмечает: “На данном примере мы можем убедиться в том, что перед нами не просто ошибка или незнание исторического факта, а, напротив, целенаправленная работа по созданию необходимого для раскрытия авторской концепции образа”⁶⁵. Этим целям служит вымышленное лицо, “псевдоисторический” герой, патриарх Анастасий. Автор “Повести” допускает отступление от исторической правды не для того, чтобы сделать более занимательным сюжет и “развлечь” читателя, он пишет не о сущем, но о должном. Симфония духовной и светской власти — наиболее приемлемая для книжника ситуация. Это придает “Повести” особый легендарный харак-

тер, делает ее не столько историческим документом, сколько преданием на тему взятия Царьграда.

Трудно сказать, располагал ли Пересветов другими источниками о событиях 1453 г., но, памятуя о том, что многие сведения он вообще интерпретировал слишком вольно, мало заботясь о достоверности повествования, нельзя исключать сознательности принятого вымысла. Пересветову Анастасий нужен не только как представитель церкви, облеченный особым высоким саном, но и как посредник между Богом и людьми, как единственный защитник "веры", обратившийся к Христу с горькими мольбами и просьбой разъяснить, почему погибло великое царство⁶⁶.

Следует обратить внимание и на греческую этимологию имени героя. Современникам Пересветова она была известна. Во всяком случае русский "Азбуковник", фиксировавший основные значения иноязычной лексики, в том числе греческих имен, давал общепринятое толкование: "анастасин, воскреснѣ"⁶⁷. Вероятно, выбор этого значащего имени в древнерусской книжности не был чистой случайностью⁶⁸. У Пересветова Анастасий выступает как хранитель христианских традиций, олицетворяя собой надежду на *воскресение* греческой церкви. Одновременно Анастасий становится тем связующим звеном, которое объединяет *веру христианскую и Магмета-салтана, пришедшего к послушанию*. Символический неявный смысл имени был оправдан⁶⁹.

Исследователи давно отмечали тот факт, что сочувственным изображением Магмета-салтана Пересветов обязан отчасти автору "Повести о взятии Царьграда турками".

Однако изображение Магмета-салтана в повести противоречиво.

Так, с одной стороны, Магмет-салтан проявляет особое уважение к христианской святыне, храму Св. Софии: "И пришед Магмет-салтан на площадь к великой церкви, и сшел с коня, и паде на землю лицом, и перстию посыпаху главу свою, благодаря Бога" (С. 146). Магмет-салтан прощает народ и патриарха Анастасия, обещает им свою милость.

С другой — позитивная характеристика правителя неверных никак не согласуется с теми отрицательными оценками, которые дает ему автор во время описания турецких штурмов. Решительное осуждение завоевателя проявилось прежде всего в подборе соответствующих эпитетов, ими изобилует произведение: "безверный" (С. 130), "скверный" (С. 131), "безбожный" (С. 132), "безверный и безбожный" (С. 132), "злонравный" (С. 133), "зловверный" (С. 134), "окаянный" (С. 138).

Двойственность в оценках и самом изображении Магмета-салтана может быть объяснена только тем, что первоначально автор сочувствует защитникам города, а после рассказа о его падении признает за турецким монархом право быть новым государем Константинополя по "Божью попущению". Магмет выступает лишь послушным орудием Промысла⁷⁰.

Эта двойственность заметна и у Пересветова, прославляющего и одновременно осуждающего Магмета-салтана (об этом далее).

В то же время нельзя не заметить в трактовке исторических событий и лиц существенных отличий, которые становятся очевидными при сопоставлении двух авторских концепций.

Если говорить о причинах падения Царьграда, то создатель "Повести" отмечает в основном провиденциальный характер происходящего, о грехах людей он рассуждает довольно туманно, не уточняя, какие именно преступления совершили греки, какие заповеди нару-

шили: "Тако же и ныне, въ последняя времена, грех ради наших..."; "Се же бысть за наши грехы Божие пощение..."; "В 20 же первый день маиа, грех ради наших, бысть знамение страшно в граде ..."; "И сим сице бываемым и тако съвршаемым грех ради наших: беззаконный Магумет седе на престоле царствия благороднейша суща всех иже под солнцем ..." ⁷¹ (цитируется первоначальная "искандеровская" редакция; мысль о греховности людей Пересветов усиливает вставкой, где подчеркивается неотвратимость "казней Божиих": "грех ради наших, Господь наш Иисус Христос разгневался на нас неутолимым гневом своим святым" — С. 137). Складывается впечатление, что этот абстрактный, часто близкий риторической патетике тон автора "Повести" скорее свидетельствует об идеализации поведения греков (Нестор Искандер не хочет указывать на их действительные заблуждения). Его занимает драматическое противоречие между знаменами, предрекающими неизбежность гибели Царьграда, и той героической решимостью, которую в последние дни существования империи выказывают защитники города. Книжник восхищается их храбростью, скорбит вместе с ними, но нравственные предпосылки поражения греков его глубоко не волнуют.

Недостаточность четких моральных ориентиров у автора-предшественника неизбежно толкала Пересветова к тому, чтобы сделать более определенной свою позицию в этом вопросе ⁷². "Повесть" стала только отправным моментом в дальнейшем развитии нравственно-религиозной доктрины публициста. Как писатель, Пересветов чувствует необходимость пространного повествовательного введения к своему сборнику и делает "взятие греческое" своеобразным прологом. В "Большой челобитной" воевода Петр настоятельно советует: "Да естли хотети царской мудрости, отведати о воинстве и

о уставе жития царскаго, ино прочести взятие греческое до конца ..." (С. 170).

Но публицист понимал, что "Повесть" не может быть "механически" присоединена к сборнику. Для Пересветова становится важным вопрос идейного сближения текстов, внутренней логики и композиции, умелого соединения разнородных фрагментов в единое философское и литературное целое.

От темы "греческого взятия" нужно было перейти к теме нарушения греками заповедей Христа, нужно было показать, чем защитники Царьграда действительно прогневали Господа.

Этот переход подготавливается в пересветовской редакции "Повести". Публицист вносит одно важное дополнение: рассказывая о царе Константине, он отмечает, что бесполезно грешникам, несмотря на все усилия, сопротивляться обстоятельствам, если воля Божья не на их стороне: "От царскаго было меча и богатыства и мудрости его вся подсолнечная не могла ухранитися. Ино за неправду Господь Бог гневается" (С. 143). По мнению А.А. Зимина, это — "чисто пересветовская вставка" ⁷³.

Пересветов прибегает к использованию особых композиционных "скреп", которые связывают "Повесть" и основные произведения сборника. Так, например, многочисленны отсылки к "греческому взятию", которые служат постоянным фоном рассуждений о "правде" и "вере" (об этом далее).

Манера работы Пересветова с литературным источником показательна: он не рассматривает "Повесть" как совершенно самостоятельное и завершенное произведение, он дополняет ее, вводит отдельные темы и образы "Повести" в ткань своих оригинальных сочинений, полемизирует с трактовками исторических событий и лиц.

В отличие от автора "Повести" Пересветов не только не склонен идеализировать греков, но представляет их преступным и отверженным народом: "А ныне сами греки за свою гордость и за беззаконие и за ленивство свое веру христианскую у царя турского откупают, — великия оброки дают царю турецкому, а сами в неволе живут у царя турского за свою гордость и за ленивство. Греки и сербы наймуются овец пасти и верблюдов у турского царя: и лутчие греки, и они торгуют" (С. 176). Земным возмездием за пороки в историческом прошлом становится историческое ничтожество в настоящем.

Столь же существенна и трактовка образа царя Константина Ивановича. Автор "Повести" изображает его мучеником за веру и героем, прославившимся во время осады Константинополя. Он не может объяснить того, почему этот незаурядный человек не сумел выполнить свою историческую миссию и единственное, на что он способен, — это погибнуть вместе с остальными защитниками столицы. Пересветов представляет Константина одним из главных виновников трагедии. Для него последний византийский император — персонификация безнравственной слабости. С реальным Константином XI Палеологом, в чем мы уже убедились, пересветовский герой имеет мало общего.

Итак, если "Повесть о взятии Царьграда турками" как свидетельство о событиях 1453 г. явно вторична и скорее является художественной версией исторического сюжета, то сборник Пересветова становится своеобразным "отражением отражения". В нем одна авторская концепция наслаивается на другую.

В то же время в лице Пересветова мы видим писателя, активно осваивающего вымысел как средство создания определенного идейного мифа. Трудно сказать, как относились к этому читатели. Скорее всего, они не

замечали всех произвольных и непроизвольных отступлений Пересветова от имевших место исторических событий. Тогда к "сказаниям" публициста относились еще как к достоверным источникам. Многие легендарные сюжеты, подобные известному "Диалогу" патриарха Геннадия и султана, распространялись в литературе XVI в. на правах подлинных свидетельств; на эти легенды ссылались, использовали их как аргументы в дискуссиях⁷⁴.

Таким образом, у Пересветова вымысел не имел еще четко выраженных эстетических функций, он не был рассчитан и на так называемое "сюжетное подказывание", на то, что читатель воспримет его как должное. Вымысел еще "маскируется" под историю, а голос публициста звучит от этого только убедительнее⁷⁵.

Авторское самосознание

До сих пор приходилось говорить о том очевидном обстоятельстве, что голос автора сливается в публицистическом сборнике с голосами героев: это, конечно, литературный прием, обусловленный характером *авторского самосознания*. Если говорить о специфике последнего, то в первую очередь необходимо добиться *терминологической определенности*.

Под *авторским самосознанием* следует понимать в данном случае не столько отношение к литературному труду как таковому, не столько стремление отождествить свое творчество с определенной традицией или противопоставить себя предшественникам, сколько ясное выражение целей и конкретных задач литературной деятельности. Авторское самосознание при такой постановке вопроса должно рассматриваться как логичное

следствие самой писательской позиции, неотделимое от идейно-эмоциональной оценки действительности.

Показательно, что Пересветов нигде не заявляет о своих творческих принципах, нигде не стремится точно обозначить свои литературно-эстетические взгляды, нигде не оценивает приемы писательской техники. В отличие от некоторых своих современников Пересветов не осознает себя творцом в полном смысле этого слова⁷⁶. В его задачи это не входило. Свой труд он рассматривал в иных категориях. Для него письменные воззвания — разновидность *службы государю*, голос публициста — голос *служилого* человека.

Этот вывод, несмотря на его кажущуюся очевидность, чрезвычайно важен для понимания *литературной специфики* сборника. И прежде, чем мы рассмотрим художественные способы воплощения авторской позиции в публицистике Пересветова, необходимо сделать несколько предварительных замечаний.

Во-первых, форма *прошения* (“челобитной”), к которой так часто прибегает Пересветов, используется им в общественных целях. В *челобитных* Пересветов не выступает как обычный проситель, хотя он ориентируется на получателя, и потому в его письмах вполне естественны формулы, характерные для обращений такого рода: “Государю благоверному великому царю и великому князю Ивану Васильевичу всея Руси бьет челом холоп твой государев Ивашко Семенов сын Пересветов, чтобы еси, государь, пожаловал меня, холопа своего...” (С. 162-163); “Государю благоверному великому царю и великому князю Ивану Васильевичу всея Руси бьет челом холоп твой государев, выеждей из Литвы Ивашко Семенов сын Пересветов” (С. 171). Здесь видно совмещение двух планов, “когда имена, представляющие противоположные точки зрения, сталкиваются в о д н о й ф р а з е”, дают о себе знать характерные формулы

уменьшительности: “возвеличивание адресата происходит за счет самоумаления <...> адресанта”; “формулы уменьшительности могут распространяться на все вообще относящееся к данному адресанту”⁷⁷. Впрочем, Пересветов не злоупотребляет этим приемом, и наряду с самоуничижительным “службишка” он нередко пишет “служба”.

Деконкретизация жанра деловой письменности отмечена в сборнике Пересветова целым рядом признаков. Так, от практических вопросов, связанных с обустройством мастерской по изготовлению щитов нового образца, публицист легко переходит к историософским рассуждениям общего характера (С. 172-173). Как отмечает Л.Н. Пушкарев, “в посланиях Пересветова есть многое, что не позволяет считать их только обычными челобитными: жалобы на “сильных людей” неконкретны, имена обидчиков не указаны, в чем насилие выразилось — точно не сказано, известно только, что Пересветов растерял “собинку”, которую привез из чужих стран. В подлинных челобитных все эти сведения обязательно присутствуют”⁷⁸.

В пределах сборника заметна жанровая эволюция прошения, которое постепенно перерастает в *публицистический трактат*. Об этом можно говорить с уверенностью на примере “Большой челобитной”. Одним из показателей этого процесса служит *монолог в монологе* (близкий по функции “рассказу в рассказе”), когда прямое обращение автора к адресату уступает место речам воеводы Петра. Наконец, финальная формула, нередко завершавшая челобитные (“Смилуйся, государь, пожалуй”), заменяется вопросом, приобретающим, скорее, *риторический*, нежели конкретно-деловой характер (С. 184).

Во-вторых, Пересветов сознает, что его обращения к царю играют некую *репрезентативную* роль. Он пред-

ставляет всех служилых людей, прежде всего — “воинников”. Здесь на первом плане не *благородное происхождение*, а заслуги и бескорыстный труд. Как человек своего времени, Пересветов, конечно, не может обойти молчанием *родословную*. О себе он говорит, что происходит от знаменитого героя битвы на Куликовом поле, Пересвета. Однако и этот генеалогический экскурс нужен для того, чтобы подчеркнуть родовую принадлежность автора к людям доблестным и способным на самопожертвование во имя христианства (его предки “при великом князе Дмитрии Ивановиче за веру христианскую и за святыя церкви и за честь государеву пострадали и главы свои положили” (С. 171)⁷⁹). Тема службы объединяет все, что сообщает о себе Пересветов. Если судить по автобиографическим фрагментам “Малой челобитной”, то тяготы и жизненные невзгоды публициста так или иначе связаны с исполнением долга. В то же время лучшая участь служилого человека, с точки зрения Пересветова, — *беспрепятственно* выполнять распоряжения государя.

Разумеется, публицист имеет в виду *правоверного* царя и к тому же достойного быть *блюстителем правды*. Вряд ли господство нечестивого монарха или правление слабовольного властителя, подобного греческому Константину, могли удовлетворить честного служилого человека.

Рассуждая о пределах царской власти, Пересветов ставил ей единственное условие: эта власть сама должна *быть предана* Богу не только *в вере, но и в правде*. Всевластие, царское “самодержавство” оказываются единственной приемлемой формой правления. Или произвол многих (беззаконие бояр), или последовательная реализация Божьих заповедей прирожденным государем — другой альтернативы для Пересветова нет.

Вряд ли можно абсолютизировать ту сторону воззрений Пересветова, которая касается мудрых советников царя. Роль их, если судить по сборнику публициста, незначительна. Эти “советники” оказываются лишь послушными исполнителями царских указов, занимаются конкретными административными поручениями. Было бы неправомерно относить Пересветова к апологетам сословно-представительной монархии только на том основании, что Магмет-салтан изображен в окружении “верной думы”⁸⁰. Защитник интересов “воинников” не видит для них места в системе государственного управления. Они, эти “воинники”, впрочем, как и вельможи, — лишь безропотная сила. Некий мудрый человек может выносить решения *от имени царя, даже замещать царя* в войске, разрешать спорные случаи, судить на местах, но никто, кроме царя, не может определять, кому в исключительных обстоятельствах должны быть переданы особые полномочия.

Показательно, что в “Малой челобитной” Пересветов неоднократно замечает, что насилие и произвол многих могут встретить препятствие только в лице царя. Царский суд — вот та единственная инстанция, к которой апеллирует публицист: “Государь благоверный царь и великий князь Иван Васильевич всея Руси! Умилосердися, обыщи своим царским обыском и оборони от насилных людей, чтобы холоп твой государев до конца не загибл и службы твоея не отстал” (С. 165). Главная цель недобрых людей, как видит ее Пересветов, заключается именно в том, чтобы не допускать подданных к государю, всячески препятствовать тому, чтобы восторжествовал справедливый государев, а следовательно, Божеский суд: “А яз тебя, государя благоверного царя, доступити не могу; а яз тебе, государю, говорю на себя для твоего царскаго воинства мудраго, еже бы служба моя не замерла за мною...” (С. 163). Конечно, перед нами

конкретно-историческая характеристика: в данном случае Пересветов на собственном примере пытается доказать, что без определяющей роли царской власти невозможна сама служба, именно как *высокое служение*.

Ни о каком личном участии в государственном управлении Пересветов, разумеется, не помышляет. Было бы слишком смелым утверждением видеть в нем неофициального "идеолога" Избранной рады, воплощавшего в публицистической форме идеалы Алексея Адашева.

Характерно, что Пересветов нигде не нарушает строгой *иерархичности* мироустройства, не стремится вмешиваться в государственные дела на правах советника-моралиста. По глубокому убеждению Пересветова, служить Богу невозможно, минуя праведного царя. Таким образом, на вершине иерархической пирамиды — Бог, срединное положение занимает царь, которому принадлежат рабы, сохраняющие верность Богу и, следовательно, государю. Поэтому все, о чем пишет Пересветов, осознается им как *дань* установленному свыше порядку: писатель в данном случае полностью подчинен "субординации" этих отношений.

В-третьих, Пересветов не выступает в роли обладающего особым *даром* проповедника, который берет на себя функцию *голоса Божьего*, и, значит, все, что он делает, не является результатом пророческого вдохновения. О заповедях правды он говорит так, как будто *пересказывает* мудрецов. Он выступает в роли незначительного человека, посредника. Эта позиция формирует образ автора, и можно сказать, что в ней заключено существо этого образа. Выступая апологетом царского всевластия, публицист стремится доказать, что основные идеи сборника — не результат личных *откровений*, что они рождены потребностями самой жизни, логикой целенаправленного исторического процесса. Отсюда по-

стоянные отсылки к тем суждениям, которые, с точки зрения писателя, имеют *бóльший вес*, нежели слово частного человека, даже приобретшего значительный жизненный опыт и солидный послужной список.

Отмечая прямую зависимость закона земных дел от полноты усвоения Божьих заповедей, публицист постоянно ссылается на свыше данные предостережения и запреты: "глас с небеси сошел Анастасию-патриарху..."; "напустил Господь Бог наш великий страх..." (С. 148); "глас с небеси сошел от Бога..." (С. 149); "О нетворящих же милостыню нищим пророк рече: «Затыкая уши свои, да не слышит убогих, и сам взовет, и не будет избавляющего»" ⁸¹ (С. 169).

В сборнике Пересветова обращают на себя внимание способы введения прямой речи, которые полностью подчинены одной цели: публицисту необходимо создать впечатление объективности. Здесь важно не частное мнение, а голос тех, кто обладает более ясным и полным пониманием богоугодной правды: "Царь турецкой Магмет-салтан сам был философ мудрый по своим книгам по турецким, а се греческия книги прочел, и написав слово в слово по-турски, ино великия мудрости прибыло у царя Магметя" (С. 151); "В лето 6960 первого царь Магмет-салтан турецкой велел со всего царства все доходы к себе в казну имати..." (С. 152); "Да приказал судиям..." (С. 153); "Царь же Магмет велико о том умудрился, кое великую правду во царство свое ввел, и он великия знамения грозныя указал для того, ащебы люди не слабели ни в чем и Бога бы не гневил" (С. 154); "И послал на те грады своя прямые судьи, угрозив их своею грозою царскою, и выдал им книги судебныя, по чему им правити и винити" (С. 155); "И рек тако всему войску своему..." (Там же); "И гроза велика турецкого царя такова по приказу его..." (С. 156). Ссылки на воеводу Петра, произносящего многочисленные поучения, ад-

ресованные Ивану Грозному, становятся своеобразным рефреном "Большой челобитной": "Тако речет Петр волоский воевода..." (С. 174); "А про тебя, государя, про великаго царя благовернаго, говорит Петр волоский воевода..." (С. 175); "Так говорит Петр волоский воевода про Греческое царство..." (Там же); "Да тако рек Петр волоский воевода..." (С. 179). Примеры можно было бы продолжить.

Попутно отметим, что принцип введения в публицистический текст героев-"резонеров", каждый из которых произносит речь с изложением своих взглядов, не свидетельствует о каком-то особом "полифонизме" произведений Пересветова, но помогает развитию авторской мысли, обеспечивает ее предельную выраженность, служит актуализации различных аспектов одной и той же темы. Таким образом, публицистика Пересветова вполне монологична и практически не преследует целей размышления-диалога. Кроме того, публицист-"челобитчик" хочет не озадачить, а вдохновить своего адресата. Для этого ему нужны необычные авторитеты, иноземцы, до которых дошла весть о славе и могуществе русского самодержца (прием, известный в древнерусской литературе)⁸².

Итак, принципиальная установка Пересветова совпадает с позицией многих публицистов Московской Руси, когда автор "излагает и отстаивает как бы не собственное credo, не собственные убеждения, не собственную жизненную и социальную позицию, а нечто всеобщее и общезначимое"⁸³, — то, что оказывается достоянием мудрых людей, где бы они ни жили. Тем не менее "всеобщее и общезначимое" становятся важнейшей частью личного опыта, и Пересветов не может не сочувствовать борьбе за правду. Более того, он искренне и предельно заинтересованно говорит об этом, поскольку для него участие в деле Божием — неперемненное условие

личного спасения. Здесь многое, разумеется, зависело от личности писателя, для которого, как мы видели, публицистические воззвания становились творчеством самой жизни, свидетельствовали о высокой ответственности перед Богом.

Указанные обстоятельства чрезвычайно важны и помогают понять главные творческие установки публициста, что в конечном счете ведет нас к исходным предпосылкам его литературной техники.

Как мы говорили, принципы поэтики публициста не сформулированы теоретически. Они являются имманентными, внутренне присущими самому публицистическому сборнику. Пересветов непроизвольно открывал приемы своей литературной манеры, поскольку они позволяли непосредственно и образно донести нужную идею, были способны придать этой идее особую привлекательность.

Остается выяснить то, как именно воплощалась авторская позиция на уровне композиции и системы словесно-стилистических средств сборника.

Архитектоника сборника

Идейная сложность и формальная неоднородность пересветовского сборника всегда являлись существенным препятствием на пути его комплексного освоения. Об этом свидетельствует хотя бы то, что сравнительно недавно была выдвинута концепция, согласно которой сборник "распадается" на разноплановые фрагменты, четко не связанные друг с другом части. Это точка зрения Д.Н. Альшица. Аналитическое прочтение текстов сторонник "скептической" версии предваряет тезисом, который звучит, скорее, как вывод, а не как постановка вопроса: "Издание сочинений И. Пересветова, подго-

товленное А.А. Зиминим, усиливает сомнения в том, что все они принадлежат одному лицу. <...> Заметим, что гипотеза о существовании Пересветова — автора всех произведений цикла — придает их изучению известную предвзятость: мешает видеть серьезные различия между ними, и прежде всего различия тех политических позиций, с которых они написаны⁸⁴. Так, "Сказание о книгах" в его первой редакции, по Д.Н. Альшицу, — произведение церковное и не могло быть написано дворянским публицистом, а "Повесть о взятии Царьграда турками" противоречит "Сказанию о Константине" и появилась в составе литературного комплекса благодаря усердию переписчиков-компиляторов XVII в. Все эти утверждения, не подкрепленные соответствующим источниковедческим и герменевтическим анализом, можно было бы оставить без возражений как малоосновательные. Однако нельзя не обратить внимания на то, как Д.Н. Альшиц сопоставляет важнейшие произведения сборника, "Сказание о Магмете-салтане" и "Большую челобитную". Он предположил, что эти памятники создавались разными лицами, что автор "Сказания о Магмете" воплощал в жизнь проекты политических реформ Алексея Адашева, что "Большая челобитная" написана с позиций, тождественных взглядам Ивана Грозного. Д.Н. Альшиц не исключает даже того, что творцом "Сказания" мог быть сам Адашев, а "Большую челобитную", адресованную, кстати, Ивану Грозному, написал сам Иван Грозный⁸⁵. Тем не менее, несмотря на очевидный максимализм версии, Д.Н. Альшиц, отказавший сборнику в идейной стройности и композиционной логике, уловил интересную закономерность, которая, полагаем, требует объяснения. Дело в том, что автор рассмотренной концепции справедливо указал на несовпадение в трактовках двух исторических лиц, упоминаемых Пересветовым, — Магмета-салтана и Ивана Грозного.

Идеальный правитель в "Сказании" мало напоминает царя в "Большой челобитной".

Чем обусловлено это несовпадение? Для того, чтобы ответить на поставленный вопрос, можно избрать иной способ интерпретации текста, нежели тот, который предложил Д.Н. Альшиц. Идейное единство произведений Пересветова, взаимосвязанность историософских, религиозно-нравственных и государственных представлений публициста, о чем мы говорили, выводятся из сопоставительного прочтения *целого ряда текстов, образующих органичный ансамбль*. В то же время противоречия источника, отмеченные Д.Н. Альшицем, не будут казаться столь существенными, если появится возможность последовательно раскрыть ход авторской мысли, показать то, как она воплощалась на уровне системы образов и самой композиции.

Для Пересветова характерна особая "ступенчатость" в раскрытии основной мысли сборника. На каждом этапе становления концепции публицист выводит новых героев, которые усложняют ее, делают более емкой. Иерархия героев, их принципиальная неравноценность — адекватный путь, который позволил Пересветову раскрыть важнейшие стороны своего учения. В этом смысле писатель XVI в. принадлежит к такому творческому типу, для представителей которого возможна *одна идеологическая позиция, исключая внутренне противоречия*. Сам литературный текст становится при таком подходе *своеобразным рупором истины*, которая представлена как единая, раз и навсегда данная и одновременно иерархичная, в разной мере доступная "разному сознанию"⁸⁶.

Характеристика тех или иных исторических лиц зависит у Пересветова от принципиальных моментов его нравственно-религиозной доктрины. В сборнике практически нет положительных героев, которые в полной ме-

ре соответствовали бы заявленному идеалу. Так, например, царство Магмета-салтана — только подготовка будущего, несовершенный прообраз идеального государства, то есть, говоря словами митрополита Илариона, можно с уверенностью утверждать, что здесь людям дана еще “тьнь”, а не истина; Божественная справедливость еще не воплощена. Как и византийский монарх, Магмет проявил нерешительность в принципиальном для Пересветова вопросе, в защите “веры христианской”. Точным соответствием вельмож Константина служат в данном случае турецкие “сеиты”, враги христианства. Именно они Магмета “с пути Божественного совратили” (С. 151).

Отдельные герои Пересветова только приблизились к постижению высокого назначения Богом дарованной власти, они только представляют себе, каким должен быть православный царь, готовый соединить “правду” и “веру”. На это прозрение способен, однако, далеко не каждый. Часть истины постигает только тот, кто находится на достаточно высоком уровне духовного развития.

В то же время особенностью такого сложного разнотипного комплекса, каким является сборник Пересветова, было то, что повествование и связанные с ним герои помогали выражению авторской позиции.

Сама структура сборника такова, что все тексты в нем точно распределяются по двум основным группам: собственно нарративные произведения (“сказания”), с одной стороны, и толкования, пояснения к ним — с другой (“предсказания”, “челобитные”). Одновременно героями пересветовского сборника были исторические и легендарные лица, выступавшие или в качестве участников изображенных событий, или в качестве толкователей, объяснявших смысл этих событий (исключением, пожалуй, стал только Магмет-салтан).

От всех перечисленных выше обстоятельств, надо заметить, зависит распределение самих средств создания образа. Герои, наделенные меньшей духовной зрелостью, никогда не выступают в роли тех, кто произносит те или иные сентенции, они лишены “права голоса”, поэтому Константин Иванович и Анастасий не обращаются к людям с монологами-поучениями. Однако Константин и патриарх стоят на более высокой ступени, чем вельможи: лукавые царедворцы и “бояре” византийского монарха предстают как темная толпа, враждебная голосу “правды”, в своей безликости подобная скопищу демонических сил, изображаемых в древнерусской агиографии. Это — своего рода бесовское войско.

Степень духовной зрелости Константина, безусловно, ниже, чем у Анастасия. Несмотря на благие порывы, царь теряет способность отличать ложь от истины. Патриарх, в свою очередь, хотя и заблуждается, но для него еще открыт путь покаяния, он наделен особым даром “слез сердечных”. Не понимая в полной мере нравственных причин падения великого царства, Анастасий вымаливает Божью милость.

Подлинный урок из событий “греческого взятия” выносит Магмет-салтан. Из “христианских книг” он почерпнул больше пользы, чем Анастасий. Султан, на практике реализующий Божественные заповеди, не только “звел правду”, но и стал ее апологетом. Он постоянно объясняет, почему поступил так или иначе, пытается раскрыть мотивы своего поведения. Магмет-салтан, являющийся своеобразной антитезой патриарха и царя Константина, с избытком наделен способностью осмысленного отношения к действительности и самостоятельного принятия решений. Именно это дает ему в глазах Пересветова моральное право поучать подданных. В сборнике этот герой занимает особое место: он в равной степени деятелен и рассудителен, его актив-

ность, в противоположность злой устремленности бояр, ведет к созиданию. И все-таки Магмет-салтан становится, если так можно сказать, предметом критики, последнее слово — не за ним. Позиция автора в большей степени выражена устами другого героя, воеводы Петра.

Он лишен, может быть, той активности, которую проявляет в своем государственном строительстве Магмет-салтан, но при этом выступает главным толкователем всех событий. Его интерпретация исторического процесса наиболее близка взглядам самого публициста. Именно “Большая челобитная” и ее композиционный центр, монологи воеводы Петра, окончательно проясняют то, что могло быть не понято или превратно истолковано из предыдущих частей сборника.

В сущности, как мы отмечали, от имени воеводы Петра и даются непосредственные рекомендации Ивану Грозному. Поэтому достаточно спорным выглядит утверждение Д.Н. Альшица о том, что главным героем “Большой челобитной” является именно Иван Грозный⁸⁷. Для того, чтобы говорить о герое, а не просто об упоминаемом историческом лице, необходимы достаточные основания. У Пересветова Грозный не участвует в тех или иных событиях, он не выступает также в роли их толкователя. Между адресатом и автором намеренно выстраивается целый ряд действительных героев, легендарных и исторических.

Почему все-таки итоговое произведение сборника так тесно связано с личностью воеводы Петра? Чем он, собственно, мог заинтересовать автора?

Воевода — практически единственный герой сборника, соотнесенный не с прошлым, а с настоящим. Его прототипом было реальное лицо, современник Пересветова, молдавский правитель Петр IV Рареш (годы правления — 1527–1538 и 1541–1546), родственник Ивана Грозного. Об этом родстве впервые написал М.Н. Тихо-

миров, использовавший материалы малоизвестного сербского родословца⁸⁸. Петр был не только кровно связан с династией Рюриковичей, но и являлся союзником Василия III. Безусловная заинтересованность молдавского господаря в процветании Московского царства объясняется тем, что он видел в Руси последний оплот истинной веры и сам, будучи православным, не мог не надеяться на спасительную для поработанных христианских народов миссию русских государей. Нельзя исключать того, что в “Большой челобитной”, предназначенной для вручения лично Ивану Грозному, могли быть использованы реальные “речи” господаря Петра.

Итак, сравнивая Магмета-салтана и Ивана Грозного, воевода неизбежно устанавливает различия, усиливает негативную характеристику турецкого правителя. Он переносит акцент с описания справедливого царства турок на предсказания будущей славы московского государя. Именно это будущее окружено в “Большой челобитной” ореолом идеального величия. Но нельзя думать, вслед за Д.Н. Альшицем, что задачей “Большой челобитной” было опорочить Магмета-салтана. Негативные оценки этого исторического лица уравниваются панегириками в его адрес. Впрочем, и в “Сказании о Магмете-салтане” нет исключительной идеализации турецкого правителя: как мы говорили, его “правда” там признается недостаточной.

Сама последовательность, в которой выводятся герои сборника, как главные, так и второстепенные, весьма показательна.

В начале сборника все внимание читателя сосредоточено на фигуре патриарха Анастасия, об историческом значении царствования Константина Ивановича в “Сказании о книгах” не говорится. Этим сознательно усиливается противоречие между устремлениями духовной и светской власти, их разобщенность, что яви-

лось результатом переосмысления "Повести о взятии Царьграда турками". Анастасий молится за православие в виду реальной опасности: Магмет-салтан грозит уничтожить святыни, искоренить само христианство. Он похитил священные книги. Только после того, как Христос заступился за правоверных, Магмет отдает патриарху книги. Этот эпизод появляется не случайно. С его помощью Пересветов подготовил важнейшую мысль "Сказания о Магмете-салтане": "иноплемянник" исправляет турецкие порядки по греческим (христианским) образцам. Но именно правда Магмета становится предметом переоценки в конце "Сказания", когда говорится о прении греков с латинскими философами.

Мысль о несовершенстве "правды" Магмета заставляет перейти к пророчеству о будущем Московского царства, а затем в "Малой челобитной" — к недостаткам современной автору русской жизни; здесь главной фигурой, адресатом и арбитром в споре Пересветова с несправедливыми боярами должен быть Иван Грозный. Своеобразным "постскриптумом" челобитной становится так называемое "Второе предсказание философов", за которым следует "Сказание о царе Константине", прокомментированное Магметом-салтаном в "Концовке" (фрагменте, который возвращает читателя к "Сказанию о Магмете-салтане").

В "Большой челобитной", где перечисляются главные герои Пересветова, есть отсылки ко всем частям сборника: упоминается "Повесть о взятии Царьграда турками", неоднократно используются предсказания философов, формула из "Сказания о Магмете-салтане" ("да к той бы правде да вера христианския, ино бы с ними ангели беседовали" — С. 208), рассказы о начинаниях Магмета с описанием его справедливого суда, переклички с речами самого султана, в том числе историческая аналогия ("яко знамение Господь Бог показал

над Фараоном" — Там же). В итоговом произведении Пересветов почти дословно повторяет свое сравнение небесной и земной иерархии, параллелизм ангелов и воинов⁸⁹. Рассуждения Магмета-салтана об Адаме находят в "Большой челобитной" развернутое продолжение в виде апокрифического сказания о "записи" первого человека, его договоре с дьяволом. В итоговую часть сборника переносится и рассказ о преступлениях вельмож из "Сказания о царе Константине", и, наконец, приводятся слова, с помощью которых Магмет-салтан характеризует несправедливые порядки в царстве Константина Ивановича. Таким образом, высказывания воеводы Петра объединяют почти все темы и проблемы сборника. Так складывается большой заключительный монолог.

Кроме того, в сборнике Пересветова на макроуровне развернута фигура *градации*: основной идейный конфликт достигает своей высшей точки в тот момент, когда воевода Петр выносит суровый, но в то же время неокончательный приговор Московскому царству. Самое смелое утверждение Пересветова, пророчество гибели последней православной державы, предсказание великой кары за неправду, становится эмоциональной и смысловой кульминацией. Весь сборник переполнен угрозами в адрес тех, "которые в сердцах своих правды не помнят" (С. 153), и только в конце Иван Пересветов дает развернутое объяснение того, что есть правда, открывает ее вечный онтологический смысл. Сама мысль высказана в момент наибольшего эмоционального подъема: узнав о том, что в Московском царстве нет правды, воевода Петр плачет и произносит слова, которые могли бы стать девизом самого Пересветова: "Коли правды нет, то и всего нет". Именно здесь Петр обращается с эмоциональными обращениями к Богу, просит даровать царю мудрость, способность к восприятию правды. По-

казателен путь, который прошли герои Пересветова: от оскверненного образа Божия, становящегося зримым доказательством временного торжества темных сил ("Сказание о книгах" — С. 150), до искренней молитвы перед образом Богородицы, выступающей покровительницей России и всех православных христиан⁹⁰: "И видел есми, государь, что Петр, волоский воевода, стал пред образом Пречистыя Владычица нашея Богородицы помолитися со слезами о твоём многолетнем здравии, чтобы Господь Бог совершил твое царское от Бога мудрое приращение..." (С. 183).

Этот важнейший акцент сделан именно в "Большой челобитной", ставшей архитектурным узлом сборника. Челобитная, как ключ свода, замыкает собой всю сложную структуру литературного целого.

Как видим, Пересветов создает произведение, сама композиция которого полностью подчинена последовательному раскрытию авторской историософской и нравственно-религиозной концепции. Перед нами сложное литературное образование, тяготеющее к так называемым объединяющим жанрам русского средневековья, но отличающееся, быть может, большей целостностью. Скорее всего, этот ансамбль сложился не сразу, но в его постепенном оформлении реализовалась точка зрения одного автора. Композиционная логика сочинений Пересветова очевидна. Она настолько точно отражает сложное развитие авторской мысли, что мы вправе говорить об особом "диалектическом" принципе построения сборника и одновременно о предельной завершенности каждой отдельно взятой части: все повторы, переключки, заранее подготовленные "переходы" от одной темы к другой — результат последовательного воплощения отчетливой писательской позиции.

Риторика И.С. Пересветова

Специфика пересветовского сборника определяется и его речевыми особенностями, и своеобразием системы словесно-стилистических средств. В научной литературе неоднократно отмечалось, что Пересветов выработал свою индивидуальную писательскую манеру, в целом очень далекую от книжной традиции. Однако было бы ошибкой видеть в Пересветове неискusstного автора или носителя нарочито опрощенного стиля, своего рода простеца, который не мог или не стремился освоить азы книжной мудрости⁹¹.

Начнем с того, что *риторика* для дворянского публициста 40-ых гг. XVI в. была действенным средством выражения авторской позиции. Пересветов *риторичен по определению*, что обусловлено логикой сборника, теми общественными целями, которые преследовал защитник Божественной правды. Риторика Пересветова основывалась на традиционных приемах, инвариантах книжной культуры.

Чаще всего риторические фигуры появляются в монологах пересветовских героев и персонифицированных диалогах. Это речи, наделенные особым пафосом. Так, например, в "Сказании о книгах" в молитвенных обращениях патриарха Анастасия доминирует оплакивание горькой участи Царьграда и церкви, а в словах Господа преобладает обличительная направленность. Мрачный финал "Повести о взятии Царьграда" оказывается фактической завязкой сюжета "Сказания", в котором внешний конфликт сборника (противоречие между христианами и неверными) перерастает в *главный внутренний конфликт*, противостояние Христовой правды и грешного, охваченного страстями мира.

Именно в монологах патриарха Анастасия, отличающихся особыми экста́тичностью и ораторскими ин-

тонациями, тщательно подобранные приемы красноречия дополняют друг друга: “Господи, Господи [здесь и далее курсив наш. — А.К.], Царю Владыко Человеколюбче, Всевидящее Око! Видиши таковое *пору́гание* от агарян, от безбожных турков, от иноплемянник? Твоим святым церквам *пору́гаются*, кресты с церковей *посни-мали*, и Твоя святые образы нечестно из церквей *выно-сили*, и престолы Твоя святые *поламали*, и книги у меня *поотнимали*, у раба Твоего. Всем тем вере Твоей любимой христианской *наругалися*! Ино Твоя ли то воля сталася, что сие иноплемянники над Твоими святыми церквами и надо образы Твоими чудотворными *наругалися*?” (С. 148).

Здесь активно используются риторические вопросы, восклицания, обращения, призванные усилить эмоциональность речи. Ораторская напряженность монолога создается также за счет многосоюзия и синонимических рядов. Одним из эффективных способов *логического подчеркивания*, “*эмфатического курсива*” в данном случае служат не только повторы отдельных слов, но и формальные способы ритмической организации, анафоры (единоначатия), эпифоры, а также особые рифмоподобные созвучия. На последнем приеме следовало бы остановиться особо.

Эти совпадения имели характер близких в звуковом отношении частей слова (клаузул). Фактически речь идет об эффекте *гомеотелевтов*. Появление последних еще не означало автоматического превращения текста в стих: более того, даже применение термина современной поэтики “рифма” здесь представляется неуместным⁹².

Древнерусские тексты, часто, но не всегда, рассчитанные на произнесение вслух, были *риторически ориентированы*, но, кроме всего прочего, организованы таким образом, чтобы помогать выявлению наиболее значимых высказываний, когда произведения превраща-

лись в своеобразную *логику-смысловую партитуру*⁹³. Звуковая игра способствовала этой творческой установке как никакой другой прием. Техническая неупорядоченность подобных созвучий, их ярко выраженный *морфологический* характер, стремление придать им функцию семантического акцента — все это было хорошо знакомо античной и византийской риторической традиции⁹⁴.

Следует отметить, что созвучия слов получили широкое распространение в древнерусской письменности не только в памятниках торжественного красноречия, агиографии и публицистики, но и в документах приказного делопроизводства. По точному наблюдению В.В. Данилова⁹⁵ и Л.И. Тимофеева, рифмоиды, обусловленные финальной позицией глагола, получают “массовый характер”⁹⁶ в грамотах XV–XVI вв. Подобная фоническая игра часто зависела от особого характера расположения слов и настойчиво заявляла о себе даже “независимо от намерений автора”⁹⁷.

У Пересветова, чему есть много доказательств (об этом далее), гомеотелевт применялся очень широко. На фоне риторически “нейтральных” высказываний отдельные выводы были особенно заметны⁹⁸: “Ино такому человеку смертная казнь бывает, / Что цареву заповедь преступает” (С. 158). Такая рифма бывает основана на неполных созвучиях, ассонансах, когда совпадают ударные гласные и лишь частично — согласные: “Как конь под царем без узды, / Так и царство без грозы” (С. 153). Насколько осознанным и *преднамеренным* был этот прием? Здесь следует прислушаться к выводам исследователя-стиховеда, который замечает: “Единственным надежным ориентиром, указывающим на преднамеренность созвучий, можно считать их количество (кратность), поскольку более чем два созвучных слова кряду уже составляют некоторую систему. Это не

означает, конечно, что тройное, например, созвучие не может быть случайным, но вероятность случайного, непреднамеренного появления созвучий с 3,4,5 и более членами резко уменьшается по сравнению с элементарным двучленом"⁹⁹.

Примеров такого интонационно-синтаксического параллелизма с однородными членами предложения и преобладающими финальными созвучиями в рассматриваемом публицистическом сборнике очень много. Здесь мы прибегнем к условной *графической сегментации*¹⁰⁰, которой у Пересветова, разумеется, не было. Этот прием позволит более наглядно представить то, как строятся отдельные периоды:

И каждой стал против недруга люто стояти,
И полки у недругов розрывать
И смерътною игрою играти,
И чести себе добывать (С. 158);
Кто был у них богат,
Тот и виноват,
Да в напрасе от них люди прямыя погибали,
Мученическия смерти принимали (С. 160);
Бог помогает не ленивым,
Но кто труды принимает
И Бога на помощь призывает
Да кто правду любит
И праведен суд судит:
Правда Богу сердечная радость,
А царю великая мудрость (С. 170);
А воинника всегда кредити,
Аки сокола, сердце ему веселити,
И ни в чем на него кручины не напустити (С. 172);
Воинника держати,
Как сокола кредити,
И всегда ему сердце веселити,

А ни в чем на него кручины не напустити (С. 175);
Ино таковым воинником имена возвышати,
И сердца им веселити,
И жалованья им из казны своя государева
прибавливати;

И иным воинником сердца возвращати,
И к собе их близко припущати

<...>

Щедрая рука николи не оскудевает
И славу царю собирает (Там же).

Итак, рифмоподобные созвучия наполняются, чаще всего, важным содержанием: писателю необходимо выделить то или иное изречение с помощью запоминающегося формального средства. Нерегулярная и, на первый взгляд, совершенно непредсказуемая звуко-смысловая игра слов подчиняется у Пересветова определенному замыслу. Чаще всего гомеотелевты объединяют высказывания, к которым писатель то и дело возвращается, подводя итог очередной части сборника.

Так, отдельные фрагменты, содержащие нравственные заповеди или напоминание о важных обстоятельствах, представляющих своеобразный историософский урок, проходят как *инварианты* через весь сборник Пересветова, но получают окончательное оформление только в "Большой челобитной".

Например, в "Сказании о Магмете-салтане" лишь намечен вывод:

Богу сердечную радость воздати
И за веру христианскую крепко стояти

<...>

Где пойдет неверных к вере приводит
И веры христианской умножати (С. 160).

В "Сказании о царе Константине" он повторяется в точно "зарифмованном" и ритмически очерченном виде:

И будет неверных к вере приводити,
И веру христианскую умножати,
И славу Божию возвышати,
И паче Александра Макидонскаго меча из рук
не выпускати

И с коня воинского не сседати (С. 166);
Коли было час и время благоверному царю
Конянтину Ивановичю

На конь свой на воинской сести,
И меч свой в руки взяти,
И веру христианскую хранити
Божиею помощию и умножати,
И неверных к вере приводити (С. 167).

Наконец, в "Большой челобитной" этот вывод получает лаконичное и емкое завершение: все лишнее отброшено и оставлена сама суть:

Бережи веры христианския и умножити,
Неверных в веру приводити,
И славу Божию возвышати,
И правду во царство свое вводити,
И Богу сердечную радость воздавати (С. 173).

Эта формулировка оказывается своеобразной *квинтэссенцией* всего сборника. Перед нами предельно сжатое обобщение идейного содержания, нашедшее специфическую литературную форму. Здесь снова заявляет о себе характерный способ организации риторических колонов, основанных на морфологических созвучиях¹⁰¹.

Нельзя забывать о том, что отмеченный вывод формулируется не только на основе повтора как важно-

го литературного приема и древней риторической фигуры, но и на основе противопоставления (антитезы): по мнению Пересветова, праведное царство строится на ошибках неправедного, поэтому мысль о торжестве Божественной правды постоянно сопровождается размышлениями о судьбах мировых царств. Для этого Пересветов находит точное риторическое воплощение.

Мысль о том, что греки жили вопреки Божьим заповедям и разгневали Бога, также оказывается сквозной и объединяет многие части сборника. Об этом неоднократно говорится в "Сказании о Магмете-салтане": "И вражды их Бога разгневили..."; "Яко же Конянтин-царь велможам своим волю дал и сердце им веселил..."; "во всем Бога прогневали" "яко же царь Константин велможам своим волю дал и сердце им веселил..."; "И за то Господь Бог разгневался на царя Конянтина и на велможи его"; "А греки в том ослабели во всем, и правду потеряли, и Бога разгневили неутолимым гневом своим..." (С. 152, 153, 154, 160). Пересветов вспоминает об этом и в "Сказании о царе Константине": "...а все то для гордости и неправды велмож Конянтиновых Господь Бог гнев послал на них неутолимый" (С. 165).

Уже в "Сказании о Магмете-салтане" публицист подыскивает ритмический рисунок для оформления своей инвективы в адрес грешников:

Чего для малые речи прелстилися,
Нечисто збирали
И путь Царства Небеснаго потеряли,
Во всем Бога разгневили? (С. 160).

И только в "Большой челобитной" Пересветов, отказываясь в данном случае от формы ритмически организованного риторического вопроса, придает мысли о преступлениях греков заверченный вид. Это — новое оформление с использованием звуко-смыслового созву-

чия (в данном случае обыгрываются формы прошедшего времени с ударением на последний слог):

А царь всю их волю творил
И во всем им сердце веселил,
И усобную войну на царство свое напустил,
 вельмож своих,
И всем Бога разгневил (С. 179).

В “Большой челобитной” Пересветов склонен к многообразному варьированию этого вывода в ритмической форме.

И веру христианскую поработили
Те же прелесники дьявольскую волю творили (С. 181).

Главный акцент сделан на формах глагола, что придает тексту особый динамизм: в центре внимания автора находятся действия людей, получающие ярко выраженную негативную оценку (сбирали-потеряли-разгневили / творил-веселил-напустил-веселил / поработили-творили).

Отметим, что символическая аллитерация “дия-ВОЛская ВОЛя” служит здесь средством своеобразной тавтологической звукописи, столь характерной для древнерусской литературы как раннего, так и позднего периодов¹⁰².

Часто Пересветов подчеркивает, что вельможи действуют как еретики и кудесники, которые опутали царя дьявольскими сетями. Об этом говорит Магмет-салтан в "Сказании о Магмете" (здесь опять видны элементы ритмизации): "Видите ли то, яко они богаты, так и ленивы, и осетили царя Константина вражбами и уловили его великим лукавством своим и козньми, дьявольскими прелестями мудрость его и щастие укротили,

и меч его царской обнизили своими прелестными враж-
бами, и меч его был высок надо всеми недруги его, и оне
то ухитрили ересью своею" (С. 152);

И вражды их Бога разгневили,
Иже такового мудраго царя осетили
Вражбами своими и уловили
Его лукавством своим и укротили
Воинство его (Там же).

К этим выводам Пересветов возвращается и в “Первом предсказании философов и докторов”: “...яко и благоверного царя Константина ловление и со вражбами для ради укрочения воинства его и укрочаючи от воинства” (С. 161–162), и в “Концовке Сказания о Магмете”: “Греки с праведнаго суда совратилися, и царя Константина Ивановича от ереси своя укротили, и меч его царской обнизили и измытарили своими неправдами...” (С. 169).

Наконец, в “Большой челобитной” и эта линия рассуждений получает итоговый вывод, который следует сразу за апокрифическим фрагментом об Адаме и рассказом о борьбе дьявола за человеческие души:

А благоверного царя Константина осетили
Кудесы и вражбами уловили,
И мудрость его воинскую отлучили,
И богатырство его укротили,
И меч царской воинской опустили
И учинили его в безпутном житии (С. 181–182).

Средствами особой выразительности здесь выступают многосоюзие, постпозиция глаголов в форме прошедшего времени, что снова образует ряд гомеотелевтов, а также финальное нарушение строгой ритмической

заданности через изменение порядка слов: "И учинили его в беспутном житии".

Этот вывод варьируется, когда в "Большой челобитной" Пересветов рассуждает о неправом суде и лихоимстве. Здесь публицист использует противопоставление и форму, близкую отрицательному параллелизму в фольклоре: "И управы во царстве Константинове не было никому от велмож Константиновых; а они, велможи, сами обиду велику в царстве деяли и царство оскужали, — то они не мир от царя отбивали и не жалобников, отбивали они от царя Божие милосердие, да и отбили" (С. 180).

Сквозной оказывается и тема взятия Царьграда, постоянно заявляющая о себе на протяжении всего сборника. С ее помощью усиливается мысль о *возможной* гибели Московского царства, последней православной державы (имеется в виду не только физическая гибель государства, но и его "падение" в нравственно-религиозном смысле, что позволяет заключить, что в *неявном* виде здесь присутствует историософская идея Третьего Рима). Впервые это предупреждение прозвучало во вступительной части сборника, в том числе в монологах патриарха Анастасия, где опять широко используется морфологический звуко-смысловой повтор:

Кресты с церквей поснимали,
И Твоя святая образы нечестно из церквей выносили,
И престолы Твоя святая поламали,
И книги у меня поотнимали,
У раба Твоего (С. 148).

"Большая челобитная" подводит своеобразный итог теме падения Царьграда, когда воевода Петр обращается к событиям 1453 г., сопровождая свой рассказ подробностями разорения византийской столицы:

Магмет-салтан, турской царь, разбойнический род,
Осилел и Царьград взял,
И благоверного царя Константина потребил,
И красоту церковную обезчестил,
И звон церковный поотнимал,
И кресты с церквей поснимал,
И образы чудотворные из церквей нечестно выносил,
И в церквах Божиих мизгити поделал
На свои скверные молитвы (С. 178).

Существенно, что текстуально близкое описание гибели Царьграда открывает сборник и содержится в заключении, в монологе воеводы Петра, что как *преднамеренный* прием наряду с другими повторами обеспечивает эффект *кольцевой* композиции.

Итак, широко применяемый прием градации продиктовал принцип распределения основных риторических фигур и эмфатических средств. Последние выстраиваются таким образом, что наибольшей эмоциональной и смысловой концентрации их использование достигает в "Большой челобитной" (в монологах воеводы Петра). Здесь, безусловно, оказывается преобладающим семантическое *рафинирование*. Так на пике градации Пересветов формулирует основные выводы сборника. На протяжении всех предыдущих частей публицист ищет наиболее адекватную его концепции емкую формулировку, которая постоянно уточняется и совершенствуется, *получая окончательную "редакцию" только в "Большой челобитной"*.



Пересветов, несмотря на очевидную для Московской Руси уникальность его воззрений, продолжал ту линию средневековой историософии, которая была теснейшим образом связана с теориями провиденциалистского толка.

Важнейшей частью пересветовского учения являлась концепция казней Божиих. Каждый раз, когда Пересветов говорит о "правде", он неизменно повторяет, что за незаконные дела люди наказываются Богом уже при жизни. Публицист напоминает человеку о его высоких обязанностях, чтобы по мере сил предотвратить "отмщение", следствием которого может стать гибель Московского государства. В центре внимания писателя оказывается судьба царств. Его интересует, почему Византия оказалась под властью завоевателей, в чем смысл возвышения Московской Руси, какова конечная цель мировой истории. Отношение к истории складывалось у Пересветова под воздействием тех широких общественных настроений, которые были реакцией на ферраро-флорентийскую унию 1439 г. и падение Константинополя в 1453 г.¹⁰³ Мощным духовным ответом на эти события стали эсхатологические теории Московского царства. Они носили ярко выраженный религиозный характер и, взаимодействуя с официальными государственно-правовыми учениями, образовали сложную идеологическую доктрину, комплекс представлений, особый историософский миф Руси XV–XVI вв. Исторические воззрения Пересветова явились одной из "разновидностей" этого мифа¹⁰⁴. Они не были результатом отвлеченного умствования, но основывались на традиции, и только в границах этой традиции и могут быть поняты.

Тем не менее, развивая общепринятые идеи, публицист выработал своеобразную авторскую концепцию. Философия истории Пересветова оптимистична: ведь цель установлена; великая сверхзадача определена. Это — построение идеального общества, того царства, в котором не будет несправедливости, нищеты, несправедного обогащения, лицемерия и клеветы. Смысл существования последнего православного государства состоит в том, чтобы спасти души христиан и подготовить каждого к заключительному моменту мировой истории.

Поэтика публицистического сборника отвечает выражению утопических и эсхатологических представлений, служит их содержательной завершенности и смысловой оформленности. Автор-правдоискатель сознает, насколько сложен путь, ведущий к постижению Божественной справедливости, как редко человек бывает способен вместить истину. Словно бы иллюстрируя эту идею, Пересветов создает особый принцип композиционной градации. Прием служит постепенному раскрытию истины. Сборник как литературное и философское целое основан на взаимном дополнении отдельных элементов; это — комплекс произведений, каждое из которых, несмотря на формальную завершенность, требует так или иначе продолжения. Итоговый текст, как зеркало, отражает предыдущие, но сам по себе имеет смысл только в качестве *части целого*. Авторский замысел, таким образом, раскрывается только на уровне общей композиции сборника, его макроструктуры.

Иерархия героев сборника в полной мере соответствует его архитектонике. Каждый из участников событий олицетворяет собой тот или иной принцип, ту или иную идею. Тем не менее это не приводит к полифоническому звучанию отдельных голосов. Позиция автора в конечном счете оказывается доминирующей.

Искусно используя приемы риторики, сложные эмфатические созвучия, логические и эмоциональные акценты, публицист создает своеобразный ансамбль произведений, рассчитанный на непосредственное, живое обращение к читателям.

Примечания

¹ Вальденберг В. Предшественники славянофилов. Иван Пересветов // Славянские известия. 1913. № 19/12. С. 309.

² Егоров Д. Идея "турецкой реформации" в XVI в. // Русская мысль. М., 1907. Кн. VII. С. 11–13; Крымский А. История Турции и ее литературы от расцвета до начала упадка. М., 1910. С. 159; Ржиг В.Ф. И.С. Пересветов и западная культурно-историческая среда // Известия Отделения русского языка и словесности Академии Наук. СПб., 1911. Т. XVI. Кн. 3. С. 169–181.

³ Алексеев В.П. Борьба за идею законности в Московской Руси. М., 1909. С. 22–27.

⁴ Довнар-Запольский М.В. Политические партии первой половины XVI в. и власть Московского царя // Русская история в очерках и статьях. М., 1910. Т. II. С. 152.

Обзор и библиографию работ об И.С. Пересветове до 1958 г. см.: Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века. М., 1958. С. 217–240, 458–479.

⁵ Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI вв. М., 1960. С. 345.

⁶ В свое время академик М.Н. Тихомиров обратил внимание на эту сторону работ по общественно-политической мысли Древней Руси. Так, например, рецензируя диссертацию А.И. Клибанова "Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в.", ученый писал: "Вообще А.И. Клибанов чересчур склонен в церковных сочинениях XIV–XV вв.,

если они сколько-нибудь отходят от представляющей ему сложившейся догмы православия, видеть выражения не только вольномыслия, но и атеизма" (Тихомиров М.Н. Российское государство XV–XVII веков. М., 1973. С. 302).

⁷ Лурье Я.С. Комментарии к тексту Музейного списка Полной редакции // Сочинения И. Пересветова / Подгот. текста Зимина А.А. Под ред. Д.С. Лихачева. М.; Л., 1956. С. 326.

⁸ Будовниц И.У. Русская публицистика XVI века. М.; Л., 1947. С. 208.

⁹ Виппер Р.Ю. Иван Грозный. М.; Л., 1944. С. 61.

¹⁰ Переверзев В.Ф. Литература Древней Руси. М., 1971. С. 215.

¹¹ Зимин А.А. И.С. Пересветов и его сочинения // Сочинения И.Пересветова / Подгот. текста Зимин А.А. Под ред. Лихачева Д.С. М.; Л., 1956. С. 25.

¹² Золотухина Н.М. Развитие русской средневековой политико-правовой мысли. М., 1985. С. 110–111.

¹³ О пересмотре сложившихся историографических схем и научных интерпретаций творчества Пересветова обстоятельно пишет А.Л. Юрганов. (См.: Юрганов А.Л. Идеи И.С. Пересветова в контексте мировой истории и культуры // Вопросы истории. 1996. № 2. С. 15–27).

¹⁴ Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники. С.251–266; Danti A. Ivan Peresvetov: Osservazioni e proposte // Ricerche Slavistiche. 1964. Vol. 12. P. 3–63; Лурье Я.С. Пересветов Иван Семенович // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV–XVI в. Л., 1989. Ч. 2. С. 178–182 (далее — СКИК); Саркисова Г.И. Существовал ли публицист Ивашка Пересветов? // От Нестора до Фонвизина. Новые методы определения авторства. М., 1994. С. 271–281.

¹⁵ Описи Царского архива XVI века и архива Посольского приказа 1614 года / Под ред. С.О. Шмидта. М., 1960. С. 31. Об этом см.: Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники. С. 336–338.

¹⁶ Зимин А.А. Там же. С. 256–258.

¹⁷ Тема Константина Великого была очень распространена в русской литературе XVI века. Так, например, известный филолог и книжник Максим Грек, переводя одну из статей "Лексикона Свида", дает собственное летоисчисление, от Адама до Константина Великого (См.: Иванов А.И. Литературное наследие Максима Грека. Л., 1969. С. 74). Представление о предопределенности византийской истории, ее славном начале и катастрофическом завершении подтверждалось совпадением имен первого и последнего византийских императоров в трактате митрополита Макария о церковных имуществях (Об этом см.: Успенский Б.А. Восприятие истории в Древней Руси и доктрина "Москва — Третий Рим" // Русское подвижничество. М., 1996. С. 476).

¹⁸ Известно, что Пересветов приехал на Русь, надеясь быть полезным православному монарху. До этого он был на военной службе у венгерского короля Яна Запольи, чешского — Фердинанда I, польского — Сигизмунда I. См.: Лурье Я.С. Комментарии... С. 300–303.

¹⁹ Вопрос о составе и времени возникновения отдельных частей сборника обстоятельно рассматривался целым рядом исследователей (Ржиги В.Ф. И.С. Пересветов, публицист XVI века // Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1908. Кн. I. отд. II. С. 1–84 (далее — ЧОИДР); Яворский Ю.А. К вопросу об Ивашке Пересветове, публицисте XVI века // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца. Киев, 1908. Кн. 20. Вып. 3. С. 59–86; Бельченко Г.П. К вопросу о составе и редакциях сочинений Ивана Пересветова // Сборник статей в честь акад. А.И. Соболевского. Л., 1928. С. 328–331; Philipp Werner. Ivan Peresvetov und seine Schriften zur Erneuerung des Moskauer Reiches // Osteuropäische Forschungen. Neue Folge. Berlin, 1935. Bd. 20. pp. I–VIII, 120).

Г.П. Бельченко и Я.С. Лурье настаивали на том, что уже в 1538 г. Пересветов отдал первые публицистические воззвания царю (Бельченко Г.П. Указ соч. С. 330; Лурье Я.С. Комментарии... С.312). Эта гипотеза строилась на следующем

замечании из "Большой челобитной": "Государю благоверному великому царю и великому князю Ивану Васильевичю всея Руси бьет челом холоп твой государев, выеждей из Литвы Ивашко Семенов сын Пересветов. Вывезл есми к тебе, государю, речи изо многих королевств государския от Петра, волоскаго воеводы, и дела твои царская. И те, государь, речи и дела легли в казне твоей государева, а меня, холопа своего, за те речи и за дела велел еси, государь, гораздо пожаловати. А те, государь, речи и дела и до сих мест пред тобою, государем, не бывали. Ино, государь, противен пред пред тобою, государем, а дела твои, государь, у меня службы моей." (С. 171 и след.). Однако текст Пересветова не дает даже приблизительной хронологии. Можно только гадать о том, какой срок отделяет приезд Пересветова в Россию от подачи первых "речей". Следует согласиться с А.А. Зиминим, который пришел к следующему выводу: в 30-ые гг. Пересветов не вручал своих публицистических сочинений Ивану Грозному, на основании свидетельств "Большой челобитной" можно с достаточной уверенностью говорить лишь о том, что публицист обратился к царю ок. 1549 г. на праздник Рождества Богородицы. Вероятно, вместе с итоговой "Большой челобитной" был подготовлен "противень" (копия) двух "книжек", представлявших собой публицистический сборник Пересветова (Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники... С. 266; о значении термина "противень" см.: Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1995. Вып. 20. С. 253).

²⁰ Памятники литературы Древней Руси. Конец XV–первая половина XVI века. М., 1984. С. 652 (далее — ПЛДР).

²¹ Лурье Я.С. Комментарии... С. 324.

²² А.И. Клибанов рассматривает Пересветова с точки зрения того, в какой мере была реализована в его творчестве философская концепция "суверенитета" человеческой личности. Здесь важны не только сами выводы, но и система мировоззренческих предпосылок, лежащая в основе рассуждений. См.: Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 218–238.

²³ Там же. С. 229.

²⁴ Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. Т. III. М., 1989. Стлб. 3–4.

²⁵ Совсем недавно историк русской средневековой культуры, А.Л. Юрганов, пришел к сходным выводам, анализируя текст пересветовского апокрифа об Адаме: “Не только человек находится перед глобальным выбором, кому ему служить — Богу или дьяволу, но и страна вся может (от грехов своих правителей) угождать не Богу, а дьяволу”. См.: Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 276. Апокриф о рукописании Адама вызвал гневную отповедь Максима Грека, который отмечал, что этот сюжет неканоничен: “...не от Божественных бо писаний приемше имут себе, но от своея ненаказанныя мысли умысливше” (Лурье Я.С. Комментарии... С. 325–326).

²⁶ Клибанов А.И. Указ. соч. С. 229.

²⁷ Рыков Ю.Д. К вопросу об источниках первого послания Курбского Ивану IV // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 31. С. 238–239.

²⁸ Клибанов А.И. Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI вв. М., 1960. С. 380–381; Зимин А.А. Указ. соч. С. 396–400.

²⁹ Я.С. Лурье излагает концепцию А.Л. Сакетти (Лурье Я.С. Комментарии... С. 283). О нравственно-религиозных принципах И. Пересветова и его государственном учении см.: Сакетти А.Л., Сальников Ю.Ф. О взглядах И. Пересветова // Вопросы истории. 1957. № 1. С. 117–118.

³⁰ Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI–XVI вв.). Л., 1987. С. 229. Под влиянием “общих мест”, характерных для многих историков общественно-политической мысли и философии, написано пособие, в котором дается трактовка исторических воззрений Пересветова (Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории. М., 1997. С. 43–45).

³¹ Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 33–116.

³² Лурье Я.С. Комментарии... С. 283.

³³ В свое время эту мысль высказал В.Ф. Переверзев, но не привел для ее обоснования достаточной аргументации. Историософский смысл учения Пересветова не был раскрыт в полной мере. (См.: Переверзев В.Ф. Указ. соч. С. 208). В то же время Н.М. Золотухина, с методологией и выводами которой мы далеко не всегда можем согласиться, вполне обоснованно определяет идеал Пересветова как гармонию “веры” и “правды”. “Вера и «правда» взаимно связаны <...> Это идеальный вариант полного взаимопроникновения веры и «правды», но имеются, пишет Пересветов, и исторические примеры расщепления этих категорий: вера наличествует, а «правды» нет”. Как пример близкого понимания историософской драмы исследовательница приводит точку зрения Зиновия Отенского (Золотухина Н.М. Указ. соч. С. 122–123).

³⁴ Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. С. 225.

³⁵ Максим Грек. Сочинения. Казань, 1894. Ч. 1. С. 117.

³⁶ Бычков В.В. Русская средневековая эстетика XI–XVII вв. М., 1992. С. 309.

³⁷ Калугин Ф. Зиновий, инок Отенский, и его богословско-полемиические и церковно-учительные произведения. СПб., 1894. Прил. 2. С. 19–20. Имеется в виду “Слово об Ионе, новгородском архиепископе”, которое Л.Е. Морозова рассматривает в контексте русской публицистики Московского царства, отмечая черты сходства этого памятника с сочинениями Пересветова. Исследовательница считает “Слово” анонимным произведением, которое ранее только приписывалось Зиновию Отенскому (Морозова Л.Е. Сочинения Зиновия Отенского. М., 1990. С. 215–234; Она же. Иван Грозный и публицисты XVI века о пределах и характере царской власти // Римско-константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. М., 1995. С. 249).

³⁸ Демин А.С. Русская литература второй половины XVII–начала XVIII века. М., 1977. С. 79.

средневековой словесности историческое и так называемое "художественное" время взаимосвязаны (Лихачев Д.С. Историческая поэтика русской литературы... С. 10).

⁵⁰ Бибииков М.В. Указ. соч. С. 127.

⁵¹ О воспроизведении времени в русской средневековой агиографии см.: Кочетков И.А. Категория времени в житии и житийной иконе // "Слово о полку Игореве". Памятники литературы и искусства XI–XVII вв. М., 1978. С. 227–237.

⁵² ПЛДР. Вторая половина XV в. М., 1982. С. 264.

⁵³ Синицына Н.В. Третий Рим. М., 1998. С. 193.

⁵⁴ А.М. Камчатнов, специализирующийся в области герменевтики славянской Библии, основываясь на онтологической теории смысла и этимологии слова, дает следующее толкование ст.-сл. **НАДЕЖДА**: "эйдос надежды в слове **НАДЕЖДА** отождествляется с определенными действиями человека – налаганием чего-либо на что-либо с какой-то целью: заплаты на ветхую одежду, чтобы она была крепче, стальной надковки на деревянный лемех, чтобы он был тверже и острее. Понятно, что результаты таких действий могут быть только вероятными; отсюда пословицы типа: *надейся добра, а жди худа; жить надейся, а умирать готовься; на Бога надейся, а сам не плошай* <...> слово **ОУПОВАНИЕ** выражает такое понимание эйдоса надежды, которое связано не с естественным ходом событий и порядком вещей, всегда относительным, а с безусловной и абсолютной силой Божией" (Камчатнов А.М. Указ. соч. С. 111–112).

⁵⁵ Прием ретроспективной исторической аналогии обстоятельно изучался В.В. Кусковым на примере литературы XII–XV вв., а на примере "Казанской истории" и литературы Московского царства — Н.В. Трофимовой (См.: Кусков В.В. Исторические аналогии событий и героев в "Слове о полку Игореве" // "Слово о полку Игореве". Комплексные исследования. М., 1988. С. 62–79; Он же. Ретроспективная историческая аналогия в произведениях Куликовского цикла // Куликовская битва в литературе и искусстве. М., 1980. С. 39–51; Трофимова Н.В. Идеино-эстетические функции ретроспективной

исторической аналогии и библейских цитат в "Казанской истории" // Литература Древней Руси. М., 1988. С. 68–82).

⁵⁶ И.А. Кочетков, исследователь житийной иконы, отмечает: "Кроме замкнутости, время в житии характеризуется однонаправленностью и неравномерностью своего протекания. Время течет от рождения к смерти, вернее, от предзнаменований святости к бессмертию, от вечности до вечности. В современном биографическом жанре возможно возвращение времени вспять, когда нужно объяснить поведение или черты характера героя, коренящиеся в прошлом. В житии нет необходимости в таком обращении к прошлому, ибо характер объясняется не предшествующей жизнью, а божественной волей" (Кочетков И.А. Указ. соч. С. 231).

⁵⁷ Динамика развития древнерусской воинской повести детально и на большом фактическом материале, охватывающем семь веков русской средневековой словесности, рассмотрена Н.В. Трофимовой в новом исследовании (Трофимова Н.В. Древнерусская литература. Воинская повесть XI–XVII вв.: Курс лекций; Развитие исторических жанров: Материалы к спецсеминару. М., 2000).

⁵⁸ Лихачев Д.С. Историческая поэтика древнерусской литературы... С. 73–75.

⁵⁹ "Большая челобитная" встречается то в начале сборника Полной редакции, то занимает промежуточное положение между первой и второй частями "Повести о Царьграде", то выступает в качестве заключения.

По мнению А.А. Зимина, "Большая челобитная" "находилась, очевидно, в особой "книжке", поэтому ее место в пересветовском сборнике неопределенно" (Зимин А.А. ИС. Пересветов и его сочинения. С. 15–16). В то же время исследователь отмечает, что эта часть сборника является позднейшей попыткой обработать и сюжет о падении Царьграда, и "предсказания" философов <...> подводит итог всей его [Пересветова. — А.К.] публицистической деятельности" (Там же. С. 17). Для А.А. Зимина очевидно, что последнее обращение Пересветова к Ивану IV *подверстывалось под уже гото-*

вое литературное целое и с помощью особой связки прикреплено к предыдущим двум "книжкам" сборника (Об этом см.: Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники. С. 263–266).

Нами, на основе установленных внутренних смысловых связей и соотношений отдельных "сквозных" тем сборника, высказано предположение о том, что "Большая челобитная" *итоговый в композиционном отношении* текст и должна занимать место заключения, последней части.

⁶⁰ Зимин А.А. Археографический обзор сочинений И.С. Пересветова // Сочинения И. Пересветова. С. 80.

⁶¹ Пушкирев Л.Н. И. Пересветов и его связи с русской литературной традицией // Сочинения И. Пересветова. С. 67–70.

⁶² Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники. С. 283.

⁶³ Рансимен С. Указ. соч. С. 57–58.

⁶⁴ Он же. Восточная схизма. Византийская теократия. М., 1998. С. 225.

⁶⁵ Мелихов М.В. Повесть Нестора Искандера и исторические источники о взятии Царьграда турками в 1453 г. // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984. С. 90.

⁶⁶ Я.С. Лурье ссылается на предположение исследователей (И.И. Срезневский, В.Ф. Ржиги и др.), согласно которому реальным историческим прототипом Анастасия был митрополит Афанасий. Последний, однако, "не мог вести после взятия Константинополя бесед с Магометом II, так как, во-первых, он не принял патриаршего сана и никогда патриархом не был, а во-вторых, в 1453 году его уже, по-видимому, не было в живых. Легенда о переговорах Магомета с Анастасием сочинена Пересветовым, вероятно, под влиянием сходной легенды о беседе с султаном патриарха Геннадия (Георгия) Схолария — преемника Афанасия..." (Лурье Я.С. Комментарий... С. 278).

⁶⁷ Ковтун Л.С. Азбуковники XVI–XVII вв. (Старшая разновидность). Л., 1989. С. 159.

⁶⁸ В предисловии к "Новому Маргариту", если судить по публикации этого текста А.С. Архангельским, именно Анаста-

сий выступает спасителем "газофилякии" (казны и книгохранилища). См.: Архангельский А.С. Очерки из истории западнорусской литературы конца XVI–первой половины XVII в. М., 1888. Приложение I. С. 11.

⁶⁹ В богословии восточных христиан Сошествие Христа во ад (Αναστασις) связано с представлением о восстании из мертвых и промежутке между смертью распятого Христа в Страстную Пятницу и Его Воскресением на третий день (См.: Успенский Б.А. Семиотика искусства. М., 1995. С. 229. Примеч.).

⁷⁰ Мелихов М.В. Указ. соч. С. 92.

⁷¹ ПЛДР. Втор. пол. XV в. С. 222, 236, 242, 264. Об этом см.: Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники. С. 258.

⁷² В то же время Пересветова мало заботила антилатинская полемика: в большинстве случаев слово "ересь" применительно к грекам фигурирует у него не как догматическое отступничество, а просто как безнравственная, противоречащая евангельским заповедям жизнь, жизнь не по "правде".

⁷³ Зимин А.А. Там же. С. 258.

⁷⁴ Легендарный диалог патриарха и султана распространялся, судя по всему, под непосредственным влиянием книжников, принадлежавших к литературной традиции Максима Грека. Афонский монах в оценке событий 1453 г. придерживался в некоторых случаях сходных с Пересветовым взглядов. Так, например, как и Пересветов, Максим Грек считал, что одной из важнейших нравственных причин падения столицы Византии было корыстолюбие (Синицына Н.В. Максим Грек в России. М., 1977. С.212). В послании Ивану Грозному Максим Грек замечал: "...ни единыя иныя ради вины уничижены быша от всех Владыки и Творца, иже по нас греков последний царие, и державу свою погубиша, точию за превелию их гордость и превозношение и сребролюбие иудейское и лихоимство, ими же побеждени бывше, хищашу неправедне имения подручников, презираху своя боляры в скудости и лишении потребных живущих, вдовицы обидимыя и сироты и нищяя не отмщяя обидящих я; сих ради всех

и сицевых прииде гнев праведнаго Судии на нас окаянных..." (Максим Грек. Сочинения. Казань, 1860. Ч. II. С. 351).

Диалог патриарха и султана мог быть также одним из легендарных источников А.М. Курбского, который особо интересовался историософскими сочинениями, в том числе и толкованиями на события 1453 г. (См.: Лурье Я.С. Комментарии... С. 279–280).

⁷⁵ О формировании вымысла в русской литературе XVII в. и "псевдоисторических" героях в беллетристике допетровского времени см.: Ромодановская Е.К. Русская литература на пороге нового времени: Пути формирования русской беллетристики переходного периода. Новосибирск, 1994. С. 12–96. О вымысле в памятниках XVI в. см.: Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X–XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973. С. 130–133; Волкова Т.Ф. Развитие повествовательности и художественного вымысла в русской исторической литературе XV–XVII веков: учебное пособие по спецкурсу. Сыктывкар, 1989.

⁷⁶ О писательской саморефлексии и оценках литературного труда см.: Глава III.

⁷⁷ Успенский Б.А. Семиотика искусства. С. 36–38.

⁷⁸ Пушкирев Л.Н. Указ. соч. С. 67.

⁷⁹ Перед нами еще один аргумент, позволяющий утверждать, что изначально Пересветов не мог противопоставлять *правду* и *веру*, что *правда не могла существовать для него отдельно от веры*.

⁸⁰ Разумеется, нельзя отрицать того, что полновластный государь может по своему желанию обращаться к советникам. Пересветов такой возможности не исключает. Однако характерно, что во многих случаях подобная практика *коллегиального принятия решений* приносит, если судить по публицистическому сборнику, скорее отрицательный, нежели положительный, результат. Анализируя источники по истории русской общественно-правовой мысли, Н.М. Золотухина пыталась обосновать следующий тезис: "Пересветов в своих позитивных конструкциях исходит из тех же [как и автор

"Валаамской беседы". — А.К.] теоретических предпосылок. Они являются ключом к пониманию моделируемой им формы организации политической власти <...> Пересветовым подчеркивается, что для принятия решений по особо важным вопросам Магмет-султан руководствуется не своими желаниями, а усмотрением Совета" (Золотухина Н.М. Указ. соч. С. 115. Ср.: Морозова Л.Е. Иван Грозный и публицисты XVI века... С. 244–245). По мнению Н.М. Золотухиной, Совет, изображенный Пересветовым, состоит "из представителей различных социальных групп класса феодалов" (Золотухина Н.М. Там же. С. 116). Однако из шести примеров, приводимых исследовательницей (Там же. С. 187), три относятся к "Повести о взятии Царьграда турками" Нестора Искандера (Сочинения Пересветова. С. 136, 139, 142). При этом в "Повести" речь идет о руководстве осадой города, то есть о военном совете, который в одном случае характеризуется как "совет зол", а не об учреждениях сословно-представительной монархии. Три остальных примера также не имеют ничего общего с "позитивными конструкциями" и не подтверждают мнения Н.М. Золотухиной, но скорее противоречат ему: Магмет-салтан собирает "верную думу", чтобы погубить христианство и уничтожить священные книги правоверных: "...да помыслил с сеиты и с молнами, и с обызы, и с паши с мудрыми, и со всею своею *верною* думою, и хотел книг греческих не отдати Анастасию-патриарху и христианьскую веру и греческий закон почернiti до тла в Иерусалиме и во Цариграде" (Сочинения Пересветова. С. 147, 217, 221). В чем состоит, таким образом, положительная роль этого царского совета, в тот момент, когда Магмет-салтан еще не стал воплощать заповеди "правды", так и не ясно.

⁸¹ Здесь, вероятно, неточно передаются некоторые библейские фразы и характерная для них образность (Пс. 7, 3; 70, 11; Зах. 7, 11–13).

⁸² Пушкирев Л.Н. Указ. соч. С. 70–71.

⁸³ Синицына Н.В. Авторское самосознание в русской литературе и общественной мысли // Россия на путях централизации. М., 1982. С. 213–214.

⁸⁴ Альшиц Д.Н. Начало самодержавия в России. Л., 1988. С.73. Ср.: Он же. Первый опыт перестройки государственного аппарата в России (Век шестнадцатый. Реформы Избранной рады) // Общественное сознание, книжность, литература периода феодализма. Новосибирск, 1990. С. 243–251.

⁸⁵ Эта гипотеза не является оригинальной. Многие исследователи русской средневековой литературы придерживались той точки зрения, что И.С. Пересветов не был реальным историческим лицом, и под этим “псевдонимом” скрывались другие писатели. См.: Попов А. Обзор хронографов русской редакции. М., 1869. С. 85–87; Худяков М. Очерки по истории Казанского ханства. Казань, 1923. С. 120–124; Полосин И.И. О челобитных Пересветова // Ученые записки Московского гос. педагогического института им. В.И. Ленина. Т. XXXV. вып. 2. М., 1946. С. 25–55. О близости взглядов Пересветова государственной и этико-религиозной доктрине Ивана IV писали как дореволюционные, так и советские исследователи. Это сходство настолько преувеличивалось, что стала возможна гипотеза о решительном совпадении государственных и этико-религиозных представлений публицистов. Так, С.Л. Авалиани предположил даже, что действительным автором пересветовского сборника был Иван IV (Труды XIV Археологического съезда в Чернигове 1909 г. М., 1911. Т. III. отд. III. С. 111). С полным отождествлением мировоззренческих систем этих средневековых авторов справедливо не соглашался А.А. Зимин (Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники. С. 427–428).

⁸⁶ По точному замечанию Ю.М. Лотмана, в произведениях, где первенствуют представления о вечных законах бытия, особой художественной “точкой зрения становилось отношение истины к изображаемому миру”. “Фиксированность и осознанность этих отношений, — отмечает исследователь, — их радиальное схождение к единому центру соответствовали

представлению о вечности, единстве и неподвижности истины” (Лотман Ю.М. Художественная структура “Евгения Онегина” // Труды по русской и славянской филологии. IX. Тарту, 1966. (Уч. зап. ТГУ. Вып. 184). С. 7–8).

⁸⁷ Альшиц Д.Н. Начало самодержавия в России. С. 81. Исследователь даже предположил, что разница позиций, с которых написаны “Сказание о Магмете-салтане” и “Большая челобитная” свидетельствует об идейном столкновении Алексея Адашева с Иваном Грозным: “Сравнивая два названных сочинения, мы получаем возможность разглядеть своеобразную полемику ближайших политических союзников того времени. С течением времени их разногласия резко обостряются и пути разойдутся” (Альшиц Д.Н. Первый опыт перестройки государственного аппарата... С. 249).

⁸⁸ Тихомиров М.Н. Страница из жизни Ивана Пересветова // Указ. соч. С. 71.

⁸⁹ Сказание о Магмете-салтане:

“... аггели Божии, небесныя силы, ни на один час пламеннаго оружия из рук не испускают, хранят и стрегут рода человеческого от Адама и по всяк час, да и те небесныя силы службою не скучают” (С. 156).

Большая челобитная:

“А царю без воинства не мочно быти: аггели Божии небесныя силы, и те ни на один час пламеннаго оружия из рук своих не опускают, стрегут рода человеческого от всякия пакости от Адама и до сего часа, да и те службою своею не скучают” (С. 178).

⁹⁰ Вспомним, что перед образом Богородицы молится в “Сказании о книгах” и патриарх Анастасий. Он сетует на то, что неверные “образы нечестно из церквей выносили”. Как потом оказывается, в осквернении святынь виноваты в первую очередь сами христиане (С. 148–150).

⁹¹ Характерным для литературоведов отношением к писательской манере Пересветова проникнуты очерки В.Ф. Переверзева. Ученый дает публицистическому сборнику Пересветова достаточно узкое жанровое определение — “челобитная”. Вопрос о литературном своеобразии сборника решается в пользу влияния деловой письменности. Сочинения Пересветова, как отмечает В.Ф. Переверзев, “не частное письмо, а деловая бумага, служебное отношение, докладная записка, не допускающая приемов интимной речи, языка личных эмоций и настроений, которые находят себе выражение в тропах и фигурах поэтического творчества” (Переверзев В.Ф. Указ. соч. С. 213). Оказывается, таким образом, что публицист “говорит исключительно языком официально установленной для служебной переписки стилистики” (Там же.). В то же время В.Ф. Переверзев замечает, что “язык приказных грамотеев”, который и служил якобы главным образчиком для Пересветова, разнообразили обороты “живой разговорной речи”. Поэтому Пересветов воспринял “рифмованный сказ, организованный преимущественно глагольной рифмой”, и ряд других фольклорных приемов (Там же. С. 214). Нельзя, разумеется, полностью отрицать подобного влияния разговорной речевой стихии и формул деловой письменности на творчество Пересветова. К сожалению, декларативным утверждением этого влияния и попыткой противопоставить писательскую манеру публициста книжной традиции наблюдения исследователя, обоснованные рядом частных примеров, ограничиваются.

⁹² Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 240.

⁹³ О том, что средства ритмической организации играли в древнерусских произведениях роль эмоционального и смыслового акцента и были тесно связаны с ораторской эмфазой, см.: Сазонова Л.И. Принцип ритмической организации в произведениях красноречия старшей поры // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 30–46.

⁹⁴ Аверинцев С.С. Указ. соч. С. 233–239.

⁹⁵ Данилов В.В. Некоторые приемы художественной речи в грамотах и других документах Русского государства XVII века // ТОДРЛ. М.; Л., 1955. Т. 11. С. 209–217.

⁹⁶ Тимофеев Л.И. Очерки теории и истории русского стиха. М., 1958. С. 208.

⁹⁷ Перетц В.Н. Историко-литературные исследования и материалы. СПб., 1902. Т. III. С. 14.

⁹⁸ В целях подчеркивания определенного смысла Пересветов прибегает к риторической фигуре *рафинирования*, то есть нередко подводит итог той или иной части сборника. В качестве такого вывода выступает назидательный афоризм или развернутая сентенция. Эти высказывания приобретают характер наиболее *запоминающихся* именно потому, что актуальная, *острая* мысль находит здесь выражение в виде зарифмованного отрывка.

⁹⁹ Федотов О.И. Основы русского стихосложения. Метрика и ритмика. М., 1997. С. 111.

¹⁰⁰ Здесь следует отметить, что в наших цитатах синтаксическая сегментация, наслаивающаяся на стихотворную, также условна и зависит от знаков препинания, которые использовались современными публикаторами пересветовского сборника.

¹⁰¹ Необходимо иметь в виду риторическую природу этих созвучий, основанных на грамматически однородных формах. Подобная звуко-смысловая игра охватывает очень широкий круг памятников от произведений красноречия старшей поры (XI–XII вв.) до публицистики и деловой письменности Московского царства. Что могло отличать архаичный гомеотелевт от рифмы? В частности, — обязательная и единственно возможная для гомеотелевтов логическая и грамматическая параллельность созвучий. Так, анализируя гомеотелевты Епифания Премудрого, исследователь замечает: “Гомеотелевт обращается не только к уху, даже не только к глазу; он обращается к рассудку. Фонетическое сходство слов может быть само по себе не так велико; созвучие “заблудшим” — “погибшим” недостаточно для рифмы, между тем как оно вполне достаточно для правильного гомеоте-

левта. Но дело в том, что это фоническое сходство не самоценно, а служебно; оно — всего лишь знак словесной геральдики, выделяющий привилегированные слова, удостоверяющий их логико-синтаксическую параллельность и подчеркивающий их смысловое сближение или противопоставление. “Заблудшим” и “погибшим” — это идентичные грамматические формы; это параллельные члены предложения; наконец, это почти синонимы” (Аверинцев С.С. Указ. соч. С. 238–239).” Рифма может быть похожа на гомеотелевт, но она разнообразнее, богаче и далеко не всегда ограничивается грамматическими и смысловыми совпадениями (противопоставлениями). Главное же отличие заключено в том, что гомеотелевт в структуре художественного текста *эпизодичен, а рифма регулярна*.

¹⁰² Ржиги В.Ф. Гармония речи “Слова о полку Игореве” // Герменевтика древнерусской литературы XI–XIV вв. М., 1992. Т. 5. С. 6, 15–16; Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. С. 298; Федотов О.И. Указ. соч. С. 123–124.

¹⁰³ Падение Константинополя было понято в средневековой публицистике как знак приближающегося конца света, явление вселенского масштаба, о чем свидетельствуют многочисленные европейские и византийские источники (Рансимен С. Падение Константинополя... С. 169–172; Медведев И.П. Падение Константинополя в греко-итальянской гуманистической публицистике XV в. // Византия между Западом и Востоком. Опыт исторической характеристики. СПб., 1999. С. 293–332).

¹⁰⁴ На эту закономерность обратил внимание Э. Радлов, который подчеркивал, что наряду с творениями Филофея и царя Ивана Грозного публицистика Пересветова представляет собой одну из самых ярких попыток “философского освещения истории” (Радлов Э. Очерк истории русской философии. Пб., 1920. С. 88).

Глава вторая. Идейное и стилевое своеобразие полемических сочинений царя Ивана Грозного

Се первое благословение царствѣ бысть:
Бог, сходя к немощи человечестей, и
царство благослови

Иван Грозный. Из послания Александру
Полувенскому

Многие аспекты миропонимания и литературной деятельности Ивана Грозного были рассмотрены и в отечественной, и в зарубежной медиевистике. Интерес к Ивану IV-публицисту обозначился еще в XIX в. В основных обзорах русской средневековой литературы, которыми так богата дореволюционная историография, Грозному уделялось немалое внимание¹. Вопрос о генезисе и специфике мировоззрения царя решался преимущественно историками, изучавшими общественно-политическую мысль Московского царства. Исключением в этом отношении стала обстоятельная статья литературоведа И.Н. Жданова². Он не только установил основной корпус публицистических произведений царя, но и попытался истолковать их.

Иван Грозный-писатель вновь оказался в центре внимания медиевистов во второй половине XX в. Вопрос об аутентичности и времени создания эпистолярных сочинений московского государя вызвал к жизни целый поток научных работ³. Однако после продолжительной дискуссии, посвященной подлинности сочинений Ивана Грозного, преобладавшая в исследованиях последних десятилетий текстологическая направленность *de facto* уже признана недостаточной. Современные исследо-

ватели все больше внимания уделяют особенностям литературной техники Грозного-писателя, самому историко-литературному контексту его творчества. Именно литературоведы и лингвисты внесли немалый вклад в изучение индивидуальной авторской манеры Ивана IV⁴.

Тем не менее до сих пор практически не предпринималось попытки осуществить *комплексную интерпретацию основных публицистических посланий Грозного, раскрыть единую мировоззренческую и риторическую природу этих текстов.*

Специфика авторской позиции, особенности идейно-эмоциональной оценки действительности в публицистике первого русского царя могут быть выявлены на основе *многоаспектного* исследования. В первую очередь, необходимо представить то, как реализовались в творчестве писателя определенные мировоззренческие установки. Только после этого, полагаем, индивидуальная авторская манера Грозного может рассматриваться как *органичное продолжение его концепции мира, истории и человека.* Предпосылки такой методологии уже были сформулированы⁵, и, вероятно, ее применение позволит по-новому взглянуть как на творчество самого публициста, так и на историко-литературный процесс второй половины XVI столетия.

* * *

Впервые в истории Московского царства человек, наделенный полнотой верховной власти, стал не только воплощать в жизнь определенные принципы государственного строительства, но и попытался растолковать эти принципы, сделав их максимально ясными.

Однако Грозный, может быть, как никто другой из писателей XVI века, не был склонен к последовательному изложению своих взглядов. Царь выступал с программными полемическими сочинениями “по случаю”, когда этого требовала необходимость. Данное обстоятельство становится решающим для тех историков русской средневековой общественной мысли и литературоведов, которые занимаются интерпретацией произведений Ивана IV. Корпус документов, связанных с государственной и дипломатической деятельностью русского царя, поистине огромен. Разнообразна и жанровая принадлежность многих текстов. Здесь можно обнаружить и посольские грамоты, и челобитные, и “неофициальные” письма, и публицистические воззвания, и гимнографию. При отборе материала исследования мы руководствовались двумя критериями. Во-первых, нам были важны памятники, имеющие очевидную полемическую направленность, посвященные, в первую очередь, актуальным для того времени историософским и нравственно-религиозным вопросам. Во-вторых, в центре нашего внимания были тексты, связанные с традицией древнерусской книжности, произведения, значимые для истории русской средневековой литературы. При таком подходе выбор пал на публицистические послания, давно введенные в научный оборот. Речь, разумеется, идет о *переписке* царя с *изменниками*, в первую очередь о посланиях А.М. Курбскому, комплексе грамот летне-осеннего похода 1577 г., письме монахам Кирилло-Белозерского монастыря, отдельных грамотах иностранным государям, которые неоднократно издавались и комментировались ведущими медиевистами как в нашей стране, так и за рубежом. Для сопоставительного анализа мы привлекаем также некоторые памятники других жанров: полемический “Ответ государев” Яну Роките, духовную грамоту Грозного, “Канон Ангелу грозному воеводе”,

подписанный псевдонимом Ивана IV — Парфений Уродивый. Использование столь разнородного материала позволяет в значительной мере избежать одноstonности выводов.

Грозный-публицист — одна из центральных фигур русской средневековой книжности XVI в. В определенном смысле творчество царя составило целую эпоху в истории русской публицистики. Этим обстоятельством объясняется значительный объем предлагаемого раздела монографии.

Для того, чтобы воссоздать, *реконструировать* и *направленно объяснить* систему взглядов Грозного, необходимо использовать разнообразные типы сопутствующих источников, в том числе официальные акты, памятники исторического повествования той эпохи и даже деловую письменность. Свести воедино разрозненные суждения Грозного и его окружения по широкому спектру вопросов, прежде всего историко-софских и нравственно-религиозных, — одна из целей настоящей главы.

Как и на примере творчества Ивана Пересветова, мы увидим, что многие так называемые “противоречия” письменных свидетельств могут быть преодолены, если не оперировать частными изолированными фактами, а попытаться сопоставить значительную часть известных нам высказываний автора, в том числе имеющих не узко полемический, но концептуальный характер. Здесь мы должны отдавать себе отчет в том, где речь идет о традиционных аспектах средневекового мирозерцания, где заявляют о себе представления, выработанные и обоснованные предшественниками Грозного. Для того, чтобы раскрыть своеобразие авторской концепции, требуется фон, на котором ярче обозначится индивидуальный строй мысли. Мирозозрение Грозного неотделимо от опыта всей книжности Московского царства. Оно

строится по законам и в соответствии с принципами, выработанными в течение нескольких столетий поколениями средневековых писателей. Вне этой системы взглядов не будут ясны не только рассуждения Грозного-публициста, его авторская позиция, но, в значительной мере, и пафос его полемических текстов, а следовательно, их специфическая литературная форма. Поэтому вопрос о *генезисе мировоззрения Ивана IV* должен быть рассмотрен нами прежде, чем мы приступим к исследованию его концепции мира и человека.

Таким образом, решить предложенную задачу невозможно без установления историко-литературного контекста. Это потребует пространного вводного очерка, который позволил бы понять, каким был статус самодержца в средневековой Руси, в чем заключалась специфика русского средневекового учения о монархическом единодержавии. Следует иметь в виду и то обстоятельство, что, несмотря на обширную литературу, посвященную общественно-политическим и историческим взглядам Московской Руси, некоторые принципиальные моменты остаются еще не проясненными⁶. В первую очередь, это касается сущностного своеобразия старомосковской теории династической преемственности царской власти. Необходимо представить, в чем заключалось ее конкретно-историческое содержание. От непредвзятого ответа на этот вопрос будет зависеть сам вектор интерпретации публицистических произведений Ивана IV, общее направление исследования.

Теория династической преемственности власти — основа авторской концепции Грозного

Согласно средневековому христианскому учению о власти, а наиболее полное выражение оно получило в византийском богословии автократии, основой земного миропорядка может быть только единоначалие, подобное “самодержавию” Творца. Монархия оказывается закономерным следствием доктрины, определявшей отношение социального бытия к Богу. Так, в соответствии с учением Евсевия Кесарийского, земной царь как образ Царя Небесного — глава иерархии, космократор.

В святоотеческой традиции и византийской политико-правовой мысли эта параллель установилась далеко не случайно: “космологическое умозрение и социальная этика”⁷ взаимосвязаны и получают общее метафизическое объяснение в текстах Священного Писания, где утверждается легитимность и сакральный характер именно богоизбранной единоличной власти.

“Закон подчинения” проецируется на земную жизнь, он требует воплощения тех иерархических начал, которые, охватывая сферу небесного устройства, служат первообразом людского царства. Оказываясь на вершине общественной пирамиды, самодержавный государь становится главным гарантом устойчивости и порядка.

Разумеется, это еще не означает какой бы то ни было сакрализации личности самого государя. Следует, видимо, помнить о том, что христианство “освятило не столько личность императора [василевса, царя. — А.К.] как таковую, сколько его власть, место, и лишь в связи с этим самого императора”⁸.

В ранней Византии тезис о “дуализме” автократора получил тщательное обоснование в “главах” дьякона Агапита (VI век), сочинения которого были

хорошо известны в Древней Руси: царь “плотским существом” подобен людям, а властью — одному Богу. Агапит учил, что земной владыка, в силу особого положения в социальной иерархии, возвышается над подданными, но одновременно он, как и все христиане (вместе со всеми), раб Божий.

Отсюда недалеко до признания особой двойной ответственности государя: он должен не только отвечать перед Богом за вверенное цесарскому попечению государство, но и отчитываться за свои дела, как всякий раб Божий.

В то же время одним из стержневых элементов средневекового восточно-христианского учения о власти была идея Божественного избранничества, чему можно найти много подтверждений в Священном Писании (“цари произойдут от тебя”, Быт. 17, 6; ср.: Второз. 17, 14–20; I Цар. 2, 10; 10, 6–9).

Древняя Русь в полной мере усвоила эти представления. Наряду с мистическим и мессианским пониманием власти здесь была широко распространена генеалогическая концепция преемственности, суть которой состояла в том, что земной владыка, выступая блюстителем истинной веры, становясь, по образу ветхозаветных царей, помазанником Божиим, живым символом, обеспечивает, помимо всего прочего, реальную смену власти и оказывается лишь одним из многих в череде поколений. Князь или царь искали “союза” с прошлым для того, чтобы не разрушить земное согласие в настоящем.

Примечательно, что доктрина преемственности власти была в то время сначала историческим обоснованием прав московских государей на равное место среди других православных монархов, а затем — оправданием суверенитета, достаточной духовной и державной независимости. Одновременно идея преем-

ственности власти становилась важнейшей предпосылкой многих историософских концепций. Эта стройная теория ступенчатого движения истории служила скрепой, “замковым камнем” государственно-правовых и социально-этических учений (в свою очередь, “ответвления знания и мышления и создали равноправное единство, гармоничную систему”⁹).

Применительно к уникальной культурно-исторической ситуации Московского царства, когда древнерусская духовная традиция достигла высшей, кульминационной точки своего развития накануне Смутного времени, послужившего прологом длительного “переходного” периода, правомерно, по нашему мнению, говорить о торжестве идеи богоизбранности целой династии, претендовавшей первоначально на исконно древнекиевское, а затем — “ромейское” происхождение, в силу чего само наследование власти постепенно приобрело особый сакрально-мистический смысл.

Бренный человек принимал участие в воплощении нетленной идеи. Поэтому государь — исключительное лицо, наделенное высшими властными полномочиями и подотчетное лишь Богу, — был в то же время участником великого исторического действия.

Еще в домонгольские времена сакрализация наследования власти становится одним из характерных признаков ранней восточнославянской политико-правовой мысли (это заметно в первую очередь на примере “Слова о законе и благодати” митрополита Илариона)¹⁰.

Тогда эта тенденция получила яркое развитие в идеологии древнекиевского периода, но реальная практика была куда сложнее. Принцип наследственной монархии еще не сложился, но тем не менее предпосылки его постепенно формировались¹¹. Только в конце XI в. была отменена “лестничная” система занятия княжеских престолов, и на территории бывшего единого

государства (внутри самостоятельных уделов) власть переходила по наследству от отца к сыну, минуя традиционную “горизонталь”¹². Можно сказать, что, в отличие от Византии, на Руси в условиях вотчинной системы, а ее история закончилась только на исходе XVI в., устанавливается особая форма великокняжеской семейной собственности, своя система господства и подчинения.

Наследование власти по праву первородства утвердилось в Московской Руси, которая была ориентирована на домонгольскую культурную традицию и одновременно, не без влияния собственно монгольских порядков, вырабатывала свои нормы государственной жизни.

Принцип прямого “вертикального” наследования был связан, как установлено современными историками, и с развитием нового государства, которое “моделировалось” по образцу Чингизидов¹³. Так, исследователь средневековой культуры, А.Л. Юрганов, на ряде убедительных примеров показал, как обычаи улуса Джучи, той части Монгольской империи, куда на правах одного из владений входила Русская земля, сформировали определенные принципы наследственной власти русских князей. Порядок поставления на великокняжеский стол контролировался в Золотой Орде и воспроизводился в точном соответствии с нормами монгольских ханов: “Род Ивана Калиты как бы повторил в миниатюре путь монгольского общества к империи Чингисхана, создавшего государство для себя и своей семьи...”¹⁴

Итак, в XIV–XV веках установился особый порядок передачи великокняжеской власти. Московские князья и цари передавали власть старшим сыновьям как неоспоримым наследникам. Несмотря на отдельные династические неурядицы, как это было, например, во

времена Ивана III¹⁵, единственно законным в наследовании признавалось старшинство, а сам принцип получил определенное выражение в идеологии. Династическая теория преемственности власти стала доминирующей.

Наиболее отчетливо эта теория запечатлелась в так называемой “московской” повести о покорении Иваном III Новгорода. В повести сообщается о том, что великий князь узнал про измену новгородцев. В его монологе приводится целая система аргументов, предназначенная для того, чтобы обосновать право московских государей на владение Новгородом. Здесь обращает на себя внимание последовательность рассуждений: 1) Новгород — вотчина Ивана III, поскольку изначально был частью державы Рюриковичей, а Иван III — Рюрикович; Новгород достался ему “от правнука Рюрика”, Владимира (“И от того Рюрика да иже и до сего дни знали есте [новгородцы. — А.К.] единъ род тех великих князей, прежде киевских, до великого князя Дмитрея Юрьевича Всеволода володимерьскаго, а от того великого князя да иже до мене [до Ивана III. — А.К.] род их...”); 2) на основании наследственного права московские князья повелевают новгородцами, жалуют их и “боронят”, могут “казнити” их (“казнити вольны же есмы”) за нарушение обязательств, проистекающих из этого старинного права (“коли на нас не по старине смотрите почнете”); 3) за преступление крестного целования новгородцы должны отвечать перед Богом: они изменили не только лично Ивану III, но и всей династии, нарушили ту историческую преемственность, которая освящена свыше; 4) вся система мер, принятая великим князем по отношению к новгородцам, а также его будущие действия продиктованы следованием традиции; в повести подчеркивается, что свою власть и определенные нормы отношений с подданными Иван III

воспринял от отца, который получил их в свою очередь от деда и прадеда: “Яз, князь великий, некоторые силы не чиню над вами, ни тягости не налагаю выше того, какъ было при отци моем, великом князи Василье Васильевиче, и при деде моем, и при прадеде”¹⁶.

В таких актах общегосударственного характера, как *чины венчания на царство*, очевидно стремление подчеркнуть непрерывность истории Руси, идею преемственности власти от отца к сыну.

В чинах венчания на царство не только говорилось о богоизбранности земного владыки, но и весьма обстоятельно толковалось о том, в чем заключается законный порядок поставления на великокняжеский стол.

Например, согласно акту венчания Дмитрия, внука Ивана III, обычай передавать власть по прямой нисходящей линии отмечен как исконный, заведенный в давние времена: “Божиим велением от наших прародителей великих князей старина наша то и до сех мест: отцы великие князи сыном своим первым давали княжество великое ...”¹⁷

Это особая “формула” преемственности власти. Она стала одним из устойчивых элементов чинов венчания на царство. Видоизменяясь на протяжении почти целого столетия (от чина венчания Дмитрия-внука до чина венчания Федора Иоанновича), формула преемственности власти сохраняла свое смысловое ядро и только при Борисе Годунове была подвергнута принципиальному редактированию: “от прародителей великих князей *старина их и до сех мест* [курсив наш. — А.К.]: великие князи сыном своим давали великое княжество...”¹⁸. Здесь обращает на себя внимание одна очень существенная деталь: на месте традиционного “старина ваша/наша” оказывается “старина их”. “Старина” (наследственное право), отмечали составители чи-

на венчания Бориса Годунова, принадлежала только Рюриковичам и не относится к новому монарху. Так, по сравнению с предыдущими актами возведения на царский престол, подчеркивалось отступление от установленной ранее династической преемственности.

“Богом поставляемый от вышняго промысла” рассматривался в XVI столетии лишь как представитель единственно законной династии. До Бориса Годунова этот принцип неизменно утверждался в речах митрополитов, подробно воспроизводивших последовательность передачи престола: “И нам бы тебя о Святом Дусе господина великого князя <...> всеа Руси и самодержца по Божией воли и по благословению <...> всеа Руси самодержца, благословити и поставити на великое княжество и нареци, и помазати, и венчати царьским саном и венцом” (цитируется по чину венчания Ивана Грозного)¹⁹.

Царь как личность освящался через участие в сакральном наследовании власти, он служил образом (“иконой”) Небесного Царя, но на этом аналогии исчерпывались. В остальном — царь оставался рабом Божьим и должен был соответствовать высшему предначертанию, исполняя волю Всевышнего. В речи митрополита, обращенной к царю, специально оговаривалось: “Вас бо Господь Бог в себе место избра на земли и на свой престол вознес посади, милость и живот положи у вас. <...> Аще бо и неприступен еси, царю, нижнего ради царства, но удобь приступен буди горняя ради власти, но имаши и сам Царя, иже небесех”²⁰.

Через высшую степень таинства миропомазания (согласно традиции, принятой на Руси, это таинство совершается как после крещения, так и после коронации) утверждались царское достоинство, устройство земной жизни, союз царя и Церкви²¹.

В одной из редакций царского венчания Ивана Грозного особенно подчеркивалась идея преемственности власти. В этом чине таинство миропомазания впервые сочетается с торжественной церемонией возведения на царский престол²²: в речах Ивана IV и митрополита Макария повторялась развернутая формулировка, согласно которой помазания достоин только наследственный государь. Так, митрополит, дословно воспроизводя формулы, произнесенные Грозным, говорит, согласно чину венчания, следующее: “Отцы великия князи сыном своим первым дали великое княжество, и дед твой князь великий Иван Васильевич всеа Руси при себе еще благословил великим княжеством сына своего, отца твоего великого князя Василья Ивановича всеа Руси и самодержца. И Божья воля сталась, отец твой князь великий Василей Иванович, всеа Руси самодержец оставль земное царство и приим ангельски образ, отоиде на небесное царство, а тебя, Богом дарованного и возлюбленного первого сына своего Ивана при себе еще и после себя благословил великим княжеством Володимерским, и Ноугородцким, и Московским, и всеа Руси самодержца и велел тебе, сыну своему Ивану, на то великое княжество стати и помазатися и венчатися боговенчаным царьским венцом по древнему вашему царьскому чину”²³.

В помазании на царство преодолевалось “противопоставление кесарева начала и воли Божией”²⁴, подавались особые блага и дары, символически выражалось воцерковление царства (в Византии — империи).

Можно считать научно установленным фактом, что так называемая Формулярная редакция чина венчания Ивана Грозного появилась в 50–60-ые гг. XVI в. и отражает наиболее устойчивые представления о царском помазании²⁵. Судя по всему, именно в это время происходит синтез двух важнейших идей, собственно

харизматической, коренящейся в византийской традиции и получившей своеобразное преломление на русской почве, и династической.

В эпоху Ивана Грозного и его ближайших преемников "харизма" на Руси не воспринималась как личный дар, присвоение монарху сверхъестественных способностей или права на абсолютную свободу действий²⁶. Здесь заявляло о себе другое понимание богоизбранности власти. Царь получал благодатные дары как представитель рода, отмеченного особой Божьей милостью. Однако и при таком "понимании верховной государственной власти не может быть ее всестороннего юридического оформления". Современный богослов отмечает: "Определяется только внешняя сторона <...> Верховным Судией остается Бог и главным критерием — верность царя Божественному закону"²⁷. Такова "идейная" основа чинов венчания.

Эта логика неизбежно отражалась и в дипломатических документах. Во время переговоров с представителями иностранных держав московские великие князья неизменно подчеркивали, что ни у кого не просят "поставленья" на престол, что получили власть законно, от своих "прародителей", венчались "по древнему чину". Например, сознанием превосходства, основанным на принципе преемственности, проникнут ответ Ивана III силезскому рыцарю Николаю Поппелю, который от имени императора Фридриха предложил московскому князю королевский титул²⁸.

Аргументы московских правителей были хорошо известны иностранным послам. Так, еще Сигизмунд Герберштейн, характеризуя московский политический идеал, дал подробное описание торжественного венчания Дмитрия-внука и включил в этот рассказ речь великого князя Ивана III, совпадающую с текстом древнерусского чина: "... по древнему соблюдавшемуся доселе нашими

предками, великими князьями, обычаю великие князья-отцы назначали своим сыновьям-первенцам великое княжение..."²⁹ В базельском издании "Записок" Герберштейна (1556) обращает на себя внимание подпись к гравированному портрету Василия III: "Аз есмь царь и господин по праву отцовской крови, державных титулов ни у кого не просил, ни купил; нет закона, по которому я был бы чьим-либо подданным. Но, веруя только в Христа, отвергаю права, выпрошенные у других"³⁰. Стремление подчеркнуть свою независимость и права на единоличную власть в Московском государстве было характерно и для Ивана Грозного, после 1547 г. добивавшегося признания своего царского титула, о чем свидетельствует целый массив дипломатических посланий. Например, посольство М.Я. Морозова настаивало в июле 1549 г. на том, что Иван IV получил царский титул законно, и потому справедливы его требования, обращенные к Сигизмунду-Августу: "Великий государь Иван, Божию милостию царь и великий князь всея Руси велел тебе говорити: и мы то свое венчание взяли от прародитель своих, а не иным обычаем, и потому к тебе и пишем"³¹.

В дипломатической практике середины-второй половины XVI века законность царского титула обосновывается "стариной": "держим извечную свою прародительскую честь и старину..." (из грамоты Ивана IV Сигизмунду II Августу 1556 года)³². В инструкции послу И.М. Воротыньскому было открыто заявлено: "... государь наш зовется царем потому: прародитель его, великий князь Владимир Святославич [креститель Руси Владимир I. — А.К.], как крестился сам и землю русскую крестил, и царь греческий и патриарх венчали его на царство Русское и он писался царем"³³.

Тогда же вырабатываются и критерии, позволявшие отличать "государя истинного" от "государя

ложного". Это видно на примере дипломатических документов (вопрос о царском происхождении ставился при обсуждении титулатуры правителей и самих норм внешнеполитической практики). Например, Иван Грозный требует от короля Иоганна III представить "поколенную" роспись, удостоверяющую "родовитость" шведских государей. Для признания высокого монаршего достоинства недостаточно одного коронования. И хотя претензии русского монарха в данном случае обращены к иноземному правителю, здесь со всей определенностью заявляют о себе такие "стереотипы" ментальности, которые характеризуют русскую политико-правовую норму XVI века. Напротив, в послании Сигизмунду II Августу от имени Воротынского Грозный признает право польского короля на трон, обращаясь к генеалогической легенде о происхождении предка Ягеллонов от полоцких князей Рюриковичей³⁴.

Законность и освященность власти для сознания того времени очевидны до тех пор, пока сохраняется ее непрерывность. Не случайно такая власть обладала особым "запасом прочности", она не вызывала сомнений.

Ненаследственный монарх зависим от "многомятежного человечества хотения", он не может обладать ни достаточными властными полномочиями, чтобы проводить в жизнь принцип "самодержавства", ни достаточным благочестием для того, чтобы, пользуясь своими исключительными правами, охранять общество от расколов и ересей¹.

¹ См.: Послания Ивана Грозного / Под ред. Адриановой-Перетц В.П. Подготовка текста Лихачева Д.С., Лурье Я.С. М.; Л., 1951. С. 213. Далее большинство ссылок на это издание дается в тексте с условным сокращением "ПИГ" и с указанием номера страницы.

Для московского государя это было ясно так же, как и то, что благочестивый царь, несмотря на свое "тленное" человеческое естество, — "начало и основание неподвижно и твердо всем благочестивым людям" (из грамоты константинопольского патриарха Иоасафа 1560 г., подтверждающей царский титул Ивана IV)³⁵.

Идея преемственности власти не предполагала особых имперских притязаний, стремления включить в орбиту московского влияния народы христианского Востока, претензий на константинопольское наследство. Пророчества о будущем Константинополя, который должен быть отвоеван Русью, стали известны, в частности, благодаря особым версиям "Повести о взятии Царьграда турками", но эта концепция, судя по всему, не повлияла ни на государственную идеологию, ни на политическую практику. В тексте, представляющем фрагмент переговоров 1515 года московского правительства с Дитрихом Шомбергом, как отмечает Н.В. Сеницына, идея "борьбы за "константинопольскую" вотчину московского великого князя отчетливо выступает <...> как идея не русского, а римского [римо-католического. — А.К.] происхождения"³⁶.

Брак Ивана III и Софьи Палеолог не мог служить центральным доказательством в системе аргументов, использовавшейся для обоснования суверенных прав московских государей на царский титул. Даже в грамоте восточных патриархов, призванной подтвердить царское достоинство Ивана IV, главное внимание уделялось легендарным событиям домонгольской эпохи, а не династическим связям недавнего прошлого. В грамоте подчеркивалось то, что решающую роль в царском венчании Ивана Грозного сыграл древний прецедент: великий князь венчался на основании наследственных прав ("Тако же и пресвященный митрополит московский и всея великия России господин Макарей уразумех по-

добно и венчал благочестиваго князя на царство законом”)³⁷.

Символическая преемственность власти от Царьграда, которой уделено так много влияния в научной литературе, также не предусматривала какого бы то ни было последовательного “византизма”³⁸.

Она лишь служила доказательством признания высокого царского достоинства “прародителей” дома Калиты, о чем свидетельствуют чины венчания на царство. Источником распространенного в XVI веке предания было “Сказание о князьях владимирских”, наглядно представленное на резных створках царского (“Мономахова”) трона Успенского собора в Московском Кремле.

В посланиях Ивана Грозного теме византийского прошлого также уделяется немалое внимание. Это касается в том числе легендарного венчания на царство Владимира Мономаха. Так, в историческом вступлении к первому, “пространному”, посланию А.М. Курбскому 1564 года отмечено: “Сего убо православия истиннаго Росийскаго царствия самодержавство Божиим изволением почен от великого князя Владимира, просветившаго Рускую землю святым крещением, и великого князя Владимира Мономаха, *иже от грек высокодостойнейшую честь приимшу* [курсив наш. — А.К.] ...”²

Примерно за восемь лет до этого, осенью 1556 г., сходная формулировка была использована при обосновании прав московского государя на царский титул (в

² Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подготовка текста Лурье Я.С. и Рыкова Ю.Д. Л., 1979. С. 12. Далее большинство ссылок на это издание приводятся в тексте с условным сокращением “ПГК” и с указанием номера страницы.

дипломатическом послании Ивана IV польскому королю Сигизмунду II Августу)³⁹.

В то же время очевидно, что отношение московских государей к будущему России покоилось на принципах консерватизма и “автохтонной” самодостаточности. В связи с этим особое значение приобретает тема древнекиевского наследия в русской публицистике XVI столетия.

* * *

В литературе рубежа XIV–XV веков идея киевского наследия воплотилась в генеалогических обзорах. Позднее они стали непременным атрибутом многих агиографических, публицистических и деловых памятников.

Автор “Слова о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русского” не только сравнивал Дмитрия Донского с крестителем Руси Владимиром I, но и подчеркивал, что московский князь происходит из славного рода благоверных князей “рюриковой крови”, среди которых были и первые русские святые, страстотерпцы Борис и Глеб: “Сий убо князь Дмитрий родися от благородну и честну родителю — сынь князя Ивана Ивановича и матери великие княгини Александры. Внук же бысть православнаго князя Ивана Даниловича, събрателя Руской земли, корене святого и Богом насаженнаго саду, отрасль благоплодна и цвет прекрасный царя Володимера, новаго Константина, крестившаго землю Рускую, сродник же бысть новою чудотворцю Бориса и Глеба...”⁴⁰

Следует, видимо, заранее отказаться от предвзятого утверждения, будто бы перед нами ни к чему не обязывающая декларация. Для книжника той эпохи

было важно сохранить в памяти поколений ясную последовательность исторического движения, когда благочестие и святость рассматривались как результат прямого благодатного излияния на весь княжеский род. Эта тенденция заявляет о себе и в памятниках Куликовского цикла, "Задонщине" и "Сказании о Мамаевом побоище"⁴¹.

После Флорентийского собора и падения Константинополя под ударами турок московским книжникам не требовалось доказывать равенство Руси в семье других христианских народов. На очереди стояла задача прославления Московского государства как державы, занимающей исключительное место в мировой истории. Этим можно объяснить внимание "идеологов" того времени не только к истокам духовной и политической независимости, но и к теме единовластия, исконности принципа монархической автократии: публицисты утверждали, что "самодержавные" правители Московской Руси изначально заботились о чистоте православия и сама полнота и неограниченность их власти становятся неперенным условием, обеспечивающим "воцерковление" земного царства, которому было уготовано стать новым и, возможно, последним вместилищем христианской веры. Это понимание единоличной власти православного государя перекликалось с той характеристикой, которую в свое время давал митрополит Иларион крестителю Руси: "благоверие его съ властью съпряжено"⁴².

Центральной фигурой христианской истории русичей остается Владимир I, а его эпоха представлена как точка отсчета многих историософских построений, что, безусловно, отразилось в предисловии к "Пасхалии" митрополита Зосимы: "И ныне же, в последняя сиа лета, яко же и в перваа, прослави Бог сродника его (Владимира), иже в православии просиявшего, благо-

верного и христолубиваго великого князя Ивана Васильевича [Ивана III. — А.К.], государя и самодержца всея Руси, новаго царя Константина новому граду Константину — Москве и всей Русской земли и иным многим землям государя..."⁴³ Обращает на себя внимание тот факт, что Москва именуется "новым" Константинополем, а московский князь "новым" Константином Великим. Разумеется, речь не идет о каком-либо формальном этикетном сравнении: задача Зосимы — показать, что Москва в качестве общеправославного центра замещает собою Константинополь, а великому князю присваиваются особые полномочия (он — не только светский владыка, но и тот, кто духовно печется о чистоте истинной веры, сияющего Православия).

В конце XIV — начале XV века в отечественной политико-правовой традиции наступает момент активного включения в историю Русской православной державы новых преданий, значимых историософских сюжетов. В первую очередь это касается упомянутой легенды о венчании на царство Владимира Мономаха. Здесь мы встречаемся с особой попыткой исторической самооценки: реалии дня сегодняшнего проецируются на отдаленное прошлое (Киевская Русь оказывается своеобразным двойником Московского царства). По точному замечанию современного исследователя, происходит смещение исторических координат, *анахронизм* выступает главным системообразующим фактором, когда "отличия нередко принимают форму тождества". Образ Киевской Руси отвечал представлениям книжников московского царства и "фактически был не только описанием Киевского государства позднейшей русской мыслью, но и самоописанием московской Руси, ее образом-эталонем"⁴⁴.

В послании Спиридона-Саввы момент венчания на царство Владимира Мономаха изображен как начало

“вольного” самодержавства: “И от того часа тем венцем царским, его присла великий царь греческы Константин Манамах, венчаются вси великие князи володимерские, егда ставятся на великое княжение русское, яко же и сей волный самодержъц и царь Великыя Росия Василие Иванович [Василий III. — А.К.], вторый на десять по колену от великого князя Володимера Манамаха, а от великого князя Рюрика 20-тое колено, и братия его Ивановичи и Андреевичи”⁴⁵.

О самодержавии князей домонгольской эпохи говорилось и в “Сказании о князьях владимирских”, и в послании Василию III, которое до недавнего времени приписывалось старцу Филофею, и в “Степенной книге”, и в “Казанской истории”⁴⁶.

В публицистике Ивана Грозного эта тема получила дальнейшее развитие: “... наши государи от великого Владимирера, просветившаго всю землю Рускую святым крещением, и до нынешняго, — было сказано Сигизмунду II от имени М.И. Воротынского, — государя нашего их волное царское самодержство николи непременно на государстве, и никем не посажены и не обдердимы, но от всемогущие Божия десницы на своих государьствах государи самодержествуют...” (ПИГ. С. 259–260).

К вопросу об исконности Российского “самодержавства” царь вернется в 1577 году в грамоте, адресованной Александру Полубенскому. В историческом обзоре грамоты было замечено, что Владимир I “царским венцом описуется на святых иконах”. Замечательно, что в этом публицистическом памятнике упоминаются и “прародители”, князья-язычники, Игорь и Святослав (ПИГ. С. 202)⁴⁷. В данном случае царь продолжает древнюю традицию прославления княжеского рода, которая была тесно связана с историософией домонгольской эпохи⁴⁸.

Следует отметить, что именно в “Слове о законе и благодати” митрополита Илариона, где содержится указанная историческая парадигма, впервые со всей отчетливостью проводится мысль о преемственности власти от отца к сыну (схема наследования по Илариону такова: Игорь — Святослав — Владимир (Василий) — Ярослав (Георгий) — внуки Владимира). Противопоставляя “мрак идольский” “зоре благоверия”, первый митрополит-“русин” не спешил зачеркивать языческое прошлое, но, напротив, определял героические дела “невегласов” как славные и достойные похвалы⁴⁹.

Как видим, исторические примеры черпались книжниками из древнекиевской литературы, о чем красноречиво свидетельствуют, в частности, пастырские послания “о укреплении на брань”, адресованные Ивану Грозному.

Эта широко распространенная форма церковной публицистики предполагала обращение видного иерарха, представителя духовной власти, к великому князю или царю с целью воодушевить государя накануне важных воинских событий.

Назначение послания предопределяло характер исторических аналогий, которые не подбирались составителем произвольно, а были данью определенной литературной традиции.

Еще ростовский архиепископ Вассиан Рыло воодушевлял в “Послании на Угру” Ивана III, готовившегося выступить на борьбу с “бесерменином” Ахматом. Чувствуя всю важность исторического момента (речь шла о судьбе Московского государства), ростовский владыка воспользовался набором знакомых исторических аналогий, с которыми мы встречаемся в “Слове о законе и благодати” митрополита Илариона: “И поревнуй прежде бывшим прародителем твоим, вели-

ким князем, не точию обороняху Русскую землю от поганых, но и иныя страны приимаху под себе, еже глаголю Игоря, и Святослава, и Владимира, же и греческих царих дань имали, потом же и Владимира Манамаха, како и колико бися съ окаанными половци за Рускую землю, и иinei мнози, иже паче нас веси"⁵⁰.

Иерархи эпохи Ивана IV взяли за образец папское воззвание Вассиана и дословно воспроизвели соответствующие исторические примеры.

Так, в 40-е годы XVI века новгородский архиепископ Феодосий "укреплял" Ивана Грозного на борьбу с Казанью и не преминул вспомнить Игоря, Святослава и Владимира, повторив формулировки Вассиана Рыло. В 60-е годы новгородский архиепископ Пимен в послании "О укреплении на брань с литовцами" последует примеру своих предшественников: "Тако бы ныне и тебе, государю нашему, Бог даровал <...> якоже и прежнему бывшим во времена своя прародителем твоим, Великим Князем, иже не точию обороняху Российскую землю, но иныя страны приимаху под себя, их же глаголю, Игоря, Святослава и Владимира, иже и на Греческих царех дани имаху..."⁵¹

Впоследствии близкая формулировка будет использована автором "Казанской истории" при описании царского совета "з бояры". В произведении, посвященном героической осаде "безбожного и поганого" города, Иван Грозный прославлялся как полководец, покоривший царство и тем самым сподобившийся особой чести, "ревнуя прадедом своим, великому князю Светославу Игоревичю, како тои многажды Греческую землю плени <...> и дани великия со Царяграда имал с благородных грек, победивших Трою предивную и прегордаго царя перского..."⁵²

Для Грозного эти исторические примеры имели особо важное значение. Дело в том, что первый русский

царь, официально на общегосударственном уровне принявший этот титул в 1547 году, считал себя прямым наследником князей домонгольской Руси и, таким образом, получал право на все отторгнутые владения.

С этой точки зрения, идея киевского прошлого приобретала острый политический смысл. Она широко использовалась в дипломатической практике середины — второй половины XVI века. Ливонская война, например, считалась законной борьбой за возвращение "вотчин" Ярослава Мудрого⁵³. Ссылки на времена князя Ярослава вошли в практику дипломатических сношений со Швецией, когда подчеркивалось подчиненное положение "варягов", которые, по мнению Ивана Грозного, должны "ссылаться" с московским князем и царем только через новгородское наместничество: "А что ты [Грозный] обращается к шведскому королю Иоганну III. — А.К.] написал по нашему самодержжеству писму о великом государи самодержце Георгии-Ярославе, и мы потому так писали, что в прежних хрониках и летописцах писано, что с великим государем самодержцем Георгием-Ярославом на многих битвах бывали варяги, а варяги — немцы, и коли его слушали, ино то его были..." (ПИГ. С. 157–158).

Периодически на переговорах с польско-литовскими государственными деятелями возникали серьезные споры, осложнявшие ведение нормального диалога. Эти споры, подчас спровоцированные королевскими послами, приводили к тому, что московские должностные лица вынуждены были выставлять серьезные аргументы в пользу внешнеполитических притязаний Ивана IV. Задачу русского государя видели в собирании "вотчин", в справедливом возвращении тех городов, которые были утрачены Русью во времена монголо-татарского нашествия. Иногда на переговорах обсуждалась судьба древней столицы, Киева, который, как

считал Иван IV, должен рано или поздно войти в состав Российского государства.

Идея древнекиевского наследия оказалась созвучной самым заветным чаяниям московских государей, отвечала их внешнеполитической доктрине. Этой идеологической концепции было суждено большое будущее. В полной мере программа возвращения утраченных "вотчин" князей домонгольской Руси была реализована лишь через сто с лишним лет, в совершенно иных исторических условиях.

* * *

До сих пор мы говорили в основном о местной ("автохтонной") концепции династической преемственности власти и не касались вопроса о генеалогических преданиях Московской Руси, посвященных "ромейскому" происхождению Рюриковичей. Эта "удревяняющая" идея получила широкое распространение в первой трети XVI века, и ее, как мы полагаем, нужно рассматривать в одном культурно-историческом контексте с теорией "Москва — Третий Рим."

Идея "Москва — Третий Рим" и ее конкретно-историческое воплощение — столь популярная тема новейших исторических и культурологических работ, что в настоящее время едва ли найдется исследователь, который, занимаясь русской общественной мыслью XVI века, в той или иной мере не касался бы "ромейского" вопроса. На примере истолкования известной теории Филофея можно судить о том, как настойчиво научная мысль стремилась найти адекватный способ описания средневекового историософского учения.

Однако в оценке "ромейской" теории нет полного единства, хотя за последние десятилетия появились

фундаментальные исследования, которые в определенном смысле можно назвать итоговыми: концепция "Москва — Третий Рим" рассматривается как религиозная доктрина исторической преемственности мировых христианских царств, эсхатологическое учение, главный акцент в котором был сделан не на идее византийского или римского наследства, а на промыслительном отношении к судьбам мира.

Несмотря на это, до сих пор заявляют о себе попытки увидеть в "ромейской" идее сугубо церковную охранительную концепцию, не имевшую ничего общего ни с официальной идеологией Московского царства середины-второй половины XVI века, ни с государственными политико-правовыми представлениями. Поводом к такому утверждению стало сравнительно малое влияние сочинений Филофея и его последователей на публицистику эпохи Ивана Грозного. А.Л. Гольдберг разграничил теорию "Москва — Третий Рим" и генеалогические предания о преемственности мировых держав⁵⁴. "Утверждения некоторых авторов о том, что при Иване IV идея "Москва — третий Рим" "стала основой социальных теорий, политической ориентации и религиозных чаяний московского государства", — отмечал исследователь, — является несомненным заблуждением"⁵⁵.

Мы не видим достаточных оснований для того, чтобы так резко противопоставлять учение Филофея и генеалогические легенды Московского царства.

В чем состояла суть эсхатологической теории псковского монаха? В Древней Руси концепция нового мирового центра Православия, третьего Рима, получила свое обоснование во второй половине 20-х годов XVI века. Именно в это время были сформулированы основные постулаты историософской теории преемственности мировых царств и со всей отчетливостью

заявлено, что московский великий князь стал единственным земным государем, который заботится о чистоте православной веры.

В то же время, комментируя откровение Иоанна Богослова (От. 12, 1–6), старец Елеазарова монастыря обратил внимание на уникальную историческую миссию Московской Руси: “По великому же Богослову: жена оболчена в солнце, и луна под ногама ея, и чядо в руку ея, и абие изыди змий от бездны, имея глав 7 и седмь венець на главах ему, и хотяше чядо жены пожрети, и даны быша жене криле великаго орла, да бежит в пустыню, змий же из уст своих испусти воду, яко реку, да ю в реце потопит; воду глаголетъ неверие. Видиши ли, избранниче Божий, яко вся христианская царства потопишася от неверных, токмо единого государя нашего царство едино благодатию Христовою стоит”⁵⁶.

Образ апокалиптической жены, бегущей в пустыню, символизировал спасение истинной веры: Филофей и его ближайшие последователи утверждали, что православию, несмотря на гонение неверных, торжествует как единственная мировая религия, имеющая апостольскую преемственность.

Русь становилась новым священным местом, историческим воплощением духовно-мистического “Ромейского царства” (подобно царю земному, живому образу Бога, Святорусская держава, восходя к своему сверхчувственному прототипу, представлялась образом того царства, которое, согласно пророчеству Даниила (Дан. 2, 44), “само будет стоять вечно”).

В историософии Филофея это царство наделялось особыми свойствами: оно начинает свое земное странствие по воплощении Христа, обозначая, таким образом, новый этап человеческой истории. “Ромейское царство” не может быть разрушено, поскольку оно не материально, но представляет собой некое метафизическое нача-

ло, не поддающееся ни старению, ни смерти: “Ромейское царство неразруσιμο, яко Господь в римскую власть написася” (в скрытом виде здесь содержится парадигма Августа-кесаря, основателя мировой державы, которой было предназначено воспринять свет истины, Риму Августа было суждено стать первым Римом). Иными словами, здесь мы встречаемся с религиозным представлением о духовном авторитете “вечного” христианского царства, лишенного узких территориальных или временных пределов.

На новом этапе кодификации и объединения готовых исторических материалов и целых политико-правовых концепций происходило то, что и должно было произойти: чем универсальнее становились представления о мировой истории, тем четче и яснее вырисовывалось положение Московского царства среди других мировых царств.

Идея Третьего Рима повлекла за собой включение в общий план вселенской исторической жизни древнекиевского государства. Киевская держава рассматривалась как более древняя часть Московской Руси, а на материале домонгольского прошлого доказывалась справедливость учения о мировом “самодержавстве”.

Историософия Филофея не противоречила генеалогическому преданию о происхождении Рюриковичей от Августа-кесаря. Очевидно, что династическая теория московских государей приобретала в данном случае особый всемирно-исторический смысл и напряженное эсхатологическое звучание.

С посланием Филофея “на звездочетцев” перекликается и письмо Ивана Грозного Полубенскому, где упоминается Август-кесарь не только как родоначальник Пруса и Рюрика, но и как тот правитель, во времена которого воплотился Христос: “Таж человеколюбия ради сам Господь-Сын, Слово Божие воплотится

изволи от Пречистыя Матере, спасение содела посреди земля человеком. И исперва убо царствие отверже, якоже рече Господь во Евангелии, иже есть высоко в человецех, мерзость есть пред Богом, таж потом и благослови е, якоже Божественным своим рожеством Августа кесаря прославив в его же кесарство родитися благоизволи..." (ПИГ. С. 200).⁵⁷

Сама легенда о "ромейском" (римском) происхождении Игоря, Святослава и Владимира I вошла в систему аргументации официальной историографии второй половины XVI века: "Владимир бысть сродник Августу-кесарю"⁵⁸.

Так, обе эти идеи, генеалогическая и собственно историософская, в эпоху Ивана Грозного были восприняты и легко взаимодействовали, соединившись с исконной теорией династической преемственности власти московских государей и древнекиевского наследия.

Конечно, следует помнить о том, что "идеи цикла Сказания о князьях владимирских и "Третьего Рима" представляли две разные группы идей, первая имела более светский характер и была в большей степени связана с государственно-политическими задачами, а вторая — с церковными (в сопряженности их с государственными). В XVII в. это различие проявится очень отчетливо"⁵⁹. Но нельзя забывать и о том, что создатели легенд о ромейском происхождении Рюриковичей, "как и Филофей Псковский, ощущают желаемый вектор культурно-исторической и религиозной ориентации"⁶⁰, что применительно к XVI в. нельзя разделять так называемые "светские" и "церковные" концепции в той мере, как это возможно, имея в виду ситуацию нового времени, когда "обмирщение" становится заметным фактором всей жизни общества.

* * *

Итак, теория династической преемственности власти стала краеугольным камнем официальной государственной доктрины Московской Руси XV–XVI вв. Это учение развивалось. На новом этапе оно включает в себя "ромейскую" легенду, утверждавшую наступление третьего христианского царства, той мировой державы, в которой на метаисторическом уровне продолжают свое существование все православные государства, дотоле бывшие.

Своеобразие русской концепции царства, как видим, состояло в том, что идея богоизбранности власти была связана с принципом наследования в пределах одной семьи по праву первородства. В то время как утверждение означенного принципа все-таки не являлось идейной доминантой византийской политической теории⁶¹. На различных этапах идея династической преемственности власти в Византии то актуализировалась, то оказывалась второстепенной или вовсе мало-значимой и никогда, судя по всему, не была главенствующей на протяжении длительного периода, как мы это видим в Московском царстве⁶².

В отличие от Византии, на Руси было установлено правило, согласно которому помазанником Божиим становится именно представитель исключительного рода, само происхождение которого связано с тайными судьбами всего мира (Рюриковичи воспринимались как последняя и единственно законная монархическая династия, родоначальник которой, Август, жил во времена боговоплощения и правил в ту эпоху, когда "Господь в римскую власть написася"⁶³, то есть был внесен в перепись населения как римский подданный). С этого времени начинается история неуничтожимого Ромей-

ского царства, которое несколько раз меняло место своего пребывания, последним его вместилищем накануне Страшного суда становится Московская Русь. Именно ее государям предстоит стать теми, кто духовно подготовит свой народ к "последним временам", когда люди Руси, Нового Израиля, смогут стать гражданами Небесного Иерусалима.

Об этом отношении к власти московских государей свидетельствует важнейший памятник исторического повествования эпохи Грозного, "Степенная книга", в которой особо подчеркивалась душеспасительная миссия Московского царства и его правителей: история рода Рюриковичей уподоблялась там лестнице с золотыми ступенями ("златыми степенями"), ведущей на небо, "по ней же невозбранен к Богу восход утвердиша [правители Руси. — А.К.] себе же и сущим по ним".⁶⁴

Дальнейшая история этого царского рода напрямую связывалась с провиденциально понятой судьбой "Ромейского царства", предварявшего ожидавшийся эсхатологический финал, наступление Царства Божьего, когда Господь явится миру во всей своей славе. Богоизбранность и мистическая предназначенность не отдельного монарха и его потомков, а всех Рюриковичей, в прошлом, настоящем и будущем, получали, таким образом, историософское обоснование. Династия Калиты становилась в глазах людей XVI века частью истории "вечного Рима", частью вселенской истории ("Рим весь мир"), зародившись в ту эпоху, когда возникла неуничтожимая трансцендентная империя ("Ромейское царство неразрушино..."). В связи с этим обязанности земных владык проистекали из идеи их высшей предназначенности, богоизбранности.

Наиболее полного выражения концепция наследственной передачи власти (власти "Божииим повелением") достигла в историческом повествовании, в дипло-

матической переписке, в официальных актах общегосударственного значения (чинах венчания на царство), а также в памятниках публицистики, в том числе эпистолографии самого Ивана Грозного.

Тем не менее авторы новейших трудов, посвященных семиотическим аспектам сакрализации монарха в России, полагают, что Московская Русь вырабатывает особую теорию царской харизмы как *личного дара*⁶⁵. Речь идет об абсолютизации роли отдельного монарха, служащего живым воплощением богоизбранности. Логическим развитием этой концепции, таким образом, становится деспотическая модель царской богоизбранности, которую якобы предложил Иван Грозный. Оказывается, что "бесчинства могут выступать как знак его [царя. — А.К.] харизматичности — никакого канона харизматического царя пока еще не складывается", а философия безответственности и "полного произвола"⁶⁶ уступает место развитому монархическому учению только в XVII в. При этом идея богоизбранности царя подчас сводится к тому, что "судить о том, кто есть подлинный царь, должен не человек, но Бог"⁶⁷.

Нет оснований утверждать, что в России XVI в. теория царской харизматичности сложилась в четкое и всесторонне обоснованное учение: на протяжении следующих веков эта доктрина постоянно совершенствовалась и дополнялась, хотя в основе своей была неизменной. Сами критерии Божественного избрничества, как видим, были выработаны в Москве, а "канон" в полном объеме попытался утвердить именно Иван Грозный. Здесь важен герменевтический подход, который позволил бы постигнуть суть *индивидуальной мифологии царствования* Ивана IV (формула П. Хант — *Personal Mythology of Kingship*).⁶⁸

Во-первых, сам Иван IV никогда не считал, что целью его устремлений является *безусловный произвол*. Приписывая Грозному апологию беззакония, мы невольно вступаем в область иных ценностных ориентиров и критериев нравственности и, следовательно, уходим в сторону от существа вопроса.

Во-вторых, следует помнить о том, что Иван IV усвоил традиционный для русского средневековья взгляд на харизматичность царской персоны. С достаточным на то основанием Грозный в полемике с Курбским мог утверждать: "...не восхотехом ни под ким же царства, но Божиим изволением и прародителей своих и родителей благословением <...> свое взяхом, а чюжаго не восхотехом" (ПГК. С. 12-13).

В 1577 г. московский государь пояснял, в чем заключается истинный источник самодержавной власти: "Якоже рече божественный апостол Павел: никакая же владычества не от Бога учинена суть <...> Мы же хвалим, благословим, поклоняемся Господу в Трех Лицах, во едином же существе, поем и превозносим Его во веки <...> Сего убо трисиянного единственного Божества милостию и благоволением и волею утвердися и дасться нам скифетродержание в Росийской земле, от сего великого Владимира..." (ПИГ. С. 201). Такая уверенность существовала до тех пор, пока сохранялся в неприкосновенности принцип наследственной передачи власти, пока он оставался достаточно надежным критерием, по которому могли отличить "истинного" царя от "ложного".

Итак, теперь мы представляем, каковы предпосылки и результаты развития историософии Московского царства. В 60-70-ые гг. XVI в. царь Иван подводил итоги этого долгого пути и одновременно пытался обосновать учение о судьбе мировых монархий. Ему было важно увидеть в прошлом отражение настоящего. Не

случайно в одном из дипломатических посланий он заметил: "... держим Русское государство и, яко в зеркало смотря прародителей своих поведенья, о безделье писати и говорить не хотим..."⁶⁹

Восприятие истории и образ времени в посланиях Ивана Грозного⁷⁰

Исторические события были одним из главных объектов изображения в литературе Московского царства. Сама *проблема описания истории и последовательной интерпретации комплекса идей, лежащих в основе присущей автору картины прошлого, становится ключевой*. Без этого совершенно невозможно понять логику средневекового книжника, реконструировать образ времени, характерный для того или иного памятника.

Прежде, чем мы приступим к исследованию восприятия истории в публицистике Ивана Грозного, необходимо сделать несколько принципиальных уточняющих замечаний.

Как и у многих средневековых писателей, у русских публицистов той эпохи преобладали взаимосвязанные историософские модели: происходящее мыслилось одновременно *исторически и космологически, как процесс и как готовый результат*. Исторический подход требовал безусловного установления причинно-следственных связей, детерминированности настоящего опытом прошедшего⁷¹. Космологический подход, напротив, основывался на представлениях об устойчивости и неизменяемости мира, который был *задуман и заранее предсказан* еще в момент своего возникновения. Средневековая христианская космология основывается на идее первопричины, "предполагает соотнесение событий с

каким-то первоначальным, исходным состоянием, которое как бы никогда и не исчезает — в том смысле, что его эманация продолжает ощущаться во всякое время”⁷².

История представляется Ивану Грозному и как *готовый результат*, и как *процесс*. С одной стороны, он рассматривает события прошлого в качестве реализации предвечного Божественного замысла. Согласно этой точке зрения, высший порядок отражен в земном опыте. Благочестивое царство — всегда символ горней иерархии, вершину которой венчает Создатель. Даже защищая триадологический догмат, Грозный не только сохранял верность православию, но и напоминал о богопоставленности самой царской власти: “Тщужеса со усердием люди на истинну и на свет наставити, да познают единого истиннаго Бога, во Троици славимого, и от Бога данного им государя ...” (ПИГ. С. 43).

Провиденциалистский взгляд на историю становится особенно заметным в царской эпистолографии 70-ых гг. XVI в. В своих пространных обзорах библейского и византийского прошлого Иван IV неоднократно говорил, что первоначальный Божий замысел о человеке определяет ход событий. Здесь важны не сами факты, но их внутренний смысл. Об этом свидетельствуют прямые замечания публициста: “Бог же не оставляя своего создания, милуя род человеческий, Адаму родоначальника правде Спаса воздвиже...” (ПИГ. С. 197-198); “И оттоле Бог преклонися на милосердие к человечеству...”; “И тако Господу Богу пасущу род израильтеский...”; “Сего ради сходя к немощи их и жертвы попусти им творити...” (Там же. С. 199); “Господу же нашему Иисусу Христу смотрения тайну совершившу...” (Там же. С. 200); “Господь же наш Иисус Христос не презре моления раб своих...” (Там же).

С другой стороны, Грозный понимал, что заданность истории не отменяет самоопределения людей. Человеческие поступки могут находиться в согласии с Промыслом или противоречить ему. Поэтому земная власть не во все времена была угодной Богу. Древние царства основывались на гордыне и “мучительстве”. Лишь позднее единовластные государи получают Божье благословение, а “самодержавство” как форма государственного правления утверждается в долгой борьбе с непокорными подданными и язычниками.

После грехопадения Адама, как отмечает Иван Грозный, человечество находилось под игом греха и было подчинено дьяволу. Среди потомков первого человека лишь отдельные праведники угождали Всевышнему.

В эпоху строительства вавилонской башни царь Немврод олицетворял собой богоборческую вседозволенность и святотатственное отпадение от Бога. Эта участь не миновала все языческие царства: “Таж посему умножившимся человеком и врагу поработившимся, и Богу болма на них прогневавшуся и отступившу от них и диявол тако поработи я и во всей своей воли нача водити все человечество. И оттоле начаша быти мучители и властодержжцы и царие, яко же первый Неврод, иже столп нача здяти, и разделение языком бысть <...> Сице убо неблагочестне в человецех начнешуся царьству, яко же рече Господь наш Иисус Христос во Евангелии: еже есть высоко в человецех, мерзость есть пред Богом” (ПИГ. С. 198-199). Земная власть, таким образом, была следствием греховности, поврежденности человеческой природы. В соответствии с концепцией публициста, господство и подчинение первоначально свидетельствовали о первобытной порабощенности человека силами зла. Царство Немврода

не имеет ничего общего с идеалами богоустановленности и, в конечном счете, ведет человека к духовной гибели.

Только богоизбранным потомкам Евера, замечает Грозный, было суждено первым обрести царскую власть *по Божьему благословению*, но этому предшествовала коллизия, сложное столкновение, отмеченное несовпадением воли Всевышнего и мнения человеческого. Ветхозаветный Авраам услышал обещание Господа: "цари произойдут от тебя" (Быт. 17, 6). Однако история евреев полна искушений. Нередко представители древнего богоизбранного народа уклонялись от исполнения Божественных заповедей и предавались идолослужению. Грешные люди "не восхотеша <...> под Божиим именем быти и водими быти праведными слугами Его, просиша себе царя..." (ПИГ. С. 199). Так завершается эпоха судей⁷³. Бог разгневался на израильтян и первым их царем избрал Саула⁷⁴. Таким образом, начало царства в истории евреев становится одновременно и наказанием за грехи. Правление Саула принесло много испытаний тем, кто отказался от непосредственного Божьего водительства в угоду земной власти. Милосердствуя к своему народу, Господь возвеличил затем праведника Давида, который был помазан на царство. "Се первое благословение царству бысть, — заключает Грозный, — Бог, сходя к немощи человечестей, и царство благослови" (ПИГ. С. 200). Кстати, Давид был в русской книжности XVI в. главным типологическим прообразом христианских монархов⁷⁵. Этой традиции царь Иван в точности следует, сравнивая с библейским пророком Владимира I, крестителя Руси.

В то же время будущее языческих царств имело свой провиденциальный смысл, и Грозный не забывает напомнить об этом. В конце концов они стали сосудом, избранным для того, чтобы воспринять свет истины. Во времена боговоплощения была прославлена держава

кесаря, и, в довершение всего прочего, именно римский государь Константин Великий признает христианство, добиваясь прекращения гонений на церковь, заключая союз светской и духовной власти. Всю мировую историю Грозный "выстраивает по ранжиру идеи самодержавия"⁷⁶. Публицисту важно доказать, что процветание и могущество государств зависит от того, насколько полно и неукоснительно соблюдается там принцип монархического единовластия.

Именно в первом послании А.М. Курбскому Грозный подбирает примеры из византийской истории с этой целью. Царь приходит к неутешительному и одновременно *поучительному* выводу: судьба мировых монархий, по Ивану IV, заключалась в их неуклонном отступлении от принципов "самодержавства". Это и было причиной медленной гибели большинства великих царств. Московский государь, знакомый практически со всеми этапами византийской истории, обращает особое внимание на то, как сокращалась территория империи. Носителю *вотчинного сознания* важно подчеркнуть, что единое владение постепенно дробится, а фрагменты его отходят к тем, кто не имел на эту *собственность* никакого права. Так, после смерти Константина Великого его государство распалось на несколько частей, которые неизменно уменьшались и далее. Внутренняя борьба за власть ознаменовала собой эпоху императоров Маркиана, Льва I и Анастасия I. Внешние войны, нападения персов, аваров, славян и арабов способствовали дальнейшему разрушению царства. В результате стали образовываться самостоятельные державы, в том числе — болгарское государство; обособились западные владения Византии, была провозглашена империя Карла Великого. Одним из прискорбных последствий бессилия царской власти стала потеря Иерусалима и Палестины, священных христианских мест.

Грозный не всегда следовал в точности историческим фактам и тем не менее он видел внутреннюю связь явлений⁷⁷. В очень сжатой форме, буквально на трех-четырёх страницах, он рассказал о судьбе тысячелетней империи, сведя в итоге катастрофы начала XIII-середины XV вв. к тому, что “быша царие послушны епархом и сигклитом [духовенству и советникам. — А.К.]” (ПГК. С. 23). Взятие Константинополя в 1204 г. и события 29 мая 1453 г., с этой точки зрения, были звеньями одной цепи. Сначала греки “дани даяти начаша”, затем на какое-то время потеряли власть в столице и, наконец, уступили противникам все царство.

Главными причинами распада публицист, в отличие, например, от старца Филофея, считает не религиозные или нравственные заблуждения, а неспособность монархов противостоять отдельным вельможам, если последние хотят подменить свои полномочия полномочиями светского государя.

Правление “многих”, считает Грозный, подобно “женскому безумию”, которое невозможно подчинить единому руководящему началу: “Понеже яко жена не может своего хотения уставити — овогда тако, иногда же инако, тако же убо и многих — ового же тако хотение, инаго же инако” (ПГК. С.24). Разномыслие — начало мятежа и разделения царства. В послании Баторию 1581 г. Иван IV, говоря о статусе самодержца, настаивал на том, что получил власть законно, “по Божью изволению, а не по многомятежному человечества хотению...” (ПИГ. С. 213).

Даже заботы и попечения отдельных представителей духовенства не могут быть выше общих интересов. Грозный различал самостоятельные сферы земного устроения, *жизнь отшельников, киновию, святительство и царство*. Иван IV провозгласил принцип, в соответствии с которым духовные лица не могут

вмешиваться в дела мирской власти на правах полноценных участников в управлении государством. Одновременно московский царь был убежден в том, что не разрушает симфонии царства и церкви, но гармонизирует эти отношения, приводя их к необходимому равновесию. Обзор в первом послании Курбскому начинается с примера из ветхозаветной истории. Иван IV ссылается на события, последовавшие за исходом евреев из Египта. Моисей и Аарон разделили между собой власть. Первый стал светским владыкой, второй — церковным. Итак, по Грозному, подобное разделение сфер ответственности — залог процветания государства. Известно, что в послании Василию III Максим Грек использовал этот исторический пример для доказательства союза светской и церковной властей⁷⁸. По мнению Грозного, правление Моисея и Аарона приносило благо еврейскому народу до тех пор, пока существовало строгое разграничение обязанностей перед Богом. Обращаясь к Курбскому, царь замечал: “Смотри же сего, яко не подобает священником царская творити” (ПГК. С. 21). Что же несет с собой стремление сочетать полномочия государя и церковного иерарха? Грозный отвечал на этот вопрос с помощью другого примера. Когда ветхозаветный “жрец”, первосвященник в Силоме, Илий, объединил царскую и духовную власти, сосредоточив их в своих руках, то был за то наказан Богом. Содержание библейского рассказа, на который ссылается Грозный, примечательно. Дети Илия, священники Офни и Финеес, стали нарушать заповеди, похищая лучшую часть жертвенного мяса и совращая женщин. Нечестивцы погибли в один день в битве при Офеке. Тогда израильтяне потерпели сокрушительное поражение от филистимлян. Знаком небесной кары стала временная утрата: священный ковчег евреев был захвачен, и, таким образом, “отошла слава от Израиля” (1 Цар. 4,

21). Итак, в том, что "весь Израиль побиев бысть, и киот завета Господня пленен бысть до дни Давыда царя", виноваты нарушившие принцип разделения властей (ПГК. С. 21). Для Грозного этот эпизод Ветхого Завета прообразует всю мировую историю.

Как видим, в поисках *предвечного замысла* Грозный постоянно отсылает читателя к первичным истокам исторических событий. В этом смысле историософия публициста *целенаправленно космологична*.

Воспроизводя череду событий, интересуясь их *ближайшими предпосылками*, царь устанавливает причинно-следственную цепочку. Судьба византийской империи представляется ему как *длительный распад, разделение власти и территории*. Данная точка зрения предполагает определенный порядок происходящего и проникнута духом *средневекового историзма*.

Тем не менее в системе причинно-следственных отношений реализуется предвечный замысел (промыслительный план истории): заданность и процесс оказываются взаимосвязанными. Эта концепция основывалась на идее Божественного предвидения, не отрицающего свободного самоопределения людей ("самовласти").

Итак, Грозный, вынужденный оглядываться назад в поисках позитивного исторического опыта, судит *настоящее* с позиций прошлого. Завершенность и оформленность истории осознаются им как нечто само собой разумеющееся. Венцом исторического развития становится российское "самодержавство". По мнению московского государя, все главное в жизни человечества, кроме, разумеется, Страшного суда, уже произошло.

Это не означает *бесконфликтности*. Напротив, *непримиримая борьба добра и зла по-прежнему оказывается в центре мировой драмы*, и самодержец, по мысли Ивана IV, принимает в остром противостоянии

самое деятельное участие. В связи с этим особую важность приобретало учение о человеке как участнике исторических событий, соотносящем свои поступки с истинами вечными и неизменными.

Нравственный аспект полемики ("самовласть" человека и теория "казней Божиих")

Причастность человека к духовному и материальному началам, его двуединство и срединное положение в иерархии мироздания (роль связующего звена между "горним" и "дольным") понимались в Древней Руси в соответствии с этикой Священного писания и свято-отеческой учительной традицией. Человек мыслился как "микрокосм", малый мир, заключенный в большой вселенной, "царь" земных тварей, а чистейшей частью человеческой души был признан ум, управляющий способностью "желания ["самовластью". — А.К.] и действия" ⁷⁹.

Представление о свободе воли было одной из важнейших сторон восточнохристианского нравственного учения, усвоенного древнерусскими авторами, о чем уже свидетельствуют ранние летописные памятники и эпистолография XI–XII вв. ⁸⁰

В русской публицистике XV–XVI вв. "самовласти" уделялось особое внимание. Проблема свободы выбора становится одной из центральных в антропологических суждениях духовных и светских писателей, активно участвовавших в антиеретической и антипротестантской полемике.

Ответственность за личный выбор, осмысленная оценка действий, происходящих от "самовластного человеческого естества" ⁸¹, по мнению большинства древнерусских авторов XV–XVI вв., являются необходимыми

предпосылками спасения души: Создатель принимает осознанную жертву, чистосердечное добровольное покаяние и наказывает за грехи, имеющие не столько материальную, сколько духовную природу.

Например, Максим Грек в полемике с астрологами-детерминистами особо подчеркивал определяющую роль "самовласти" в деле духовного освобождения: "Како же вменюся прочее по образу Твоему Божественному и подобию създан, сиреч самовластным почтен дарованием и благое и праведное всажено имыи в себе силою и действием, аще убо от нужды звезды некия злыя влекомъ есмь к съдеанию злых, акы некия скот безсловесен обротию обводимъ от господина своего, но аз николи же сложуся, Владыко, богомръзкому сему учительству безумных звездочетцов, лишаящему мене самовластного дара"⁸².

Максим Грек отрицал рабскую зависимость людей от положения небесных светил и замечал при этом, что "самовласть" приобретает двоякую направленность: человек может грешить или побеждать зло. Цель "самовласти" — "преодоление злых страстей, имеющих источником сатану и бесов"⁸³.

Иными словами, "самовластный дар" должен быть реализован, но последствия выбора целиком на совести людей.

Антропологическая проблема свободы воли (одна из сложнейших в христианстве) вызывала в XVI в. много недоуменных вопросов. Далеко не все могли постичь диалектику "самовласти" и Божественного Промысла.

Отголоски споров о "самовласти" слышны в полемических посланиях игумена Артемия, который в ответе Ивану Грозному защищал принципы восточнохристианского индетерминизма и последовательно утверждал ответственность человека за личный выбор: "Пръвое же пытание твое се есть: Вопрос: Хотел бых уведати, како

Божественная писания прочитающе, прелщают мнози, ови житие растленно проходяще, неции же в различные ереси уклонишася? Ответ: Не от книжного читания прелщают себе. <...> Никтоже бо от человек, ни самый диавол толико возможет повредить кого, якоже зломудрие свое кождо <...> Не от писания же се, но от своя похоти, кождо влеком прельщается"⁸⁴.

"Самовласть" как способность понимания и свободного выбора, истинное назначение которой видели в достижении "любомудрия конечного", отличали от самовольства (нарушения нравственных установлений, произвола, профанации "самовластного дара"). Своевольный человек не признает духовных и светских авторитетов, "от небрежения" он дает полную свободу губительным страстям. "Сие же случается от еже не испытovati нам разум Божественных писаний со страхом Божиимъ и смиренною мудростию, и увидети премудрость, что есть воля Божия благая ..." (игумен Артемий)⁸⁵.

* * *

В середине-второй половине XVI в. тема "самовольства" получает в русской публицистике ярко выраженную общественную трактовку. В первую очередь это касается полемических сочинений Ивана Грозного.

В первом "широковещательном" послании 1564 г. Иван IV неоднократно отмечал, что "самовольство" подданных нарушает установленный Богом порядок вещей, подрывает единоличную власть правителя и тем самым приводит мировые монархии к хаосу и гибели: "Како же не стыдишися злодеев мученики нарицати, не разсуждая, за что кто страждет? Апостолу вопиюще:

«Аще кто незаконно мучен будет, сиречь не за веру не венчается»; божественному убо Златоусту и великому Афонасию во своем исповедании глаголющим: мучими бо суть татие, и разбойници, и злодеи, и прелюбодеи: такови убо не блажени, понеже грех ради своих мучими бысть, а не Бога ради <...> Видиши ли, яко везде не похваляет злотворящих мучения?» (ПГК. С. 18).

Следовательно, главным оправданием царского насилия служит то, что оно совершается в соответствии с высшими требованиями. Непослушные холопы должны быть наказаны: «Тем же и вся Божественная писания исповедуют, яко не повелевают чадом отцем противитися, а рабом господиям, кроме веры» (ПГК. С. 14). Таким образом, Грозный понимал, что объектом царской немилости и преследований со стороны земной власти может быть человек как *существо сознательное, не только подверженное влиянию страстей и греха, но и ответственное, способное руководствоваться в своей духовно-телесной природе некими принципами поведения*. К этой теме Грозный не раз возвращался.

Так, например, по-своему толкуя суть дуалистического *манихейского* учения, которое заявило о себе на заре христианства в III в. н. э. и неоднократно обновлялось на протяжении долгой средневековой истории, Иван IV видел в последователях Мани апологетов человеческого самовольства⁸⁶. В 1564 г. царь бросает обвинение в манихействе А.М. Курбскому. Только тот, кто признает равновеликость добра и зла, рассуждает публицист, может считать господином неба Христа, а господином преисподней дьявола, оставляя место на земле для человека, не подчиненного ни добру, ни злу началам⁸⁷. Такой человек находился бы во власти вседозволенности и собственной духовной похоти, не боялся бы наказания при жизни и не хотел бы предстать перед Богом на Страшном суде. На самом

деле, человека ждут суд при жизни, индивидуальный суд после смерти и окончательный приговор после того, как души людей соединятся с их воскресшими телами. Поэтому царь открыто и вполне определенно утверждал справедливость наказания злодеев: Бог, Господин неба, земли и загробного мира, всегда побеждает зло в лице дьявола, всегда карает грешников⁸⁸ не только в преисподней, но и на земле: «Аз же исповедаю и вем, яко не токмо тамо мучения, иже зле живущим и преступающим заповеди Божия, но и здесь праведнаго Божия гнева, по своим злым делом, чашу ярости Господня испивают и многообразными наказаниями мучатся; по отшествии же света сего, горчайшее осуждение приемлюще, ожидающе праведнаго судища Спасова, по осуждении же бесконечная мучения приемлют. Сице аз верую Страшному судищу Спасову. Тако же и се вем: обладающе Христу небесными и земными и преисподними, яко живыми и мертвыми обладая, и вся на небеси и на земли и преисподняя стоит Его хотением, советом Отчим, благоволением Святаго Духа; аще ли не тако, сия мучение приемлют, а не якоже манихеи, яко же блядословиши о неумытном судище Спасове, аки не хотящем предстати Христу Богу нашему ответ дати о своих согрешениях, вся ведущему сокровенная и тайная» (ПГК. С. 39).

Царь различает свободу по ее направленности на добро или зло. Примером отрицательного выбора служили изменнические действия холопов: «Тако же Селивестр и со Алексеем здружился и начаша советовати отаи нас, мневша нас неразсудных суца; и тако, вместо духовных, мирская начаша советовати, и тако помалу всех вас бояр начаша в сомовольство приводити, нашу же власть с вас снимающе, и в сю протвословие вас приводяще...» (ПИГ. С. 98). В то же время Грозный признавал возможность *добровольного* служения подданных государю: «Но сия

убо быша ине, иже бо всем, иже в нашем согласии бывшим, всякого *блага и свободы* [курсив наш. — А.К.] наслаждающимся и богатеющим, и никоя же злоба им первыя поминаются, в первом своем достоянии и чести сущи" (ПИГ. С. 103). Так царь убеждал Курбского в том, что все бывшие изменники, злоумышлявшие против государя, раскаялись и прощены. Они, оказывается, *наслаждаются благом и свободой*. Здесь царь подразумевал не только физическую и моральную независимость бояр, но и, вероятно, их духовное самоопределение: злодеи осознали всю меру своего падения и смогли измениться к лучшему, внутренне освободиться.

Следует различать несколько семантических планов "самовласти" в текстах Грозного. Первый — связан с самой возможностью выбора, второй — с подчинением или неподчинением государю. Характерно, что в последнем случае публицист находит другое и, может быть, более точное обозначение любого действия, которое противоположно воле государя и Бога — "самовольство". Однако в "самовольстве" холопов Грозный видел следствие их "самовласти", способности выбирать между добром и злом. Так, например, в наказе Ивана IV послам Е.М. Пушкину и Ф.А. Писемскому (1581 г.) обнаруживаем формулировку, которая должна была служить официальным ответом изменнику А.М. Курбскому: "... И ты изменил не от неволи — *своею волею* [курсив наш. — А.К.] еще на Москве не хотел еси государю добра, да и отъехал еси к его недругу ..." ⁸⁹

Утверждение "самовласти" не противоречило, однако, в посланиях Грозного идее Божественного предопределения. Необходимо согласиться с тем, что единство Промысла и человеческой свободы "составляет одну из важнейших черт христианской средневековой этики" ⁹⁰. Нормы поведения людей, в соответствии с концепцией царя Ивана, обусловлены Божественной волей. Человек

может выбирать между добром и злом, но сама неизбежность этого выбора — результат "смотрения", то есть высшей необходимости. Признавая, таким образом, свободу воли, Грозный выступал против ее абсолютизации.

Однако тема "свободного произволения" в сочинениях Ивана Грозного, не ограничиваясь узкими рамками теории земного царствования, имела не только нравственный, государственный, историософский, но и своеобразный онтологический статус.

Речь идет об одном из малоизученных аспектов мировоззрения Грозного. Исследователи подчеркивали, как правило, детерминистический или "авторитарный" характер "политического богословия" Ивана IV. Главным аргументом в пользу данного утверждения было высказывание царя из послания польскому королю Сигизмунду II Августу от имени бояр: "Видиши ли, яко везде убо несвободно есть..." (ПИГ. С. 252). Такая трактовка не учитывает, в первую очередь, специфики православного религиозного мировоззрения и далеко не безупречна с точки зрения истолкования текста.

Впервые эту проблему затронул Я.С. Лурье. Он подчеркивал, что для Грозного характерно безусловное признание роли Божественного предопределения, абсолютное господство которого царь якобы обосновал в полемике с А.М. Курбским (второе послание 1577 г.). Находясь на позициях Божьего Промысла, Грозный, по мнению Я.С. Лурье, проповедовал те же этические принципы, что и представители протестантской реформационной мысли на Западе ⁹¹.

Со временем Я.С. Лурье несколько изменил свой взгляд на богословские воззрения Грозного, которые, как считал ученый, несли в себе внутренние противоречия. Так, согласно некоторым утверждениям Я.С. Лурье, Грозный провозгласил взаимоисключающие принципы; с

одной стороны, он признавал человеческую свободу, с другой — решительно отрицал ее⁹². Обратившись к мировоззрению Грозного, к его этическим взглядам, медиевист не забывал повторять, что главный акцент в своей религиозной концепции Грозный делал на безусловном провозглашении торжества необходимости, на подчинении человека предопределенности событий⁹³. Исследователь был склонен отождествлять отдельные стороны богословской идеи Промысла у Грозного и Курбского: “Идее свободы Грозный противопоставлял идею необходимости и оставался при этом на той же богословской почве, на которой стоял и Курбский: ведь и тот признавал, что все события в мире происходят по “божьему смотрению” и несчастья государств являются наказанием за человеческие грехи”⁹⁴. Позиция ученого была в общих чертах созвучна идеям других медиевистов⁹⁵.

Однако прежде, чем делать те или иные выводы, соглашаясь с предшественниками или опровергая их точку зрения, обратимся к источникам.

Послания польскому монарху носили ярко выраженный полемический, а не доктринальный характер: царь подыскивал контраргументы для борьбы с внешними противниками, оказывавшими прямое идеологическое воздействие на его подданных с помощью агитационных “листов”, которые распространялись эмиссарами Сигизмунда II. К числу документов такого рода следует отнести и грамоту Николая Радзивилла, адресованную Тимофею Кропоткину. В этом письме было замечено: “Да которые вас самих жены и дети ваши Иван Васильевич, бездушный государь ваш, великий князь московский, прислушает безо всякого милосердия и права, а з небожною опалою своею горла ваша берет и брати завжды, коли похочет, может; а чтож под Божью христианину живучи лучшего быти может, одно закру-

тенства з неволи до государя славного, справедливаго, добротью его яко солнце на свете светяще, з неволи до вольности, з опалы до ласки, з небожности до справедливости святыя вызволитися и себя волным человеком быти и из неволи ся выпростати, за ты час будучи его под вашим окрутным несправедливым государем...”⁹⁶

Сам Сигизмунд II, вероятно, сознательно смешивал религиозную идею духовной свободы человека и принцип послушания, зависимости подданных от воли государя: если Бог создал человека вольным, то грешно русским боярам жить под властью деспота. Об этом свидетельствует пересказ послания Сигизмунда, приводимый в ответах русских бояр. В целом смысл рассуждений польского короля совпадает с тем, что писал о вольности Николай Радзивилл. Сигизмунд заявлял: “... Сам Бог-Сотворитель, человека сотворивши, неволи некоторые не учинил...” (ПИГ. С. 241). Русские вельможи пожертвовали своей изначальной данной им от Бога свободой и обречены теперь на “неволю и безчестье” (Там же. С. 242). Таким образом, оправдывалась измена А.М. Курбского и его единомышленников. Сентенция польского короля примечательна.

Именно с этим аргументом и начинает полемизировать Иван IV. Его рассуждения, на первый взгляд, противоречат тому, что мы знаем о восточнохристианском индетерминизме: если Бог жестоко смиряет человека за грехи, то ни о какой свободе не может быть и речи.

Данные выводы, казалось бы, плохо согласуются и с другими фактами. Известно, что в 1570 г. протестантский проповедник Ян Рокита получил от Ивана IV обширный “Ответ”, посвященный опровержению ереси Лютера и последователей европейских реформаторов. В

“Ответе” был дан подробный разбор восточнохристианского учения о “свободе твари”⁹⁷.

Необходимо сопоставить два текста и на основе сравнения сделать некоторые предварительные выводы.

Послание Сигизмунду II
Августу от имени
М.И.Воротынского 1567г.

“Ответ” Ивана IV
Яну Роките
1570 г.

А что писал еси, что Бог сотворил человека и волность ему даровал и честь, ино твое писанье много отстоит от истинны, понеже первого человека Адама Бог сотворил самовласна и висока и заповедь положи, иже от единого древа не ясти, и егда заповедь преступи и каким осуженьем осужен бысть. Се есть первая неволя и безчестье, от света бо во тьму, от славы в кожаны ризы, от покоя в трудех снести хлеб, от нетления во истление, от живота в смерть. И паки на нечестивых потоп, и паки по потопе заповедь иже не снести душа в крови, и паки во столпотворении разсеяние и Авраму ве-

А еже писал еси, адамского ради преступления вси раждаемся под завесою плоти и смертью осудихомся. Ино сего ради Бог Слово плоть бысть и вселися в ны, восхотев бо Бог помиловати заблужшаго человека. Человек быти сподобися от Пречистыя Девы Марии, понеже убо царствова смерть ото Адама до Авраама, а ото Авраама до Моисея и до воплощенья Христова, и не на согрешших царство же смертное. Се иже убо и праведнии до Христова воплощенья смертью осуждени быша и во ад идяху. По Христове же воплощеньи сего дерзновения

ры ради обрезание и Исаку за повеление и Иякову закон и паки Моисеом закон и оправдание и оцыщение и преступником клятва даж во Второзаконии и до убийства, та же благодать и истинна Иисус Христом бысть и заповеди и законоустройство и преступающим наказание. Видиши ли, яко везде убо несвободно есть; и то твое писмо далече от истинны отстоит?

(ПИГ. С. 261).

смерть не имеяше. Понеже убо Господь наш Иисус Христос обновив путь нов и удобен, и делающему в благое, и верующим правду во спасение. Ныне же убо смерть никакой же власти имеяше, но яко убо вси праведнии, яко сном уснувшие, к вечному царствию преходят, ни же воздушныя духи не возмогут их удержати. Понеже убо добродетельми душа сияющи светлеиши солнца явися, и никако же возмогут удержати противнии дуси, понеже убо в них не имуще своего обрести. Яко же убо рече Господь наш Иисус Христос во святем Иване Евангелисте: “Трядет убо мира сего князь и о мне не имать ничесо же”. Тако убо и сие последоваша по стопам Христовым, и князь мира сего не обретает в них ничесо ж, и сего ради на них смерть царства не обретает. А иже самовольно преда-

ша себе князя мира сего и прелести его последоваша, сию убо своевольне впадают, под царьство смертное подкляняются, и zde горестию душа зле от тела разлучаются, и тамо безконечные муки приемлют, понеже Иисус Христос сотворив человека самовластна, яко же и Адам прежде бысть преступления последующим стопам Христовым адамское преступление праведных жителем разрешаетца и смерть на них никоея же власти имеет. Согрешившим же или отступником не токмо адамское согрешение на них взыскуетца, но и приложения своя злобы и сугубо от своего согрешения мучатца. На сих убо царствует смерть, яко же и прежде к сим же заповедям Христовых несохранение на них испытуетца⁹⁸.

Как видно из сравнения, Иван IV ограничивается в послании Сигизмунду II примерами так называемых "казней Божиих", то есть переносит главный акцент на рабское состояние людей после грехопадения Адама, изменившего их нравственную природу. Мысль о спасении людей посредством искупительной жертвы отсутствует в послании. Это стало возможным только потому, что в данном случае царь приводил примеры *несвободы от греха*, того внутреннего рабства, источник которого заключается в произволе "твари", ее отпадении от Бога. Грех и служение дьяволу не подразумевают свободы и жизни вечной, но — рабство и гибель. Именно это позволило сказать: "езде убо несвободно есть".

В то же время очевидна принципиальность царя в вопросах веры: в полемике с Рокитой он выступает апологетом православного учения о свободе "твари". Основные принципы антропологической концепции публициста таковы:

1) Рассматривая факт грехопадения Адама, Грозный делает главный акцент на самостоятельном волеизъявлении первого человека. При этом даже несколько преуменьшается роль дьявольского искушения: "... первого человека Адама Бог сотворил самовласна и высока и заповедь положи, иже от единого древа не ясти, и егда заповедь преступи и каким осуженьем осужен бысть".

2) Грозный признает не только то, что грехопадение Адама изменило нравственную природу человека, но и то, что оно вменяется всем людям: "адамское согрешение на них взыскуетца".

3) Первородный грех оказал влияние на способность добровольно выбирать путь истины. В этом пункте Грозный, вероятно, был согласен с Иосифом

Волоцким, утверждавшим, что людям приходилось “нуждею и томительством и неволею согрешати”⁹⁹.

4) Грозный говорит о несвободе “ветхого” человека, поврежденная природа которого вела к духовному рабству. В это время все люди “смертию осуждени”.

5) Подлинная свобода (свобода от греха) возвращается по воплощении Христа в эпоху Нового завета. Путь спасения определяется совпадением Божественной воли и человеческих энергий, направленных на стяжание благодати.

Оппозиция рабства и свободы приобретает здесь особый смысл. На первом плане — не абстрактная проблема нравственного выбора, но глубоко продуманная онтологическая концепция, призванная раскрыть смысл и назначение жизни человека в его отношении к Богу. Итак, находясь на стороне восточно-христианского синергийного учения о человеке, Иван IV утверждал, что потомки Адама обрели “самовласть”, открывающую путь к духовной свободе от греха, только после боговоплощения их ответственность за личный выбор стала значительней по сравнению с ветхозаветными временами.

Цель царя, таким образом, состояла, согласно учению Грозного, в том, чтобы вывести подданных из-под ига дьявольских сил, наказать непокорных и сделать “подовластных” причастниками Небесного Царства. Богоизбранный государь получает особые права, он не только заботится о чистоте веры, но и должен сдерживать “самовольство”, становясь своеобразным исполнителем казней Божиих и главным защитником высшей справедливости. И здесь дело не в том, что царь должен обуздать чье-либо самоопределение, а в том, что он обязан направить его на стяжание жизни вечной.

Самосознание автора. Идея царской жертвы и перспектива спасения мира

Столь высокое положение царя, его особая миссия и фактически *пастырские* функции требовали оценки с нравственной точки зрения. Так, например, в старомосковской идеологии разрабатывался тезис о *жертвенности* царя, его готовности пострадать за христиан.

В 60-ые гг. XVI столетия в сборнике сочинений Ермолая-Еразма была сформулирована мысль, имевшая принципиальное значение в аспекте сотериологии (от греч. σωτηρία — спасение души): царь должен быть не только справедливым и непреклонным в наказании грешников, но и думать о душеспасительной миссии власти¹⁰⁰. Государь при этом обязан служить примером сострадания и милости, отдавая себе отчет в том, что лучше пожертвовать собой ради христиан, чем остаться равнодушным к судьбе царства и подданных. Обращаясь к сильным мира сего, Ермолай-Еразм отмечал: “Сие же вся сведый Господь рече сего ради, яко святити ученицы Его ради постражут и человек ради, их же душа спасут, ибо и сии многи пакости сотвориша им, елицы последи пришед в чювство разумеша, яко апостоли хотяще им жизни вечныя и от них же страдаша, свершающе Господню заповедь, еже о любви, яко положити душу за други своя”¹⁰¹. Наконец, в “Главах о увещании утешителнем царем...” Ермолай говорил, что страдания и скорбь имеют особую очистительную функцию: “Посылает убо Бог скорбь не во вражду, но приводя к очищению”¹⁰². Взывая, возможно, к самому Ивану Грозному, автор “Глав” просил государя, одержавшего победу над Казанским ханством, помнить предков-страстотерпцев Бориса и Глеба (“О победе на враги ратныя. Глава 4”): смирение и непротивление становятся прообразом милости как

особой жертвы Богу, знаменующей победу над страстями. Божий гнев можно утолить смирением и послушанием: "Бог же милостив <...> превратит праведный Его гнев на милость и воздаст ти на вся твоя враги одоление"¹⁰³.

Поучения Ермолая-Еразма были не отклонением от нормы, а, наоборот, развивали сложившуюся в старомосковской книжности традицию. Царь, Божий избранник, мыслился на Руси не только справедливым судьей и воином, но и потенциальным *страстотерпцем* или даже *мучеником за веру*. Он должен пожертвовать собой и, стяжав *венец жизни вечной*, облагодетельствовать, таким образом, своих подданных¹⁰⁴. В 1552 г. бояре объясняли ту духовную пользу, которую может принести непосредственное участие царя в боевых действиях: "За многие крови крестьянские увидев твои подвиг, Владыка не оставит раб своих, уповающих на нь"¹⁰⁵. В "Летописце начала царства" царь-пастырь "душу свою полагает за овца", жертвует собой "не токмо до крови, но и до последнего издыхания"¹⁰⁶.

Идея царской жертвы восходила к праведному *мученичеству* князя-воина Дмитрия Донского, потомка святых-страстотерпцев Бориса и Глеба. С поминовением в субботу Дмитрия Солунского павших воинов связано предание о жертвенности московского князя, приведшего полки на Куликово поле. По мнению М.Б. Плехановой, "потребность увидеть Дмитрия увенчанным мучеником ясно высказалась в духовном стихе «Димитровская суббота», восходящем к «Сказанию о Мамаевом побоище»"¹⁰⁷.

Вспоминая о подвиге князя Дмитрия, ростовский архиепископ Вассиан Рыло в послании Ивану III "на Угру" подчеркивал, что благочестивый прародитель московских государей хотел "не токмо до крове, но и до

смерти страдати за веру и за святыя церкви"¹⁰⁸. Позднее эта "формула" войдет в первое послание Ивана Грозного Андрею Курбскому, а ее видоизмененный вариант будет фигурировать и в дипломатических документах¹⁰⁹.

Концепция царской жертвы распространялась на более широкую сферу, чем мученичество во имя христиан. При Грозном была предпринята попытка внести в общественное сознание мысль о желательности отвержения царем естественных человеческих привязанностей "царствия ради". "Убийство императором [Константином Великим. — А.К.] своего сына Криспа из любовной интриги превращается под пером Ивана Грозного в убийство "царствия ради" и служит оправданием и санкцией царю на жестокость в обращении со своими политическими противниками"¹¹⁰.

Итак, в публицистике Грозного выстраивается принцип, в соответствии с которым царь приобретает особые преимущества, что делает его посредником между богоизбранным христианским народом и Господом ("взаимодействие человека и Бога осуществляется через власть православного государя, который материализует Божественные воления и нравственно поднимает падшего человека")¹¹¹.

Надо отметить, что автор такого известного публицистического памятника, как "Беседа валаамских чудотворцев", сделал особый акцент на идее этого посредничества, представив его главным системообразующим принципом целого учения о "самодержавстве". Если бы природа смертных заключалась в неограниченном своеволии, рассуждает писатель XVI в., то Бог не поставил бы над ними царей и земную власть. Рассуждения о царской ответственности автора "Беседы" сближались с идеями Ивана Грозного. Утверждая принцип личного самоопределения человека и свободу

его выбора, публицист требовал от православных христиан послушания земному богоизбранному государю: "И добра государем своим во всем хотите, и за их достоин животом своим помирати и главы покладати, аки за православную веру свою, да ни влас глав наших не погибнет за таковую к Богу добродетель. Богом бо вся свыше предана есть помазаннику царю и великому Богом избранному князю"¹¹². Особый интерес для нас представляют сотериологические размышления этого писателя. Он, пожалуй, в наиболее отчетливом и последовательном виде сформулировал принцип "душе-спасительности" царской власти (об этом писал также Иван Пересветов): "Сотворил Бог благоверных цари и великия князи и прочии власти на воздержание мира сего для спасения душ наших"¹¹³.

Мысль эта была усвоена и благодаря тому, что на Руси хорошо знали "главы" дьякона Св. Софии Агапита. Сочинение византийского писателя VI века было одним из ключевых источников всей старомосковской государственной идеологии.

Агапит разделил человеческое и Божественное и, говоря о земном царстве, раскрыл его отношение к Небесному как — образа к первообразу. С.С. Аверинцев объясняет эту сторону ранневизантийского понимания власти: "Монарх, в котором видят попросту властного человека (каков греческий полисный "тиранн") или "попросту" земного бога (каков Александр Великий), может позволить себе вести себя более или менее непринужденно. В обоих случаях предполагается, что между его бытием и его значением нет противоречия. Совсем иное дело — теократическая идея средневекового христианства. С точки зрения этой идеи монарх сам по себе есть только человек (недаром же христианские мученики проливали кровь за отказ повиноваться цезарю); но, с другой стороны, власть над

людьми в принципе не может принадлежать человеку и принадлежит только Богу (и богочеловеку Христу как единственно правомочному "царю" верующих — продолжение ветхозаветной идеи "царя Яхве"). При таких условиях небожественный монарх может лишь "участвовать" в божественной власти, как, согласно Платоновой концепции μετέξῃς, тленная вещь "участвует" в нетленной идее, может быть только живой иконой и эмблемой этой власти..."¹¹⁴

В идеях богословского учения Агапита была заключена возможность их различного развития, многообразных трактовок. Если Иосиф Волоцкий делал главный акцент на недостойности монарха, говорил о неподчинении богопротивной власти, в конечном счете утверждал, что земной владыка — всего лишь человек, который может ошибаться и даже отвергать заповеди Бога, становясь врагом христианского рода ("И ты убо такового царя или князя да не послушаеши, и на нечестие и лукавство приводяща тя...")¹¹⁵, то Иван Грозный пришел к иному выводу: с его точки зрения, московский государь — хранитель чистоты веры, он как "тленный" человек может грешить, "кроме отступления", то есть не отрекаясь от Бога: "Аз же верую Христу Богу моему, яко же ни движением сердечным такова согрешения имею ..." (ПГК. С. 40). Царь грешит неизбежно, при этом он наделен особыми правами и преимуществами, что делает его *орудием* Божьей воли, но орудием несовершенным: "Безсмертен же быти не мною, понеже смерть Адамский грех, общедательный долг всем человеком; аще бо и перфиру ношу, но обаче всем се, яко по всему немощию подобно всем человеком, обложен есмь по естеству..." (ПГК. С. 38)¹¹⁶.

Жертва царя, с точки зрения Грозного, состоит не только в том, что он принимает на себя ответственность за своих подданных и готов расплачиваться за грехи

“мира” на Страшном суде, но и в том, что царь вольно или невольно должен нанести ущерб своей душе и, возможно, пожертвовать личным спасением *“царствия ради”*, поскольку очистительная миссия власти вовсе не предполагает безусловной правоты царя как человека¹¹⁷. Самому Ивану IV близок тот идеал жертвенного подвига, о котором сказано в послании монахам Кирилло-Белозерского монастыря 1573 г.: “Понеже яко равно аггелом, толико отстояще от нынешняго жития сих святых пребывания, яко не токмо телеси, но и самая душа Христа ради не брегущи, на земли сущи, со ангелы жительствующе...” (ПИГ. С. 189). Государь, выступающий в роли “епистимонарха”¹¹⁸, считает этот идеал столь высоким, что его достижение ставится в заслугу величайшим аскетам христианства.

Недвусмысленно Иван Грозный говорит о том, что он сделал первый шаг к уходу от мира. Однако дело личного спасения он откладывает на неопределенный срок. Царю *кажется, что он внутренне подготовился к подвигу чернечества, но обязанности иного служения удерживают его*: “И мне мнится окаянному, яко исполу есмь чернец...” (ПИГ. С. 164). Жертвой здесь выступает невозможность сбросить бремя страстей, неизбежно сопровождающих царя: “И аще сичево светило о себе сиче рече [имеется в виду Иларион Великий, сочинение которого царь неоднократно цитирует в письме. — А.К.], аз же, окаянный, что сотворю, иже беззаконию сущи скверно жилище и бесом игралище своими злыми делы бых? но хотел убо бых конец делу положити: но понеже вижю, грех ради моих, нудити вам мене о сем, сего ради, по великому апостолу Павлу, бых безумен; понеже вы мя понудисте, мала некая от своего безумия изреку вам ” (ПИГ. С. 165)¹¹⁹.

Иван IV подчеркивает различие между индивидуальным спасением и миссией того, кто отвечает в

первую очередь за души других людей: “Но ино убо еже свою душу спасти, ино же многими душами и телеси пещися <...> царскому же правлению — страха, и запрещения, и обуздания, и конечнейшаго запрещения по безумию злейших человек лукавых” (ПГК. С. 24).

Конечно, соблазн и “прелесть” вседозволенности способны завладеть государем, степень его греховной несвободы может стать еще больше. Он понимает это и жертвует своей душой для того, чтобы исполнить высшее предназначение. Обращают на себя внимание слова Грозного из его духовной грамоты: “А что, по множеству беззаконий моих, Божию гневу распростершуся, изгнан есмь от бояр, самоволства их ради, от своего достояния, и скитаюся по странам...”¹²⁰ Здесь царь представлен одновременно и как жертва боярского произвола (“самовольства”), и как грешник, наказанный за беззакония. Этот государь скорее спасет других, чем спасется сам, и только *надежда*¹²¹ на Божью милость должна укрепить его духовно: “Аще бо и паче числа песка морскаго беззакония моя, но надеюся на милость благоутробия Божия: может пучиною милости своея потопити беззакония моя”¹²² (ПГК. С. 103). Само собой, полной уверенности в том, что царь не будет отвечать за превышение власти, за ошибки в борьбе с мировым злом, быть не может. Только эта позиция и позволяет понять все те порывы к покаянию, которые характеризуют поведение и, в значительной мере, определяют специфику литературного творчества Ивана Грозного. Самыми откровенными признаниями полна девятая песнь “Канона Ангелу Грозному воеводе”, который не без оснований приписывается царю-гимнографу, скрывавшемуся под псевдонимом Парфения Уродивого. Экстатическая речь не только полна призывов и ламентаций, но и свидетельствует о душевном беспокойстве и страхе перед смертью без покаяния: “О Богоматерь

Пречистая, вся спасаеши и милуеши, такожде помилуй мене грешнаго и злосраднаго в час разлучения и в муку посланному. Тогда же ми помози, и огня изхити мя и от муки избави мя"¹²³. Таким образом, здесь нет даже отзвука *самообожествления* или попыток постулировать *непогрешимость* монарха как таковую¹²⁴.

Идея жертвенности государя воплотилась и в некоторых иконографических символах, сложившихся еще в византийском искусстве и получивших широкое распространение в Московском царстве именно с середины XVI в.¹²⁵

Заказывая икону "Иоанн Предтеча Ангел пустыни" (царский вклад в Стефано-Махрицкий монастырь, расположенный в 12 км от Александровской слободы), Грозный, вероятно, видел в образе святого-покровителя наиболее яркое выражение мученичества, с одной стороны, и апокалиптических ожиданий, с другой. Эта икона относится к числу самых заметных творений царских "изографов" второй половины XVI в.

Пророк и провозвестник Страшного суда представлен на иконе в виде ангела, который держит в руке чашу с отрубленной головой. Непосредственно под чашей помещен свиток со словами проповеди, ясно раскрывающими сотериологическую идею: "Оуже бо и сѣкира при корени древа лежитъ: всако оубо древо, еже не творитъ плода добра, посѣкаемо бываетъ, и во огнь вметаемо" (Матф. 3, 10). Под чашей и свитком — изображение секиры и древа.

Широкое бытование этого иконографического сюжета связано именно с эпохой опричнины. Призыв к покаянию приобретал особый смысл. Он ассоциировался, вероятно, с представлением о душеочистительной миссии государя—"святителем", одновременно мученика и неумолимого судьи.

Сложность и противоречивость стиля иконы из Стефано-Махрицкого монастыря позволяли искусствоведам говорить о трагическом пафосе образа, его напряженном психологизме: "Своеобразие этого памятника заключается не столько в формальных особенностях стиля <...>, не столько в повествовании о трагической судьбе человека, сколько в тонкой и проникновенной передаче внутреннего мира человека, сознающего неизбежность смертного приговора, взывающего к милосердию и состраданию"¹²⁶.

Так, образ патронального святого олицетворял целый комплекс представлений (царская ответственность, жертвенность и близость Страшного суда). Культура эпохи Ивана Грозного была проникнута этим мироощущением¹²⁷.

* *
*

Если царь грешен и несовершенен по природе, то кто имеет право судить его? Этот вопрос не мог не интересовать публицистов Московского царства. Развернутый ответ на него давал и сам Иван Грозный, вовлеченный в продолжительную дискуссию о *пределах царской власти*.

По мнению В.М. Сергеева, тема Страшного суда и эсхатологического финала становится инвариантом Переписки Грозного и Курбского, предопределяя собой идейно-тематический строй полемики. Исследователь проанализировал структуру и аргументацию Первого послания Курбского и пришел к выводу о том, что данный текст содержит повторяющиеся семантические мотивы, прежде всего угрозы "казнями" Божьими. Опровержению инвектив своего идейного противника царь, как известно, посвятил значительную часть "ши-

роковещательного и многошумящего писания" 1564 г. и при этом уделил особое внимание вступлению и постскрипту Курбского, в которых "наиболее последовательно проводится мысль о "супротивности" царя и его сношениях с Антихристом"¹²⁸. Выявляя скрытый смысл Переписки, В.М. Сергеев подчеркивает, что участники спора расходились даже в понимании самого момента Страшного суда: Курбский предлагал свое разрешение конфликта — тяжбу, в этом случае царь и подданный, как считает исследователь, оказываются на одном уровне, они одинаково приближены к Богу (ПГК. С. 7). Грозный выбирает принципиально иную точку отсчета, его представление о Страшном суде неотделимо от картины иерархического судилища, о чем, согласно В.М. Сергееву, свидетельствуют евангельские источники царского ответа. Грозный предпочитает цитировать апостола Павла и, в частности, его послание римлянам¹²⁹. В.М. Сергеев абсолютизирует значение цитаты (Рим. 13, 1–2), которая при всей своей важности относится в послании Ивана IV не к теме Страшного суда, а к проблеме отношений государя и "подвластных" на земле, где верховный правитель служит образом Небесного Царя (контекст цитаты см.: ПГК. С. 14).

Тем не менее налицо непримиримый конфликт, а исходным пунктом полемики, согласно предложенной интерпретации посланий, становится тема посмертного воздаяния и "казней" Божьих, с чем трудно не согласиться.

Иван IV представил в своем пространном послании отчетливую систему этических воззрений. Согласно этой концепции, царь, как и любой другой человек, становится носителем внутреннего конфликта, противоборства неравновеликих сил добра и зла, что неизбежно определяло картину Страшного суда и посмертного

воздаяния. Возражая Курбскому, Грозный строго разграничивал свое положение в земной иерархии и свое место на Страшном суде (ПГК. С. 38–39). При этом Грозный готов встать вровень с Курбским. Царь не только предполагает возможность тяжбы, но и не боится унижить себя признанием в грехах, что в итоге позволяет доказать нравственное превосходство (ПГК. С. 41).

Здесь уместно вспомнить, что еще более отчетливо это понимание Страшного суда заявило о себе у Грозного через девять лет после начала переписки с князем Андреем. Имеется виду упомянутое послание монахам Кирилло-Белозерского монастыря. Государь, порицая сословное неравенство в обители, рассуждал о монашеском братстве и в качестве назидательного примера привел сцену последнего "судилища", на котором 12 апостолов-простолюдинов ("дванадесять убогих") будут сидеть на престолах в присутствии предстоящих Господу Богородицы и Иоанна Крестителя. Рыболов Петр и поселянин Иоанн Богослов "станут судити боготцу Давиду, о нем же рече Бог, яко обретох мужа по сердцу моему, и славному царю Соломону, иже Господь глагола, яко "под солнцем несть такова украшена всяким царьским украшением и славою", и великому святому царю Константину и своим мучителем, и всем сильным царем, обладавшим вселенною" (ПИГ. С. 180). Страшный суд, таким образом, предполагает разрешение всех земных условностей и связей, крушение самой иерархической пирамиды: здесь последние оказываются первыми, цари подчиняются рабам.

Итак, как удалось установить, исходные позиции Грозного и Курбского могли до некоторой степени совпадать: и тот, и другой соглашались с тем, что перед Богом равны все, "царие и худейшая чадь", участники полемики в равной степени признавали провиденциальный план истории и неизбежную эсхатологическую

перспективу¹³⁰. Разделяла участников полемики тема “испытания совести”.

В первом послании Ивану IV князь открыто провозглашает свою нравственную позицию. Точка зрения Курбского обозначилась отчетливо. Как известно, он открыто обвинил государя в “сопротивности разуму”, но при этом сохранил двойственную, с христианской точки зрения, позицию (“не найдох ни в чем же пред тобою согрешивша” — первая “эпистолия” 1564 г.), продемонстрировав странную самоуверенность в вопросах совести (ПГК. С. 10). Именно здесь и обнаруживаются индивидуальные черты нравственно-религиозных представлений князя, суть его действительной самооценки.

Искренность Курбского вызывала у московского правителя большие сомнения, в чем Грозный неоднократно признавался на страницах Переписки и во время бесед с представителями польско-литовской стороны. Так, А. Полубенский свидетельствует: Иван IV, лично обращаясь к предводителю польских войск в Ливонии, говорил: “... несправедливое кровопролитие совершил Юрий Николаевич Радзивилл с Ходкевичами; потом сбежал Курбский <...> приходил на Великие Луки, сжег монастырь, землю опустошил ...”¹³¹

Пространный царский ответ 1564 г. не только был направлен на опровержение основных аргументов Курбского, но и стал гневной филиппикой против богоотступников, еретиков, не почитающих высшую власть и оскверняющих христианские святыни. Стержневым содержательным элементом произведения служит тема “сопротивности разуму”, развитие которой позволило Ивану IV поставить ряд неожиданных и весьма острых вопросов.

В первую очередь, царь разграничил компетенцию земного и Божьего суда. Праведник, осудивший грешника, утрачивает полноту своей духовной чистоты,

грешник, осудивший грешника, — еще дальше от истины. Относительность и несовершенство людского суда искупаются смирением в ожидании высшего приговора. Такова суть размышлений Грозного в первой части послания (фрагмент текста, следующий за вступлением, ПГК. С. 13).

С этого момента царь *говорит от лица грешников*. Без уяснения отмеченной стороны нравственно-религиозных воззрений Грозного теряет всякий смысл дальнейший разбор его аргументации.

Оказывается, такова позиция Грозного, “неусыпного стража”, совесть, можно “испытать”, задать своему внутреннему собеседнику вопросы и получить на них ответы. Остальное зависит от свободного выбора самого человека, который волен или прислушаться к беспристрастному голосу, или оставить его без всякого внимания: “Совесть же свою испытал еси не истинно, но лестно, сего ради истинны не обрел еси ...” (ПГК. С. 42).

Призывающий возмездие на голову нечестивца должен отдавать отчет в том, что всякий судья на земле предвосхищает высший Суд на небесах. Именно убежденность в личной правоте позволила Ивану IV сказать о нравственной непоследовательности Курбского: “... ты убо судию Христа приводиш, дел же его отменещися ...” (ПГК. С. 41).

Утверждению этой морали служат в первом послании и специально отобранные повествовательные источники, видение мниха Иоанна Колова, притчи о Карпе и Поликарпе. Грозный обращает внимание оппонента на слова Христа, явившегося праведнику, который молился, чтобы погубить грешного брата: “Се ли есть Атихрист, восхищай Суд Мой?” (ПГК. С. 41).

Такая позиция не мешала царю Ивану обвинять Курбского во всех смертных грехах, приписывать ему отступничество византийских императоров-иконоборцев,

гордыню древнего ересиарха Новациана, сравнивать бывшего воеводу с Иудой и ветхозаветными предателями. Весьма показательной в этом отношении становится концовка видения критского отшельника Карпа из послания Дионисия Ареопагита Димофилу. Толкование притчи “по духу” позволяет царю проводить смелые аналогии, сравнивать события прошлого и настоящего: “И аще убо такова праведна и свята мужа, и праведне молящася на погибель, не послуша аггельский владыка, кольми же паче тебе, пса смердяща, злобесного изменника, неправедне на злую волю молящася, не послушает” (ПГК. С. 45).

Грозный утверждал, что искреннее покаяние обязательно для всех, в том числе и для богоизбранных правителей: страшен не грех сам по себе, а безразличие к нему. Во второй половине XVI в. в полемике двух непримиримых оппонентов рождалась проповедь, обличительный пафос которой был обращен против нравственного релятивизма: “Не тако убо грех творится зол, егда творится, но, егда по сотворении познание и раскаяние не имать, тогда убо грех злейше бывает: понеже законопреступление аки закон утверждается” (Там же).

Исключительность фигуры царя, ее одиночество и трагизм — вот то, что открылось Грозному с высоты его положения. Так возникает концепция, согласно которой царь становится “мучителем” во имя царства. Как человек глубоко религиозный и богословски образованный, Грозный не мог, да и не хотел возлагать ответственность за это мучительство на Бога. Царь прекрасно понимал, что Всевышний не причастен ко злу, источник последнего — в греховной воле тварных существ.

Чем отличается такой “мучитель” от иноверного царя, преследователя православных или ветхозаветного фараона и Навуходоносора? Это — правитель, сохраняющий чистоту веры. Заблуждения и грехи государя,

если он не изменил Богу, не освобождают подданных от необходимости повиноваться ему. Пострадать от него может каждый холоп, каждый раб, который обязан приготовиться к добровольному мученичеству, но не в отстаивании догматов и предписаний христианства, а опять-таки “царствия ради”, во имя сохранения установленного порядка. Здесь идеал “царства кесаря” временно торжествует, требуя безусловного подчинения, но ради богоугодных целей, — так считает Грозный.

Именно поэтому заявления Ивана Грозного в Первом послании Курбскому о жертвенности православного христианина меньше всего напоминали собой политическую демагогию или тенденциозную казуистику, а были выражением вполне определившихся убеждений: “И аще праведен и благочестив, про что не изволил еси от мене, строптиваго владыки, страдати и венец жизни наследити” (ПГК. С. 14). В противоположность Курбскому, отмечает Иван Грозный, княжеский слуга Василий Шибанов, оказавшийся в руках московского государя, не отрекся от своего господина, но сознательно принес себя в жертву. Погибая таким образом на плахе, “холоп” спасает свою душу, чего не захотел понять Курбский и совершил поэтому измену, равнозначную предательству веры, отречению от Бога: “Ты же убо сего благочестию не поревновал еси: единого ради малаго слова гневна не токмо едину душу, но и своих прародителей души погубил еси ...” (ПГК. С. 15).

Сама идея *опричнины* была своего рода попыткой выстроить модель *справедливых* отношений царя и его подданных, но только в том виде, как это представлял Грозный¹³². Здесь страдания плоти и физическая гибель занимают подчиненное положение в системе ценностей: на вершине — посмертная жизнь души, ожидающей соединения с преображенным телом для возможного, в случае добровольного и праведного мученичества, веч-

ного блажества: “Се бо есть воля Господня — еже, благое творяще, пострадати” (ПГК. С. 14)¹³³. Неправедная кончина в мучениях, если холоп пытается обмануть государя и, прибегая к лукавству, хочет избежать наказания, рассматривается как нарушение присяги (“крестоцелования”). Царское поучение, даже в форме смертной казни, не может погубить душу холопа, если последний сам не нанес урона своей внутренней нравственной чистоте. Эта трактовка опричнины как своеобразной “мистерии веры” была недавно предложена А.Л. Юргановым. Концепция исследователя русской средневековой культуры не вступает в противоречие с тем, что мы знаем о миропонимании Московской Руси XVI в. Здесь происходит *семиотическое* сближение земного образа *настоящего* с *первообразом* эсхатологического будущего. И мы должны, учитывая глубокий символизм русской средневековой культуры, признать за этой трактовкой право на существование.

В данном случае царь не уподобляется Вседержителю. В своей греховной и страстной природе жестокий правитель может выступать лишь *неподобным* образом Божьей справедливости и даже милости. Словно Господь, царь судит подданных (“рабов”), отделяет тех, кто стоит по правую руку (“овец”), от тех, кто стоит по левую (“козлищ”), может отправить преступника на самую страшную пытку или казнь, которые становятся зримыми символами грядущего отмщения: воры и разбойники, злодеи и развратники “грех ради своих мучими бысть, а не Бога ради” (ПГК. С. 18).

Эмблематика опричного двора, атрибуты царских преторианцев — все это наполнялось определенным смыслом, было призвано напомнить о том, что лучше пострадать здесь на земле, чем гореть в “геенне огненной”.

Если смерть как таковая не является злом, то царь может “страхом спасати”. В одной из дипломатических грамот, направленных польскому королю от имени Грозного, находит подтверждение именно эта мысль. Здесь используются полюбившиеся царю слова апостола Иуды (к сходному примеру обращается Иван IV и в первом письме Курбскому 1564 г.): “А что брат наш писал, что не годитца закон утвержати таковым поучением, ино есть с милосердием поучение слушающим, а не слушающим поучение и с наказанием бывает, якож рече апостол Иуда, брат Господень по плоти: овех убо милуйте разсужающе, овех же страхом спасайте от огня возхищающе; не от сего ж видимаго огня, но от будущего неугасимаго повеле апостол возхищати”¹³⁴.

В данном случае *страх Божий* — напоминание о посмертных муках и одновременно спасительное наказание муками при жизни. Спасительно оно только потому, что облегчает загробную участь души. Ее небесный заступник архангел Михаил очищает человека от скверны и выступает грозным карающим судьей: “От Бога посланному, всех ангел пристрашен еси, святыи ангеле, не устраши мою душу убогую, наполнену злосмрадия, и очисти, и престави ю престолу Божию непорочну”¹³⁵.

Небесный покровитель человечества и воин служил прототипом единственного земного судьи, московского государя. Поэтому царя Ивана и *благодарили* за пролитие крови и мучительство так, как если бы он врачевал духовные недуги¹³⁶: “Иван Грозный видел главную свою функцию в наказании зла “в последние дни” перед Страшным судом. Мы никогда не узнаем, в какой момент (хронологически) и почему царь решил начать опричнину. Одно можно сказать достаточно

определенно: пассивно ждать он не мог в силу своей особой ответственности”¹³⁷.

Тема Страшного суда в эпоху Грозного была напрямую связана с идеей царственности. Апокалиптические ожидания постоянно напоминали о себе и являлись “атмосферой” времени, определяя весь нравственный и культурный облик эпохи.

От человека Московского царства слишком многое требовалось; его смирение и жертвенность, степень послушания земной власти были, согласно установленным нормам, слишком велики. Но еще более суровы требования, предъявляемые царю. От государя ждали достойного суда, такой справедливости, на которую властитель в силу своей греховной природы едва ли был способен. В случае, если этот суд оказывался несправедливым, царь должен отвечать за себя и за душу каждого погубленного холопа.

Не следует забывать, что мера личной вины помазанника Божьего, по воззрениям Ивана IV, значительно превышает ответственность “подовластного”: “Аз же убо верую, о всех своих согрешениях вольных и невольных суд прияти ми, яко рабу, и не токмо о своих, но и о подовластных дати ми ответ, аще что моим несмотрением погрешится [курсив наш. — А.К.]” (ПГК. С. 39). Эта идея стала важным принципом монархической теории Московской Руси.

Мысль о загробной участи несправедливого судьи руководила и теми, кто определял цикл назидательных росписей царской усыпальницы в Архангельском соборе¹³⁸, и теми, кто создавал публицистическую версию чина царского венчания в 1547 г. Надо сказать, что в пространной редакции этого важного государственного акта в поучении митрополита воспроизводилась сцена Страшного суда, на котором царь предстоит Христу. Здесь земной властитель оказывается равным среди

равных и одновременно несущим совершенно особую *персональную* ответственность. Именно эта часть поучения была впоследствии *инвариантом* многих чинов венчания на царство. Ее повторяли составители чинов венчания Федора Иоанновича, Бориса Годунова, Романовых (в течение всего XVII в. от венчания Михаила Федоровича в 1613 г. и до венчания Ивана и Петра Алексеевичей в 1682 г.)¹³⁹. В чинах венчания ясно обозначена идея *душеспасительной миссии* царской власти. Народ Русского царства в лице своего богоизбранного предводителя выслушивает окончательный приговор. Все в этих словах проникнуто христианскими сотериологией и эсхатологией: “Силою Творца, и премудростию Искупителя, и Духа Святаго утешителя благодати возмогай, о благочестивый царю, о Христе паки им возмогай, да наследник будеши Небеснаго Царствия со всеми православными цари, да возможеши з дерзновением и во второе пришествие Господа Бога и Спаса нашего Иисус Христа: “Се аз, Господи, и люди Твои, их же ми еси дал великого Твоего царства Рускаго”. И тогда, о благочестивый и боговенчанный царю, и сам услышиши сладкий он глас Небеснаго Царя и Бога: “Благий мой рабе, добрый и верный русский царю Иване! О мале ми бысть верен, надо многими тя поставлю; вниди в радость Господа своего!” И тогда, царю, внидеши во царство небесное со всеми святыми, приимеши неуведаемая славы венца по божественному апостолу: их же око не виде и ухо не слыше и на сердце человеку не взыде, яже уготова Бог любящим Его”¹⁴⁰.

Царский суд, согласно чину венчания, — суд правды. Здесь реализуются и получают свое зримое нравственное воплощение *вечные* заповеди: “Вам же [царям. — А.К.] подобает, приемше от Вышняго повеление, правление человеческого рода, православных

царей, не токмо о своих пещися и свое точию житие правити, но и все обладаемое от треволнения спасти и соблюдати стадо его от волков невреждимо и бояться серпа небеснаго и не давати воля злотворящим человеком иже душу с телом погубляющим, якоже бо солнѣцу на земли не сущю, темно суть все и неразсудно, сие и наказания души не суща, размешено все, едино бо точию добродетель о стяжании безсмертно сущь"¹⁴¹.

Тем не менее как быть, если царь заблуждается и вместе с сотней преступников отправил на казнь и многих невинных? Что будет, если царь ослеплен "прелестью" и не видит того, что вместо орудия Божьей воли он на самом деле становится исполнителем убийства?

Мы вплотную подступили к одному из центральных нравственных вопросов всей публицистики Московской Руси. Последовательно проводя в жизнь идею харизмы и земной неподсудности царя, Грозный делал главный акцент на определяющей роли Промысла: Бог покарает неугодного правителя, если он не одумается, не постарается исправить своих ошибок. Опасность умереть без покаяния для такого царя, может быть, реальна в гораздо большей степени, чем для любого из его подданных. Но в русской книжной традиции, как станет видно далее, отнюдь не все придерживались этого понимания *пределов царской власти*.

Сам Грозный не только распорядился в конце жизни составить *синодик опальных* для поминовения жертв опричных казней в монастырях, но и приступил к неожиданному и коренному переосмыслению своей нравственно-религиозной доктрины¹⁴². В Духовной грамоте он кается, признаваясь во многочисленных беззакониях ("Душею убо осквернен есмь и телом окалях"), и весьма недвусмысленно дает понять, что путь "вся-

каго злаго делания", "убийства внутрення", "сквернодеяния" и "неподобных глумлений" завел его в тупик¹⁴³. Во вступлении к этой грамоте, подлинном духовном завещании Грозного, буквально сотканном из реминисценций, Иван IV, используя топосы средневековой книжности, скажет: "Яко же убо от Иерусалима Божественных заповедей и ко ерихонским страстем пришед, и житейских ради подвиг прелстихся мира сего мимотекущею красотою; яко же к мирным гражданам привед, и багряницею светлости и златоблещанием предахся умом, и в разбойники впадох мысленныя и чувственныя, помыслом и делом <...> И понеже быти уму зря Бога и царя страстем, аз разумом растленен бых..."¹⁴⁴. Одним из лейтмотивов Духовной грамоты становится мысль о том, что чрезмерная суровость губит душу правителя. Поэтому Грозный советует детям, Ивану и Федору: "А каторыя [люди. — А.К.] лихи, и вы б на тех опалы клали не вскоре, по разсуждению, не ярости"¹⁴⁵. Следствием "беззаконий" властителя могут быть *казни Божии*, надо поэтому опасаться принятия скоропалительных решений, избегать *мучительства*: "...И вы бы [Иван и Федор. — А.К.] творили по апостолу Господню: правду и равнение давайте рабом своим, послабляюще прощения, ведяще, яко и вам Господь есть на небесех. Так бы и вы делали во всяких опалах и казнях, как где возможно, по разсуждению, на милость претворяли и оставливали часть душам своим, яко долготерпением ради от Господа милость примите ..." ¹⁴⁶

Что может противопоставить царь "прелести" и "соблазну" *мира сего*? Только — смирение и готовность в итоге заплатить личным спасением, если раскаяние не исцелит государя: все чаяния отнесены к моменту, когда будет подведен окончательный итог, когда сиюминутное уступит вечному.

Таких психологических и нравственных глубин, такой цельности и одновременно противоречивости древнерусское самосознание не достигало никогда. Характерно, что на это был способен человек, до конца исчерпавший миф Московского царства. Он завершал "строительство" официальной концепции российского самодержавия в XVI в. Однако предельная выраженность, апофеоз, монументальность и статика этого миропонимания оказались причинами его последующего кризиса. После Грозного думать так же, как он, уже не смели.

Истоки полемического пафоса

Своеобразие позиции Грозного состояло именно в том, что он дополняет переосмысленную на принципиальной *сотеариологической* основе концепцию "российского самодержавства", делает особый акцент на идее очистительного страдания, проводником которого в мировой истории становится мессианская фигура царя. Но самодержец остается центром внутреннего столкновения добра и зла. Эта борьба представлена как постоянный процесс. О его результатах, о конечном итоге драматического противоборства нельзя судить смертному человеку¹⁴⁷. Все замыкается на загробном существовании души. Царь земной, в силу особого положения, не получает никаких нравственных гарантий, его будущее неопределенно, и более того — перспектива нераскаянного греха для него слишком очевидна. Подобному мироощущению сопутствует *подлинный трагизм*¹⁴⁸.

Авторское самосознание Грозного было логичным продолжением заявленной жизненной позиции. Итак, согласно представленной точке зрения, фигура царя по своему уникальна и помещена между двумя полюсами, двумя противоположными началами. Первое представ-

ляет собой заданную и неизменяемую истину. Второе заключено в свободе человека, в той "самовласти", которая всегда может обернуться своей противоположностью. Это — сфера изменчивого, подвижного, зыбкого исторического бытия, подверженного влиянию злых сил. Таким образом, грех, онтологически и непосредственно исторически вмененный людям, не может не задевать царя. "*Дуализм*" преодолевается только в подвиге жертвы.

Сформулированные здесь основы миропонимания Грозного в значительной мере воплощались в его публицистике. В осознании великой ответственности и даже мученичества — причина того полемического пафоса, который направлен на разоблачение *источника мирового зла*, а не самих людей с присущими им заблуждениями и страстями.

Пафос Грозного нередко связывают с "лицедейством", "переодеванием", "юродством" и саморазоблачением. Эта позиция заявила о себе еще в дореволюционной историографии¹⁴⁹. В советское время медиевисты под влиянием работ М.М. Бахтина пытались представить Ивана IV носителем *смехового начала* и фактически исходили из "презумпции" его *неискренности*. О сочинениях первого русского царя Д.С. Лихачев говорил: "Игра в посланиях — отражение игры в жизни. Чаще всего для Ивана Грозного было характерно притворное самоуничтожение, иногда связанное с лицедейством и переодеванием"¹⁵⁰. Именно как подражание тону скорбных монашеских покаяний рассматривал ученый послание Грозного в Кирилло-Белозерский монастырь. С Д.С. Лихачевым соглашается Р.Г. Скрынников: "Никто из современников царя не ставил под сомнение искренность его покаяний. Эта проблема для них не существовала. Постановка ее открывает путь для более глубокой оценки поведения и литературного стиля

Грозного. В них становятся заметны резко выраженные черты юродства и скоморошества¹⁵¹. Заявила о себе и более резкая точка зрения, призванная раз и навсегда определить место Грозного в истории русской культуры: “В сфере церковной и в сфере мирской царь вел себя как homo ludens, кощунник, глумотворец, шпильман, игрец”¹⁵². В последнее время концепция “лицедейства” Грозного-публициста и государственного деятеля, “артиста на троне”, некритично переносится в популярную литературу и даже в книги для школьников¹⁵³.

Определенный психологический склад, характер и пристрастия, в том числе любовь к “театральным эффектам”¹⁵⁴, — лишь внешняя оболочка, за которой угадывается серьезность намерений. Меньше всего средневековый человек был способен шутить и смеяться перед лицом вечности. Семантика поступка и жеста важна постольку, поскольку позволяет понять подлинную реальность авторской мысли. Если и рассматривать литературную манеру Грозного как следствие его “поведения в жизни”¹⁵⁵, то важно раскрыть смысл этого поведения.

Очевидно, что в знаковых поступках Грозного (опыт *самооценки* здесь приравнивается к действию) сохранялась внутренняя логика, с которой позволительно не соглашаться, но игнорировать которую невозможно. Во-первых, нельзя без должных на то оснований отрицать религиозность Ивана IV. По точному замечанию Г. Флоровского, у царя “было продуманное религиозное мировоззрение, которое он выстрадал и перестрадал...”¹⁵⁶

Во-вторых, даже в момент самоуничтожения или беспощадной исповеди Иван IV остается государем. Между автором посланий и адресатом сохраняется непреодолимое расстояние. *В настоящем* ничто не может разрушить неравенство спорящих, их принципиальную

неравноценность. При этом царь не подлежит людскому суду и, соответственно, не обязан отчитываться перед своими подданными. Только Божественный суд потребует того, чтобы самодержец признал свои грехи наравне с тем, кто в земной жизни именовал себя “холопом”. Поэтому все попытки Курбского вершить свой суд, здесь на земле, отметались царем как проявление нечестия и даже богохульства: “Что же убо писал еси? Кто тя постави судию или учителя?” (ПГК. С. 47).

Итак, царь никогда не вступает в тяжбы со своими подданными: “Доселе русские владатели не истязуемы были ни от кого, но вольны были подвластных своих жаловати и казнити, а не судилися с ними ни перед кем...” (ПГК. С. 38). Грозный также заявляет о том, что не нуждается в советах и рекомендациях, поскольку видит в людских мнениях опасность для установленного Богом порядка.

Если царь допускает, чтобы подданные *советовали* ему, то совершается грех. Под сомнение может быть поставлено всемогущество Божьего промысла, действующего независимо от воли смертных. Личные ошибки царя не должны интересовать подданных: через царя Бог или действует, или попускает: “Вы же владатели и учителя повсегда хотите быти [имеются в виду изменники, заключившие, по мнению Грозного, союз с Адашевым и Сильвестром. — А.К.], аз же яко младенец. Мы же уповаем милостию Божию, понеже доидохом в меру возраста исполнения Христова и, кроме Божия милости и Пречистые Богородицы и всех святых, от человек бо учения не требуем, ниже подобно есть владети множеством народа, и разума от них требовати” (ПГК. С. 46).

Столь высокое положение, которое занимал Иван Грозный, не только давало ему исключительные права и полномочия, но и освобождало его от обязанности объяс-

нять смысл своих деяний. Тем не менее никто из государей Московского царства не выступал столь часто с публицистическими манифестами. Может сложиться впечатление, что он не только полемизировал, но и оправдывался. Видимое противоречие позволяют разрешить сами сочинения Ивана IV.

В Первом послании А.М. Курбскому царь прямо называет своего противника *лжеучителем*, незаконно присвоившим право наставлять монарха и его подданных: “Аще убо сие от отца твоего, диявола, восприим, много ложными словесы своими сплетаеши, яко веры ради избежал еси — и сего ради жив Господь Бог мой, жива душа моя, — яко не токмо ты, но и все твои согласники, бесовския служители, не могут в нас сего обрести” (ПГК. С. 14). Отсюда следует неизбежный вывод: проповедь пособника темных сил должна получить достойный ответ. Клевете надо противопоставить *свидетельствование о чистоте намерений государя*. Послание Грозного создается как своеобразное исповедание веры и принципов российского “самодержавства”, поскольку князь Андрей отныне не только переходит в стан врагов Московской Руси, но становится еретиком-богоборцем. Ответ, который держит Иван, нужен не столько Богу, сколько самому царю и его подданным ради спасения душ: “Паче же уповаем, Божия Слова воплощением и Пречистые Его Матери, Заступницы христианския, милостию и всех святых молитвами, не токмо тебе сему ответ дати, но и противу поправших святых иконы, и всю христианскую Божественную тайну отвергшим, и Бога отступльшим (к ним же ты любительне совокупился еси), словесы сих нечестие изболचितи и благочестие явити и воспроповедати, яко же благодать возсия [курсив наш. — А.К.]” (ПГК. С. 14–15).

Не менее последователен царь и в полемике с *иноверцами*. В “Ответе государеве”, адресованном еретику Яну Роките, Грозный замечает, что мог бы и не обращаться к иноземному проповеднику, но вступает в спор исключительно ради спасения правоверных, ради защиты догматов *православия*: “Не хотел убо бых тебе слова подати, яко же прежде рекох ти, поне испытывания ради испытуеши, а не веры ради, яко же учими есми Господем нашим Исусом Христом, еже не даяти святая псом <...> И сего ради убо хотех премолчати и многих ради упражнения еже царских правлений и еже ныне несть удобно о толиких беседах от Божественных писании указати истинну. Понеже убо постигнет повествующа лета. Сего убо мало изреку, да не возмниши мя, яко не ведуца яковыи яд излиял еси, или возмнится вам, яко не вем отвещати, и не могу против ваших составить слова, и не ведуце писания, или вашей прелестной тме повинувшеся и во унынии впадша, или сладостне ваше учение приемше, или несть во истинных христианах еже о таине христианстей истинну ведети. Сего ради вашего сомнения вmale изрек вам”¹⁵⁷.

Грозный неоднократно объясняет и мотивы своего обращения к инокам на страницах послания в Кирилло-Белозерский монастырь. В данном случае позиция царя в чем-то сходна с позицией агиографа. Прежде, чем приступить к главному предмету своего письма, публицист обнаруживает собственное недостойнство. Покаяние Грозного строится в соответствии с традиционными топосами. Кающийся здесь сравнивается со “псом смердящим”, используется устойчивая формула “Къто есмь аз?”, элементы высокого книжного стиля¹⁵⁸. Это не очередная *роль*, в которую “вжился” царь Иван, а необходимая предпосылка *поучения* (агиография и дидактические наставления, затрагивавшие темы

христианской жизни, в равной степени относились к душеспасительным текстам). Автор смиряется перед Богом, требующим наставлять, исцеляя словом, и вспоминает Илариона Великого, некогда размышлявшего о своей неспособности учить ближних: “Кто бо весть, егда по оного желанию и вере даст ми Господь написати, и мне самому полезное и оному?”. Аскет вынужден тем не менее исполнить веление Божье: “Паки же грубости ради моя и простоты словес воздержав, помышляя, егда како навикшу ти в книжной силе, и в мудрости святых возрасту, писание мое неугодно явится, паче же юности моей речений моих честины внимаючи. Но обаче Бог, иже приимый вдовицы оная два цате, и яко велик дар вмени ей, той же и тебе рабу его, сотворит любовь, прияти се желанное тобою от нас” (ПГК. С. 165–166).

Пример Илариона Великого служит царю. Грозный задумывается над духовным существом монастырской жизни. “Какой смысл в том, чтобы отречься от мира и жить, как в миру? Зачем и самому царю спастись за стенами монастыря, если сословное неравенство разрушает основы иноческого аскетизма?” — эти вопросы Грозный задает в точном соответствии с теми требованиями, которые сформулировали творцы монашеских поучений, в том числе Василий Амасийский. Именно их голос выступает в качестве высшего Божьего веления, как закон правды, подчиняться которому обязан и сам царь. Поэтому Иван IV в дальнейшем замечает: “О истинне сия есть праведно противу царей вещати, а не инако” (ПИГ. С. 177). В монастыре царь обязан считаться с требованиями устава, помнить о том, что иноки умерли для мира, и потому нельзя смущать их. Вполне обоснованно Грозный утверждает, что Божественный закон выше царя, если последний пренебрегает правдой. Но Грозный помнит, что *служит этой*

правде и даже получает особые знаки свыше: “Сего ради, аз, окаянный, сие видя, дерзнух писати, паче же и сего ради, яко же мне мнится окаянному Божие некое изволение сему быти. Веруйте ми, господия мои и отцы, Бог свидетель, и Пречистая Богородица, и чудотворец Кирил, яко сего Великого Илариона доселе послания ниже паки читах, ниже видах, ниже паки слышах о нем: но яко восхотех к вам писати и хотех писати от послания Василия Амасийского; и, разгнув книгу, обретох сие послание Великого Илариона, и приникнув, и виде, яко зело к нынешнему времени ключаемо, и помыслих, яко Божие некое повеление сиецево обретется к полезному, и сего ради дерзнух писати” (ПИГ. С. 166).

Характерно, что царь уделяет особое внимание самым обстоятельствам, которые сопровождали выбор нужных цитат. В поиске наставлений Василия Амасийского Грозный обратился к сборнику учительных текстов, открыл книгу наугад, и первым, что бросилось в глаза, было послание Илариона Великого. Ключ к пониманию сложной жизненной ситуации найден. Публицист комментирует этот случай почти как чудо, видит в этом сверхъестественное событие, мистическое обретение истины, данной сразу в своей полноте и непререкаемости.

Противоречие, которое неизбежно открывалось перед агиографом и составителем любого душеполезного текста, несовместимость личной греховности (“безумия”) и необходимости проповедовать, разрешается.

Грозный переводит внимание иноков с обстоятельств, предшествовавших царскому поучению, на существо самой беседы: “Имемся уже ко беседе, Богу помогающе. И аще понуждаете мя, отцы святии, и мое от послушания — к вам отвещание” (ПИГ. С. 166). Все сомнения отброшены, и публицист энергично наставляет иноков как игумен, как правомочный обличитель: “Пер-

вое, господие мои и отцы, по Божий милости и Пречистыя Его Матери молитвами, великаго чудотворца Кирила молитвами *имате* [здесь и далее курсив наш. — А.К.] устав великаго сего отца, даже и доселе в вас действуется. Сего имуще, о нем *стойте, мужайтесь, утвержайтесь*, и не паки под игом работе *держитесь*. И чудотворцево предание *держите* крепко, и инем *не попускайте* разоряти, по великому апостолу Павлу..." (ПИГ. С. 166). Приводя слова апостола, публицист напоминает, что христианские добродетели ограждают душу верующего, как оружие: "*Станете* убо препоясани чресла ваша истинною, и оболкышесь во броня правды, и обувше нози во уготовании благовествования миру, надо всеми же восприемше щит веры, в нем же возможете вся стреля неприязнены разженные угасити, и шлем спасения *приимете*, и мече духовный, еже есть глагол Божий" (Там же).

Все здесь показательно. Даже язык под стать новой риторической тональности. Преобладают формы императива, категоричного веления. Потом эти формы приобретут иную окраску, от призывов до иронии и сарказма. Грозный не щадит монахов: "Да Шереметева устав добр — держите его, а Кирилов устав не добр — оставь его!" (ПИГ. С. 172).

Главное определилось. Центральный конфликт между действительностью и тем идеалом, который уже воплощен и не требует *подновления*, всегда разрешается в пользу должного.

Различны ситуации, поводы, конкретные обстоятельства, вызвавшие к жизни то или иное литературное обращение Грозного. Различны и его адресаты (верные слуги и бывшие холопы, изменившие своему государю, иноземные правители, их воеводы и дипломаты, еретики-проповедники), но всегда Иван IV помнил о том, что его главной обязанностью является свидетель-

ствование об истине, что с этой миссией связано предназначение единственного православного монарха.

С этой позиции царь и судит себя, судит мир, судит историю. Традиционная литературная форма приобрела здесь некоторые специфические черты, о которых следует сказать особо. Концепция мира и человека, столь отчетливо заявившая о себе в сочинениях Ивана IV, нашла оригинальное жанровое выражение.

По существу, мы должны понять не только исходные мотивы литературной деятельности Ивана IV, но и сами *принципы формотворчества*, определявшие специфику его индивидуальной авторской манеры.

Своеобразие идейно-художественных приемов полемики в посланиях Грозного

Послания — один из самых распространенных жанров русской средневековой книжности. Сложность изучения эпистолографии заключается в том, что она всегда находится на границе, пролегающей между книжной культурой и повседневностью.

Русская эпистолография XV–XVI вв. исследовалась в основном как особая разновидность исторических источников. Однако недостаточность и ограниченность такого подхода были уже отмечены Д.М. Буланиным. По мнению ученого, эпистолография "в процессе развития культуры то теряла, то приобретала литературное значение"¹⁵⁹. Не зная беллетристики "в собственном смысле этого слова", средневековая письменность вырабатывала свои формы постижения мира, и эпистолярному наследию Московского царства в этом смысле принадлежала выдающаяся роль. Поэтому, согласно точке зрения медиевиста, "определить место послания как литературного жанра в системе жанров древне-

русской литературы представляется насущной необходимостью¹⁶⁰.

Можно сказать, что отечественные филологи только приступили к исследованию посланий как жанра русской средневековой словесности¹⁶¹. В связи с этим особую ценность представляют наблюдения Д.М. Буланина, исследовавшего архитектуру и устойчивые эпистолярные мотивы в творчестве Максима Грека. Медиевист выявил ряд важных закономерностей, касающихся судьбы жанра посланий в целом. Одна из отмеченных тенденций развития русской средневековой эпистолографии заключается в том, что по мере того, как письмо приобретает литературный характер, оно утрачивает свою личностную природу, теряет ряд ведущих жанровых признаков. Так, в русской литературе XV–XVI вв. наблюдается постепенное перерастание частного письма в литературное произведение. Формальным показателем данного изменения служит утрата обращений, где содержится имя адресата, исчезновение в некоторых случаях прескрипта, появление новых заголовков и одновременно — иных жанровых определений. Этот факт можно объяснить тем, что в литературе Московского царства послания все более приобретают ярко выраженную публицистическую направленность и предназначены нередко широкой читательской аудитории. Примером такого манифеста может служить известный “Ответ кирилловских старцев” Вассиана Патрикеева.

Однако наличие конкретного адресата еще не свидетельствует о частном, деловом и “внелитературном” характере послания. Следует учитывать, видимо, что сочинения эпистолярного жанра могли совмещать признаки деловой прозы, ограниченной узким практическим назначением, и произведений публицистических. Речь идет о посланиях переходного двой-

ственного типа, сочетающих обращенность к известным лицам с актуальной общественной и религиозно-нравственной проблематикой, способной заинтересовать достаточно широкую по меркам того времени читательскую аудиторию¹⁶². Необходимо подчеркнуть и то, что многие послания создавались часто с полемическими целями, строились на опровержении аргументов противника, являлись средством проповеди определенных идей и потому не могли рассматриваться только как частные документы, предназначенные для ограниченного круга лиц. Публицистическим целям в полемической эпистолографии была подчинена и соответствующая система приемов.

Имеющие конкретных адресатов послания Грозного (именно та часть эпистолярного наследия царя, которая рассматривается в этой работе) являются по преимуществу манифестами, отражавшими идейные столкновения второй половины XVI в. Можно спорить о том, насколько широкой была читательская аудитория Ивана IV, на кого в первую очередь были рассчитаны эти сочинения¹⁶³, но нельзя сомневаться в их публицистической (общественной) направленности.

Об этом свидетельствуют сборники XVII в., в которых можно обнаружить как царские письма, адресованные А.М. Курбскому, так и послание в Кирилло-Белозерский монастырь или ответы шведскому королю Иоганну III. Такая включенность сочинений Грозного в книжную традицию позволяет считать, что люди Московской Руси чувствовали литературную природу этих текстов¹⁶⁴.

Полемическим целям в посланиях Грозного был подчинен целый арсенал приемов. Путь рассуждений публициста нередко предусматривал постепенное движение от частного к общему. К новым доводам и доказательствам прибавлялись следующие. Все это

приводило к тому, что послание разрасталось до внушительных размеров. Своеобразная логика Грозного нередко требовала движения вспять, повторения на новом этапе уже высказанных ранее суждений. Показательно и отношение к фактической стороне аргументации. Иван IV оперирует колоссальным набором заимствований и аналогий: в его эпистолографии неоднократно цитируются разнообразные библейские книги, сочинения отцов Церкви и аскетов, литературные произведения различных жанров. Публицист стремится к тому, чтобы придать определенную упорядоченность пространством историческим обзорам, заботится о насыщении текста примерами, охватывающими все прошлое, всю мировую историю. Наконец, царь не пренебрегает и личными воспоминаниями, носящими характер значительных автобиографических вставок, обращается к свидетельствам очевидцев.

“Краткость” средневековые писатели, в том числе и русские, издавна считали важным свойством образцового текста. Однако продемонстрированные Грозным способы исчерпания аргументов адресата противоречили, прежде всего, византийской и гуманистической эпистолографической традиции¹⁶⁵, сторонником которой был главный идейный противник царя А.М. Курбский¹⁶⁶: “Широковещательное и многосумящее твое писание приях и выразиумех, и познах, — писал Курбский по поводу первого послания Ивана Грозного, — иже от неукротимаго гнева с ядовитыми словесы отрыгано, еже не токмо цареви, так великому и во вселенной славному, но и простому, убогому воину сие было не достоило, а наипаче так ото многих священных словес хватано, исте со мноюю яростию и лютоостию, не строками, а ни стихами, яко есть обычай искусным и ученым, аще о чем случитъся кому будет писати, в кратких словесех мноюю разум замыкающе,

но зело паче меры преизлишно и звягливо, целыми книгами, паремъями, целыми посланьми! Тутю же о постелях, о телогрех и иные бесчисленные, воистинну, яко бы неистовых баб басни, и тако варварско, яко не токмо ученым и искусным мужем, но и простым и детем со удивлением и смехом, наипаче же в чуждую землю...” (ПГК. С. 101). Именно *краткость* князь Андрей объявляет главным критерием литературной выучки и филологической грамотности автора. Неумеренное цитирование авторитетных текстов, нарушение этикета переписки, обилие бытовых деталей и повествовательных эпизодов — все это оппонент царя Ивана считал недопустимым. Многозначность, с точки зрения Курбского, разрушает эпистолярный канон¹⁶⁷.

Между тем Грозный следовал определенной традиции, находившейся на пересечении двух начал — *полемического трактата* и *деловой посольской эпистолографии*.

Эти формы не были подчинены жесткой регламентации, но тем не менее предусматривали следование автора определенным композиционным правилам: здесь, скорее, просматривается не строгое кодифицированное требование, но некий обычай. “Топика” посланий Грозного отличается от нормативных формул, обнаруживаемых в переписке Максима Грека или Андрея Курбского. Многие полемические произведения Грозного соотносимы с официальными дипломатическими грамотами, отражавшими деятельность Посольского приказа. Взаимовлияние эпистолографии царя и деловой письменности очевидно: требованиям дипломатического этикета отвечает прежде всего *архитектоника* посланий¹⁶⁸. В дипломатических письмах обязательным элементом была царская титулатура, указание царского имени, следовавшее затем имя адресата, обязательное воспроизведение аргументов, содержа-

шихся в письме, на которое дается ответ (это предусматривала практика постоянной деловой переписки во время ведения переговоров), подробное опровержение ложных мнений, обязательная заключительная формула с указанием даты.

С полемическими трактатами послания Грозного сближает обширная богословская аргументация, стремление к обоснованности всех утверждений, ссылки на авторитетные тексты. Именно по этому принципу был составлен царский полемический "Ответ государев", обращенный к Яну Роките. "Ответ" в полной мере согласуется с композиционной логикой "Просветителя" Иосифа Волоцкого: текст разделен на главы, каждая из которых *включает подробнейшую критику ложного тезиса, сопровождается десятками цитат, комментариями к ним, примерами и резкими инвективами*. В форме своеобразного диалога, участники которого "оживали" на страницах богословского труда, построена обличительная книга Зиновия Отенского "Истины показание к вопросившим о новом учении". Это сочинение явилось, быть может, самым большим антиеретическим памфлетом средневековой Руси.

Форма "диатрибы" так же, как и дипломатические послания, предусматривала реальные или воображаемые доводы оппонента, взаимопроникновение "своей" и "чужой" интонации¹⁶⁹. Полемический трактат отличался своей "многоречивостью" и всегда перегружен аргументацией.

Литературный образец "диатрибы" наиболее точно соответствовал задачам Грозного-полемиста. Дискуссия заостряла противоречия, придавала им особо драматичный и напряженный характер. В большинстве случаев обширные полемические послания Грозного основаны на *внутреннем диалоге противников*. Именно здесь обнаруживает себя антитеза как универсальный

этико-эстетический принцип, реализуемый на всех уровнях, включая, разумеется, композиционно-стилистические формы воплощения авторской позиции. В полемике неизбежно устанавливалось, кто из ее участников ближе вечным заповедям, представленным в текстах Священного Писания, а кто эти заповеди нарушает, чей ответ на Страшном суде будет правдивее и предпочтительнее.

* *
*

В этом разделе мы рассмотрим то, как присущее текстам Грозного *представление о вечности и неизменности истины* реализовалось в системе композиционно-стилистических оппозиций. Антитеза позволяла контрастно противопоставить вечные заповеди и доводы изменников, богоотступников, отвергавших Божественный закон. Основой для развития авторской мысли здесь выступает уже упомянутый нами *внутренний диалог*. Насколько осознанной была эта форма? О степени преднамеренности приема позволяют судить его *регулярность, повторяемость и мера условности*.

Наиболее отчетливо условный диалог (своеобразная имитация обмена репликами) заявляет о себе в Первом послании царя А.М. Курбскому. Грозный постоянно имеет в виду упреки князя Андрея, неизменно воспроизводит инвективы своего противника и, раскрывая их ложный смысл, подыскивает опровержения.

Вот несколько характерных примеров обращения к "словам" оппонента: "А еже убо нас «во православие и во пресветлых явишася» написал еси..." (ПГК. С. 15); "А еже убо супротивным, разумевай совесть прокаженну имущу..." (Там же); "А еже писал еси: «Про что есмя

сильных во Израили побил и воевод, от Бога данных нам на враги наша, различными смертями расторгл есмя, и победоносную их святую кровь в церквах Божиих пролиали есмя, и мученическими кровми праги церковные обагрили есмя, и на доброхотных своих и души за нас полагающих, неслыханные муки, смерти и гонения умыслили есми»... (Там же. С. 25); «А еже писал еси, что бутто те «предстатели прегордые царства разорили и подручны нам их во всем сотворили, у них же прежде в работе были праотцы наши» (Там же. С. 36); «Победы же пресветлые и одоление преславное» когда сотворил еси?» (Там же. С. 42).

Чаще всего обвинения царь переадресует своему противнику: «Антихриста же вемы: ему же вы подобная творите злая советующе на церковь Божию. О сильных же во Израили и о разлиании крови выше писах, потоки же никаким не творим, паче же сами вы супротивословия не приемлете, но паче потоки любите. А еже синклита, от преблужения роженна, не вем: паче же в вас есть таковой. Моавитин же и Аммонитин — ты еси.» (ПГК. С. 47). Сходная *структура* полемики характерна и для многих грамот, адресованных иностранным государям. Так строится, например, знаменитый комплекс посланий, написанный в 1567 г. от имени бояр и адресованный польскому королю Сигизмунду II Августу и его гетману Хоткевичу. В письмах Грозного Баторию этот прием также используется довольно часто. Так, в послании 1579 г. царь неоднократно «парирует» полемические удары оппонента: «И ты по тому ли нам великъ хочешь быти, что насъ отчитаешь от Августа кесаря? И ты по тому разсуди свое отечество, а нашу низость. Нам всемогий Богъ благоволил во всем роду! Государствуем от великаго Рюрика 717 летъ, а ты вчера на таком великом госу-

дарстве, в своем роду первое тебя по Божей милости обрали народи и станы королевства Полскаго <...> А ты тако гордынею хвалишися, кабы уже пред собою связана меня видиши, ино в том воля Господня: какъ Господь благоволит, тако и будет...»¹⁷⁰. Примеры можно было бы без труда продолжить.

Таким образом, нельзя сомневаться в том, что своеобразный внутренний диалог достаточно регулярно используется Грозным-публицистом и нередко становится композиционным *каркасом* его посланий.

Мы говорили также, что необходимо установить и *меру условности* этой системы исчерпывания аргументов противника. Что здесь имелось в виду? Речь идет о том, насколько был разнообразен и *литературен* этот прием, насколько он оправдан художественно. Внимательное чтение посланий Ивана IV позволяет установить, что нередко писатель использует *воображаемые доводы оппонента, условно продолжает беседовать со своим адресатом, как бы домысливая то, что мог сказать противник*. Так, в Первом послании А.М. Курбскому царь неоднократно предполагает ответные возражения: «Не мни праведно быти: възъярився на человека и Богу приразитися <...> Или мниши, окаянне, яко убречися того?» (ПГК. 13); «Аще ли же о сем помышляеши, яко церковное предстояние не тако и играм бытие ...» (ПГК. С. 16); «Или убо предложиши ми плач Давыдов?» (ПГК. С. 17); «Аще ли же речеши, яко «она явна есть, сия же не явна», по сему бо злейше есть вам ваш злобесный обычай ...» (ПГК. С. 19); «Речеши ли убо, яко едино слово обращаю пишу?» (ПГК. С. 21). Воображаемые аргументы иноков царь неоднократно приводит в послании игумену Козьме (царь говорит о своем праве учить монахов): «А будет хто речет, что мы на Шереметевых гневом то чиним, или Собакиных для, — ино свидетель Бог и Пречистая Богородица, и чудотворец

Кирил, что монастырского для чину и слабости для говорю" (ПИГ. С. 177); "И што было про Собакина, для моего слова, на Шереметевых мне гневно, ино то в миру отдано. А ныне во истинну монастырского для безчиния говорил" (ПИГ. С. 179); "А что есмя говорили, Бог свидетель и Пречистая и чудотворец, монастырского для безчиния, а не на Шереметева гневаючися" (ПИГ. С. 190); "И я то приказывал монастырского для чину, и Шереметев себе поставил кабы во опалу" (ПИГ. С. 191). Сходные повторы обнаруживаем и в некоторых дипломатических посланиях, отмеченных индивидуальным авторским стилем Грозного. В письме Иоганну III 1573 г. Иван IV отвергает обвинения противников, упрекавших царя за то, что он пытался с помощью обмана переправить в Россию Катерину Ягеллон. Не скрывая раздражения, царь пишет о честности своих намерений и, увлекаясь инвективами в адрес шведов, явно домысливает их вопросы: "А коли бы сказали, что ты жив, ино было как твоей жены просить? И каждый то ведает, что жена у мужа взяти нельзя" (ПИГ. С. 149); "А тебя у нас утаили; а только бы мы ведали, кое ты жив, и нам было твоей жены льзя ли просить?" (ПИГ. С. 150); "... жена твоя у тебя, некто ее хватает, а и так еси одного для слова жены своей крови много пролил напрасно... ты как хочешь и з женою, некто ее у тебя пытается!" (ПИГ. С. 151). В послании Баторию царь опровергает воображаемые речи Курбского, который якобы советовал польскому монарху погубить Русское государство: "Али всю Рускую землю, яко птицу, рукою своею возмешь? Или по Курбсково думе насъ, яко мшицу, потребиши, которой нас израдил, что хотел нашей смерти, и мы ево сыскавъ изради, хотели ево казнити? А то его умышление было и хотел насъ извести и иного государя учинити..."¹⁷¹

Как видим, в диалогичности текстов Грозного немалую роль играет и *авторская ирония*. Своеобразие ее состоит в том, что очень часто она проявляется в сознательных *стилизационных пародиях*. Предметом пародирования становятся как *строй мыслей*, так и *литературный стиль* адресата. Таким образом, в саму ткань авторского высказывания включаются *чужеродные элементы*. Осмеиваются и логика, и сила аргументов, и правдивость суждений, и даже сама речь противника. Как правило, царь выбирает полюбившиеся ему слова оппонента и начинает всячески *обыгрывать* их, допуская искажение первоначального смысла или ироническое снижение. Этот прием настолько характерен для Грозного, что в ряде случаев мог бы служить целям идентификации его индивидуальной авторской манеры.

Приведем несколько типичных примеров. В "широковещательном" послании 1564 г. Грозный обратил внимание на близкое возвышенной библейской фразеологии высказывание Курбского: "И кровь моя, яко вода, пролитая за тя, вопиет на тя к Богу моему" (ПГК. С. 8)¹⁷². Царь в свойственной ему манере начинает обыгрывать эти слова, разрушая их патетику: "И аще кровь твоя, пролитая от иноплеменных за нас, по твоему безумию вопиет на нас к Богу, и еже убо не от нас пролитая, тем же убо смеху подлежит сия, еже убо от иного пролитая и на иного вопиет, паче же и должная отечеству сие совершил еси: аще бы сего не сотворил еси, то не бы еси был христианин, но варвар..." (ПГК. С. 42). Если Курбский проливал *свою кровь* на поле битвы в борьбе с иноплеменными, то должен ли царь отвечать за эту кровь? Может ли Курбский жалеть о том, что жертвовал собой ради христиан? А если царь не виноват в пролитии этой крови, то почему воевода адресует обвинение именно ему? Оказывается, страдал не Курбский, но сам царь, на долю которого по вине лукавых

приближенных и изменников выпало немало испытаний. “Колми же паче наша кровь на вас вопиет к Богу, от вас самех пролитая”. За этой инвективой следует риторическое усиление уже высказанного тезиса: “не ранами, ниже кровными потоки, но многими поты, и трудов множества от вас приях и отягчения безлепа, яко по премногу от вас отяготихомся”. Так выстраивается целый ассоциативный ряд в форме отрицательного параллелизма. Обличительный смысл инвективы Грозного подчеркивается и повторами ключевых оборотов: “кровь твоя, от иноплеменных пролитая” — “кровь моя” — “наша кровь — “вопиет к Богу”.

Символическая образность пророка Исаяи, привлекаемая Курбским, используется царем для осуждения изменников¹⁷³. Противопоставление символов (“свет” и “тьма”, “сладкое” и “горькое”) получает форму развернутой тирады, целой амплификации, оснащенной антитезами, анафорами, эпифорами, риторическими вопросами и восклицаниями, фоническими повторами: “Света же во тму прилагати не тщуся, и сладкое горько не прозываю. А се ли убо свет, или сладко, еже рабом владети? А се ли тма и горько, еже от Бога данному государю владети, о немже многа слова пространнейше напереди изъявленна? Все бе едино, обращая разными словесы в своей бесовской грамоте писал еси, похваляя еже рабом мимо государей своих владети <...> Се убо горько и тьма, яко от злых престати и благая творити? Но есть сладко и свет! Аще царю не повинуются подовласные, и никогда же от междоусобных браней престанут. Се убо зло обаче само себе хапати! Сам не разумея, что сладко и свет, что горько и тма, иных поучает. Или сладко и свет, яко благих престати и злая творити междоусобными браньми и самовольством? Всем явленна суть, яко несть свет, но тма, и несть сладко, но горько” (ПГК. С. 34–35).

Ирония и стилизационные пародии как прием осмеяния противника широко используются Грозным и в комплексе посланий 1577 г. А.М. Курбскому, Т. Тетерину, И. Таубе и Э. Крузе.

Через тринадцать лет после начала переписки царь вспомнил слова беглого воеводы: “... в довольных летех потрудихся многими поты и терпением, яко мало и рождешии мене зрех, и жены моя не познавах, и отечества своего отстоях, но всегда в *дальноконных градах* [курсив наш. — А.К.] твоих против врагов твоих ополчаясь...” (ПГК. С. 8). В своем письме Курбский сообщал, что не получил достойного вознаграждения за столькие труды — он надеется быть утешен своим новым государем польским королем Сигизмундом Августом. В 1577 г. в Вольмаре, где составил Первое послание беглый воевода³, царь искусно обыгрывает эти слова, изменяя их первоначальный смысл, сознательно или по забывчивости, допуская ряд неточностей. Здесь важно тем не менее не то, насколько близко к оригиналу сумел воспроизвести Иван IV слова князя Андрея, но *как именно* были интерпретированы эти слова: “А писал себе в досаду, что мы тебя в дальноконья грады, кабы опаляючися, посылали, — ино ныне мы з Божию волею своею сединою и дали твоих дальноконных градов прошли, и коней наших ногами переехали все ваши дороги, из Литвы и в Литву, и пеши ходили, и воду во всех тех местех пили, — ино уж Литве нельзе говорить, что не везде коня нашего ноги были. И где еси хотел упокоен быти от всех твоих трудов, в Волмере, и тут на покой твой Бог нас принес,

³ Слова Курбского о том, что его послание “писано во граде Волмере государя моего Августа Жигимонта короля”, были, помимо всего прочего, литературным приемом, значение которого почувствовал Грозный.

и где, чаял, ушел — а мы тут, з Божию волею сугнали, и ты тогда дальноконнее поехал” (ПГК. С. 105).

Известно, что древнерусская литература не знала пародий в современном смысле этого слова. Предметом комического подражания (по преимуществу в XVII в.) становится не индивидуальный авторский стиль, личная манера выражать свои мысли, а некие устойчивые жанровые формы. Пародировалось все: и гимнография, и церковные службы, и лечебники, и формуляры документов¹⁷⁴. На примере Ивана Грозного тем не менее мы можем судить о том, как уже задолго до первых собственно литературных пародий возникает ироническое подражание стилю противника. Основные составляющие пародии здесь вполне определились. Оформилась трехплановая структура, включающая повторение “чужого слова”, его изменение и, наконец, достигаемый иронический эффект. Грозный добивается того, что первоначальное высокое значение сложного эпитета “дальноконные”, отвечавшего высокой эллинизированной книжной стилистике¹⁷⁵, оказывается сниженным: царь проехал и далее недоступных “дальноконных градов”, завоевание которых Курбский ставил себе в заслугу. Повтор однокоренных словоформ “дальноконные” — “дальноконнее”, глаголов движения “прошли”, “переехали”, “поехал”, фонический повтор “ДАЛи твоих ДАЛЪноконных градов” и семантическая анититеза: “дальноконные грады” — “пеши ходили” — все это создает ярко выраженный иронический контекст.

В то время, когда часть Ливонии была в руках Ивана, он напоминал в небольшом послании Тетерину о некоторых важных обстоятельствах: удачному летнему походу 1577 г. предшествовала предательская сдача Изборска. Царь не только обвиняет Тетерина в подготовке этой акции, но и вспоминает оскорбительное

письмо, которое изменник отправил воеводе М.Я. Морозову. В этой грамоте Тетерин с немалым злорадством отмечал: “Да саблю, государю, хочешь на нас доводить, и в том, государь, сердцам зритель, волен Бог. Он бо есть, зрит всех вину и правость сердечную. И ты, господи, не спеши, в стрельне сидя шестой год, хвалиться! А Бог, государь, за грехи у вас ум отнял, что вы над женами и над детьми своими и над вотчинишками головы кладете, а жен своих и детей губите, а тем им не пособите. А сметь, государь вопрости: каково тем женам и детям, у которых отцов различными смертями побии без правды?” (ПИГ. С. 537). Нельзя не заметить, что источником инвективы Тетерина была эпистолография А.М.Курбского. Этот отрывок имеет *несомненное сходство с Первым посланием князя Андрея 1564 г.*¹⁷⁶ Царь сознательно обращает внимание на литературную манеру письма Тетерина боярину Морозову. Полемисту запомнилось слово “стрельница” (башня), в которой укрывается трусливый воин, боящийся открытого поединка на поле брани. Используя лексику Тетерина, Грозный переадресует оскорбление. При этом царю удастся намекнуть и на обстоятельства измены Тетерина, который не только перешел на сторону врага, но и “сверг иноческое одеяние”: “Что писал еси прежь сего к нашему боярину и воеводе и наместнику Юрьева Лифлянского к Михаилу Яковлевичу Морозову, что он, сидя в стрелнице, а к тебе послал грамоты с прецением, а его наместничество Юрьевское таково, что мы ему не верячи, держим жену и дети в закладе, — ино ты, рострига богатырь, Изборок изменою взял, чево для ныне за Двину в Литву побежал, а ни в котором стрелнице не удержался? А в том опалном наместничестве, в Юрьевском, ныне мы сами сидим. А вам ныне пригожее на покое том нас тут дождитися, и мы б вас от всех ваших бед упокоили” (ПИГ. С.212).

Несоответствие между высоким смыслом высказывания и действительным положением автора Грозный обнаруживает в послании Таубе и Крузе: "... Хотели естя нашу отчину, Лифлянскую землю, от нас отвести, и *как писаи есте меж себя, что иеросалимская свобода от Вавилона* [курсив наш. — А.К.], так есте хотели свободитися, — ино через наше жалованье, что есмя вас пожаловали, из плену от вязанья свободили". Вероятно, Таубе и Крузе сравнивали свое бегство с освобождением евреев от вавилонского рабства и возвращением в Иерусалим. Напомним, что Иерусалим в христианской традиции был символом "горнего", раем. Сравнение, использованное изменниками, показалось Грозному напыщенным. Он не забывает посмеяться над претензиями противников: "...ино вы, забыв наше жалованье и преступив свои клятвы, таким злохитрством хотели естя *свободитися по-иеросалимски*. Ино Божья милость и сила животворящего креста вотчину нашу нам в руки дает, а *вам по-иеросалимски дарует: сами ся бьете и жжете* [курсив наш. — А.К.]" (ПИГ. С. 571).

Композиционный строй послания в Кирилло-Белозерский монастырь сознательно подчинен антитезе различных планов выражения: речам "безумцов" противостоит истинность Божественного слова. Так, в начале автор приводит обширную выдержку из аскетического трактата, но вот предметом насмешки становится нерадивый инок, который забыл о монастырском смирении и уставе. Грозный не использует элементов речи противника, но живо представляет сцену беседы с нечестивцем. *Сам диалог становится объектом изображения*: "И как мы ис походу пришли, и по него послали, и его [Собакина. — А.К.] розпрашивали, и он заговорил вздорную — на вас доводити учал, что будто вы про нас не гораздо говорите с укоризною. И яз на то плюнул, и его бранил. И он уродъствуует, а сказывается

прав. И яз спрашивал его о жительстве, и он заговорил невесть что, не токмо что не знаючи иноческого жития или платия, — и того не ведает, что на сем свете есть черныцы, да хочет жити и чести себе по тому же как в миру " (ПИГ. С. 190). Когда автор говорит о неблагочестивом поведении иноков, то добивается особой экспрессии с помощью контрастного сближения высоких истин и профанного, низкого. Поэтому цитата из апостольских посланий может находиться здесь в откровенном вульгарно-речевом окружении: "А Хабаров велить мне себя переводити в ыной монастырь: и яз ему не ходатай скверному житию. Али уже больно надокучило. Иноческое житие не игрушка <...> *Надобе четки не на скрижалех каменных, но на скрижалех сердец плотян* [Ср.: 2 Кор. 3, 3; курсив наш. — А.К.]. Я видал — по четкам матерны лают! Что в тех четках? И о Хабарове мне нечего писати как себе хочет — так дурует" (Там же. С. 192).

Пародируется и осмеивается то, что не относится к сфере сакрального, то, что в ценностном отношении занимает низший уровень. Это и слова изменников, *несмотря на используемую библейскую фразеологию*, и речь, находящаяся за пределами книжной культуры.

Как видим, одним из характерных признаков индивидуальной авторской манеры Грозного была иерархия "чужого" слова. В центре — всегда конфликт: отдельные планы выражения противопоставлялись друг другу по признаку *истинности*. Все заимствования делились на две большие группы: возражения оппонента и опровергающие эти доводы примеры из авторитетных источников, преимущественно из Священного Писания. Частное мнение неизменно подчинено в текстах Грозного Божественному голосу.



Одна из актуальных задач медиевистической русистики — обнаружить в литературном произведении средневековья индивидуальный авторский строй, в изображаемом “найти изобразителя”¹⁷⁷. Разумеется, это возможно только в том случае, когда личность писателя раскрывается в самой “системе словесно-художественного выражения”¹⁷⁸. Однако, как известно, авторская индивидуальность заявляла о себе в литературе Древней Руси редко. Имперсональность средневекового искусства предопределяла следование книжника каноническим формам и сложившимся *жанровым стилям*¹⁷⁹. Может показаться, что в этом отношении Иван Грозный — скорее исключение, чем правило. Уже современники царя отмечали экзатичность и ярко выраженную эмоциональную неустойчивость его речи. Специфику авторского начала в сочинениях Грозного почувствовал Андрей Курбский, заметивший с иронией: “ово преизлишне уничижаешися, ово преизобильне и паче меры возносишися”(ПГК. С. 16).

Следует ли из этого, что Грозный *изобретал новые литературные формы, сознательно уничтожал старое, пользуясь исключительностью своего положения?* В действительности публицист гораздо чаще следовал традиции, чем это было принято думать до сих пор. Анализ наиболее показательной для него экспрессивной лексики убеждает в этом¹⁸⁰. Приметы “кусательного” стиля, образы-символы, наделенные отрицательным оценочным содержанием, эмоциональные саморазоблачения — все это было знакомо предшественникам Грозного. Вопрос, видимо, нужно сформулировать по-другому. *Как именно Грозный использовал старое, в чем специфика его книжной выучки, как ему*

удавалось достигать обновления тех или иных языковых и образных ассоциаций?

Традиционные литературные приемы включались в авторский текст в соответствии с логикой рассуждения, предопределявшей, в свою очередь, экзатичность самой речи. Очень часто выводы, подводящие итог того или иного пассажа, *рафинирование* аргументации подчинены состоянию аффекта. Здесь сказывается близость индивидуальной писательской манеры Грозного *особенностям устного мышления*: “и ты так собацким обычаем измену свою учинил” (ПГК. С. 38); “Сия убо вся злобесным своим собацким умышлением писал еси” (ПГК. С. 46); “...такое же убо и ты: ово убо гордостью дмьшеся выше меры; местоблюстителем подобясь, яко изветы творя, к нам писал еси; ово же худейшим рабом своим и скудным умом подобясь. Яко же убо избежавших от рук наших, и яко же пси нелепая глаголюще; такое же и ты по своему злобесному, изменному, собацкому хотению и умышлению, изступив ума, неистовся, бесному подобясь, колебляся, писал еси” (ПГК. С. 47). С этими эмоциональными “взрывами” контрастируют выводы в форме краткого и выразительного высказывания, иногда представленного в афористической форме: “И аще праведен еси и благочестив, про что не изволил еси от мене, строптивого владыки, страдати и венец жизни наследити?” (ПГК. С. 14); “Се ли православие пресветлое, еже рабы обладаему и повелеваему быти?” (ПГК. С. 15); “И тако ли убо пастырю подобает, еже не рассмотреть о нестроении подовластных своих?” (ПГК. С. 18); “Яко же рече премудр: “несть главы, паче главы змиевы”; паче же несть злее злобы твоей”¹⁸¹ (ПГК. С. 19); “Мы же благодатию Христовою, доидохом лет нарока отча, и под повелителями и приставниками нам быти не пригоже” (ПГК. С. 21); “Колми же паче во царствие подобает

наказанию злодейственным человеком быть" (ПГК. С. 24); "А жаловати есмя своих холопей вольны, а и казнити вольны же есми были" (ПГК. С. 26); "На заеце потреба множество псов, на враги ж множество вои: како убо безлепа казнити подовластных, имуще разум!" (Там же); "Всею явленна суть, яко се несть свет, но тма, и несть сладко, но горько" (ПГК. С. 35).

В случае выражения аффекта у Грозного, как видим, преобладает лексика отрицательной экспрессии. Публицист стремится к ярким *амплификациям* бранных эпитетов и оценочных оборотов. Вторая группа высказываний отличается не столько эмоциональностью и экспрессией, сколько смысловой наполненностью в сочетании с лаконизмом формулировок.

Одной из наиболее устойчивых примет стиля Ивана Грозного становится *гневный "окрик"*. Периодически автор прерывает свою аргументацию и выражает тем самым или презрение, или обнаруживает невозможность вести дискуссию. Накал страсти и предельное развитие мысли достигают здесь своей кульминационной точки. Этот прием явно контрастирует с мерным в некоторых случаях развитием авторской мысли. Сознательная "ретардация" и эмоциональный всплеск — две крайности, которым публицист отдает явное предпочтение.

Еще Д.С. Лихачев отметил наличие подобных оборотов в "Послании неизвестному против люторов": "А что писал еси о латынской церкви, и аз о том глаголати не хочу, понеже яко латына прелесть, тако и вы тма..."; "А что еси писал о Люторе, како он во учении вашем будто ся справедливо рассказывает, и о том много обличихом выше сего, яко вся развращенна ..."; "Яко же убо выше сего много о том писах ты..."; "... и аз о том глаголати не хочу <...> и о том сами ведаете"¹⁸².

Сходные примеры обнаружены в первом послании Курбскому: "А о безбожных языцех что и глаголати!" (ПГК. С. 16); в посланиях королю Иоганну III: "И о том много писать не треба: увидишь нашего порога степени величества на сей зиме прошение миру..." (ПИГ. С. 146); "... и мы много писати не хотим: положили есмя упование на Бога" (Там же); "... тебе то честь, а нам великим государем с тобою и ссылатися безщестно"; (ПИГ. С. 160); в послании Тимофею Тетерину: "А нечево к тебе страднику и много и писати" (ПИГ. С. 212); в послании Сигизмунду II от имени И.Д. Бельского: "А што еси, брат наш, писал, штобы нам на твое имя перезывати людей, ино же подобает тебе к такому лотру писати, який же бы достоин был лоторскому твоему писму" (ПИГ. С. 246); в послании Гр. Хоткевичу от имени И.Д. Бельского: "А болши того нашему величеству не подобает с вами безбожными говорити, заньже своим злодейственным обычаем подобно змие на христианство яд изливаете" (ПИГ. С. 247); в послании И.Ф. Мстиславского Гр. Хоткевичу: "... хотя что и подобно, и тебе было писати к своему брату к нашему служебнику, и он бы твой лист до нас донес, а болши того от нашего величества ответу недостойны есте" (ПИГ. С. 255–256); в послании Сигизмунду II от имени М.И. Воротынского: "А что он тацким обычаем твоя изуменная слуха свистаньем ужасил и свел в пропасть безчестия, ино великим государем не подобает того делати и таких безлепиц слушати" (ПИГ. С. 259); в послании от имени И.П. Федорова Сигизмунду II: "Яким же бы еси лотром такое писанье прислал еси, яковым же бы достойно такое твое лотровское писмо" (ПИГ. С. 274); в послании от имени И.П. Федорова Гр. Хоткевичу: "А о вифлянтех, что и писати!" (ПИГ. С. 277); в послании в Кирилло-Белозерский монастырь: "А нам к вам болши того писати невозможно, да и писати

нечего..."; "А вперед бы есте о Шереметеве и о иных безлепицах нам не докучали: нам о том никакo ответу не давати" (ПИГ. С. 192); в послании Стефану Баторию 1581 г.: "И о том что много и говорити!" (ПИГ. С. 228).

Нельзя, однако, рассматривать "кусательный" стиль Грозного только как проявление несдержанного характера, как результат *психической неуравновешенности*. С помощью отрицательных оценочных характеристик автор добивался нужной ему *расстановки смысловых акцентов*. Для этого используются книжная и разговорная лексика бранно-презрительного характера, восклицания, гневные "окрики". Они приковывают внимание читателя.

В этом отношении показателен и прием тавтологической звукописи, своеобразной амплификации, построенной на избыточности фонических повторов, "нанизывании" однокоренных слов. Искусство "плетения словес", основанное на риторических излишествах, было давно знакомо русским средневековым книжникам. Однако у Грозного звукословесной повтор не служит целям высокого ораторского красноречия. Прием нужен для того, чтобы сбить с толку, обескуражить и унижить противника. Наиболее ярким примером такой бранной тирады является отрывок из послания шведскому королю Иоганну III: "А что писал еси к нам *лаю* [здесь и в следующих цитатах курсив наш. — А.К.] и вперед зхочешь *лаем* писати против нашего писма, и нам великим государем и без *лае* к тебе писати нечево, да и не пригодитца великим государем *лая* писати; а мы к тебе не *лаю* писали — правду, а иное и потому же столко писали, что от тебя без разсуженья ответу не было ни о чем. А ты, взяв собачей рот, захошь за посмех *лаяти*, ино то твое *страдниче* пригожество: тебе то честь, а нам великим государем с тобою и ссылатися безщестно, а *лая* от себя писати тово хуже, а с тобою

перелаиватися и на сем свете того горее и нет, и буде похощь *перелаиватися*, и ты себе найди такового же *страдника*, каков еси сам *страдник*, да с ним *перелаивайся*. А к нам тебе сколько ни писать *лаи*, и нам тебе о том ответу никакого не давывать" (ПИГ. С. 160). Здесь наряду с тавтологией намеренно развита антитеза, призванная продемонстрировать ничтожество Иоганна и величие московского царя: "тебе то честь" — "ссылатися безщестно"; "страдник" — "великий государь"; "тебе сколько ни писать" — "нам тебе ответу никакого не давывать". В экспрессивной манере царь обличает нерадивых в послании игумену Козьме 1575 г.: "И мы видя его сотониньское разжение *любоострастное*, по его неистовому *любоострастию*, в *любоостратное* житие и отпустили жити" (ПИГ. С. 190). К своеобразному "извитию словес" Грозный прибегает и в послании Баторию 1579 г. "А учнешь с нами и вперед такими укоризнами *бранитися*, ино знатно, какова еси отечества, таково зделаешь и пишешь. А мы как есть христиане по христианскому обычаю со смирением напоминаем и *бранитися* с тобою не хотим, занеже тебе со мною *бранитися* честь, а мне с тобою *бранитися* безчестье"¹⁸³. Сходным образом царь нагромождает повторы в "Ответе" Яну Роките. Здесь, однако, используется фигура полемической "этимологии", необычной "ономастической" брани: "О вашем учителе *Люторе*, яко убо в житии его имя себе прилично сочета. Во истину бо *Лютор* иже *лють* глаголется, *люто* бо, *люто*, еже краеугольному камени Христу приражатися..."¹⁸⁴.

Те или иные традиционные приемы и словесно-стилистические средства выстраиваются в посланиях царя Ивана по принципу *эмоциональной градации, постепенного увеличения экспрессии*. Новое качество образуется не за счет отдельных элементов целого, но в

силу их сочетаемости. Сами принципы этой сочетаемости позволяют говорить о том, что изображение действительности и развитие мысли подчинены здесь единому идейному и композиционному центру — *образу автора*. Это — *логика стиля*, обусловленная самой структурой рассуждения: публицист добивается того, чтобы максимально полно раскрыть свою аргументацию. Однако защита того или иного тезиса связана с идейным конфликтом, и Грозный стремится не только к содержательному, но и к *психологическому* исчерпанию спора, на определенных “витках” полемики достигая порой наивысшей эмоциональной и смысловой *концентрации*.

Изображение исторических событий и лиц

Своеобразие полемической манеры Грозного заключено не только в активном использовании контрастных оценочных характеристик и яркой экспрессии. Царь умело сочетал эмоциональные выпады и сложную систему доказательств. Чувственное и рациональное легко уживались друг с другом. Послания Грозного служили целям истолкования событий прошлого и современной автору действительности. Здесь соединялись образованность, большая книжная культура и непосредственные наблюдения, знание людей, их жизни, поведения отдельных социальных слоев.

При этом от читателя требовались и осведомленность, и особое умение сопоставлять факты, сравнивать, понимать смысл приводимых примеров, не только в историческом, но типологическом, нравственном, духовном ключе. Во всем виден расчет на книжную выучку, знание разнообразной литературы, как богословской, так и традиционной исторической.

Изображение событий и лиц прошлого и современности связано в посланиях Грозного с рядом идейно-художественных принципов, которым царь оставался верен на протяжении всего литературного творчества. Как правило, эти способы аргументации дополняли друг друга, определяя своеобразие полемических сочинений Грозного, согласуясь с индивидуальным авторским мировоззрением. В этом разделе мы рассмотрим 1) цитирование авторитетных источников как метод их истолкования; 2) ретроспективную историческую аналогию; 3) символическую образность и 4) реально-правдивые зарисовки. Даже в пределах монографического исследования невозможно проанализировать всю систему доказательств, которую использовал публицист. Мы сознательно ограничиваемся короткими очерками. Однако наши примеры достаточно характеризуют книжную выучку и мастерство Грозного.

* * *

Принципиальная установка на воспроизведение образцов, стремление выражать мысли с помощью готовых оборотов, “общих мест” определялись в древнерусской книжности культурной традицией. Так, например, историософские идеи нередко получали у средневековых писателей форму устойчивых афористических высказываний, обобщавших многовековой опыт. Топика древнерусских книжников в этом смысле наименее изучена с точки зрения генезиса, бытования и специфических идейно-художественных функций, которые приобретали те или иные “формулы” в новом контексте. В литературе Московской Руси, осознававшей себя наследницей домонгольского прошлого, многие устой-

чивые обороты восходили к памятникам исторического повествования и публицистики раннего периода, которые, в свою очередь, ориентировались на библейские образцы.

Любое заимствование является одновременно интерпретацией, опытом *собственного прочтения*. Следовательно, цитирование само по себе есть *экзегеза*: новые смыслы обнаруживаются в *отраженном свете* традиционного текста¹⁸⁵.

В русской публицистике XVI в. роль подобных реминисценций очень велика, прямое и *скрытое* (без указания источника) цитирование было повсеместно распространено. Не будет преувеличением сказать, что позиция публициста во многом и выражалась через отношение к этим заимствованиям, поскольку система доказательств авторов в большинстве случаев строилась на интерпретации авторитетных суждений.

В этом смысле одним из наименее изученных произведений Московского царства является Второе послание Ивана IV А.М. Курбскому.

Как и многие памятники, представляющие эпистолярную культуру Московского царства, это произведение насыщено «немаркированными» цитатами¹⁸⁶, скрытыми заимствованиями, которые далеко не всегда могут быть обнаружены современным читателем. Здесь, разумеется, важно отделить авторское высказывание от присутствующего в произведении «чужого слова»¹⁸⁷, но не менее важно понять, как истолкованы Грозным топоры средневековой книжности, каково отношение публициста к самой традиции.

В 1577 г. во время успешного летне-осеннего похода в Ливонию царь торжествовал и при этом не забывал напомнить, что военная удача стала возможна благодаря Божьей помощи. Через плененного и затем отпущенного на свободу предводителя польских войск

Александра Полубенского Иван IV передал целый сборник посланий, обращенных разным лицам, находившимся за рубежом, в том числе бывшему юрьевскому воеводе А.М. Курбскому¹⁸⁸.

Безусловно, письмо, адресованное одному из главных идейных оппонентов царя, было рассчитано и на более широкий круг читателей, польских магнатов и даже самого короля Стефана Батория¹⁸⁹. Второе послание А.М. Курбскому стало программным документом, утверждавшим целую историософию *богоизбранной династии*. В этом письме Иван IV настойчиво подчеркивал: «Осердяся на человека, да Богу ся есте приразили [Грозный обращается к изменникам. — А.К.]. Колико церкви и монастыри и святых мест испоругали естя и осквернили! Сами о том Богу ответ воздадите. О сем же паки умолчу; ныне о настоящем восписую ти. Смотри, о княже, Божия судьбы, яко *Бог дает власть, емуже хочет* [здесь и далее курсив наш. — А.К.]» (ПГК. С. 105).

Аргументы московского государя рассматриваются современными исследователями как выражение этико-религиозной доктрины, изобретенной по конкретному поводу. Так, Я.С. Лурье видит в словах Грозного попытку обосновать особую философскую концепцию, которая покоилась якобы на характерном для московского царя и его современников тезисе о предопределенности, абсолютном детерминизме: «Тринадцать лет тому назад Курбский грозил царю «божиим судом» — Грозный отвечал ему тогда, что он не «отмечается» этого суда <...> И вот теперь суд совершился по «божиему изволению»: «Смотри, о княже, божия судьбы, яко бог дает власть, емуже хочет» <...> Перед нами — философский аргумент, непосредственно вытекающий из общих для обоих противников [Грозного и Курбского. — А.К.] идей

«пресветлого православия» <...> Еще резче выразил Грозный ту же мысль в переговорах с польскими послами несколько месяцев спустя: «Ино ведь кто бьет, тот лутче, а ково бьют да вяжут, тот хуже». Это не простой цинизм: тот, «кто бьет», бьет ведь по велению «божьей судьбы», поэтому он и «лутче». Но как ни эффектно выглядела эта теория, она таила в себе серьезную опасность, о которой явно забыл царь в упоении успехами. Представление, что «бог дает власть, ему ж хочет», так ободрявшее Грозного в 1577 г., превращалось в страшное оружие против него, стоило только «божьей судьбе» повернуться в другую сторону»¹⁹⁰.

Однако смысл слов о Боге, дающем власть по собственной воле, был несколько иным, отличным от того историософского содержания, которое усмотрел здесь Я.С. Лурье. Представление о Господе, милующем и карающем, само по себе не могло означать отрицания «самовласти». *Средневековый провиденциализм не отменяет свободы, но предусматривает ее как необходимый компонент всякого исторического развития.*

Необходимо иметь в виду и следующее обстоятельство: в грамоте 1577 г. Грозный ссылался на пророчество Даниила. Это ветхозаветное предупреждение стало важным уроком для государей: «**владѣтъ [Богъ] Вышній царствомъ челоувѣческимъ, и емуже хоцетъ, дастъ е**» (Дан. 4, 22; 5, 21). Высказывание Даниила получило вторую жизнь в апостольских посланиях: «**Всѧ же сіѧ дѣйствуетъ единъ и тойже Духъ, раздѣляѧ властію коемуждо ꙗкоже хоцетъ**» (1 Кор. 12, 11)¹⁹¹.

Можно подумать, что в данном случае речь идет о богоустановленности всякой власти без указания на то, что ее носитель как некая харизматическая личность получает благодатные дары. Таким образом, власть

может быть вручена даже иноверному царю, который, не принуждая христиан к отречению от веры, выступает не как «фараон» или «мучитель», но как лицо, достойное послушания¹⁹².

Однако, как удалось установить, формула, использованная Грозным, неоднократно встречается в древнерусской книжности: и средневековые авторы вкладывали в эту реминисценцию совершенно определенный смысл. Речь, безусловно, идет не об утверждении детерминизма, но лишь о том, что подлинная свобода (свобода от греха) искажается в акте «самовольства», греховного отпадения от Божьих заповедей. *Реминисценция служила осуждению любого незаконного захвата власти.*

Особую популярность приобрело приведенное высказывание в летописях, внелетописной воинской повести и хронографах XII–XV вв. Так, в «Повести временных лет» осужден Святополк Окаянный, погубивший братьев Бориса и Глеба: «...нача помышляти ꙗко избью всю братью свою и прииму власть Русьскую един, помыслив високоумьемъ своимъ, не ведьи, *яко Бог даетъ власть, емуже хоцетъ*, [курсив наш. — А.К.] поставляет бо цесаря и князя Вышнии, емуже хоцетъ дастъ...»¹⁹³.

Всякая братоубийственная брань напоминала о том, что захвативший власть преступник должен ожидать Божьего суда. Поэтому в повести о злодеяниях рязанских князей слова пророка Даниила выступают в роли наиболее значимого в концептуальном отношении высказывания, которое предваряло рассказ о событиях и служило своеобразным «эпиграфом»: Глеб и Константин Владимировичи Рязанские решили «избить» своих родственников и узурпировать всю власть в Рязанской земле: «...в помыслъ има вложъ рекшема има ꙗко избьеве сих, а сами приимеве едина всю власть, а не

веси ли оканье Божья строенья: *дает бо власть ему же хочет* [курсив наш. — А.К.] поставляет цесаря и князя Вышьнии”¹⁹⁴.

Показательно развитие темы незаконного захвата власти и братоубийства в памятниках Куликовского цикла. Уже в повести о Куликовской битве в Новгородской IV летописи сопротивление Дмитрия Ивановича Мамаю сравнивается с походом Ярослава Мудрого на Святополка Окаянного, “братоубицу безглавного зверя”¹⁹⁵. Известно, что темник Мамай воспринимался не как законный ордынский “царь”, но как узурпатор¹⁹⁶. Однако в “Сказании о Мамаевом побоище” с помощью слов пророка Даниила осуждены союзники Мамаю, Ольгерд и Олег Рязанский: “Они же [Олег и Ольгерд. — А.К.] скудни умомъ велми възрадовашеся о суетне привите безбожнаго царя, а не ведуще, яко Бог власть даетъ, ему же хочетъ. <...> Ныне же сего Олга рязанскаго втораго Святополка нареку”¹⁹⁷.

В XV в. изречение пророка становится сквозным семантическим мотивом в “Летописце Еллинском и Римском”. В этом произведении особый акцент делается на том, что власть языческих царей обречена на скорую гибель и забвение¹⁹⁸.

Предложенная подборка примеров, вероятно, не исчерпывает всех случаев бытования этой реминисценции. Здесь необходимы дальнейшие исследования. Но показательно то, что в рассмотренных цитатах идейно-художественная функция приема тождественна, и это не может быть простым совпадением. Перед нами тенденция, с очевидным постоянством заявляющая о себе на протяжении нескольких столетий. Публицистика Ивана Грозного находится в ее русле.

Не вызывает сомнения то обстоятельство, что Грозный руководствовался здесь ясной целью. В цикле посланий 1577 г. высказывание встречается и в грамоте,

адресованной Яну Хоткевичу. Иван IV пишет о преступном захвате власти: польско-литовская знать и русские перебежчики присваивают себе то, что им не принадлежало по праву. В письме Хоткевичу царь, несмотря на дружелюбный тон и похвалы, расточаемые польскому воеводе, вполне недвусмысленно дает понять, что вернул назад собственную вотчину, а правление поляков в южной Ливонии было самовольным, и потому Бог, который воздает каждому по заслугам, восстановил справедливость (ПИГ. С. 206).

Через два года в послании Стефану Баторию царь вспоминает слова пророка с той же целью. Здесь не обходится и без упоминания изменника Курбского¹⁹⁹. Показательно, что слова пророка Даниила обращены к лицам, статус которых Иван IV считал сомнительным. Баторий, с точки зрения царя, недостойн польского трона (Грозный отрицал всякую возможность обращаться к бывшему трансильванскому воеводе как к равному²⁰⁰), Курбский — лжеучитель, ищущий гибели Московского царства: “Разумей же сие, к чему тебя Курбской претворил, чтоб нас погубити! Мы со смирением тебе воспоминаем по христианскому обычаю, веть тебя Курбской нашол нам губителя, и ты державою помысла благочестива его злочестия не слушай и тово на себя неподобнаго имени не возводи, но паче украси благочестивым государем и благочестием <...> Прочее же Господь бысть мне помощник и не убоюся, что сотворит мне человекъ, и той поставляет царя и князя и влестеля во вся страны и *даетъ власть ему же хочет*”²⁰¹.

Итак, в посланиях Ивана Грозного рассматриваемый библейский топос служил утверждению идеи о богоизбранности власти Калитичей, особом предназначении всей династии. Представление о правах московского государя на ливонскую вотчину было неотделимо от концепции *династического мессианства*.

Интересующая нас формула проникла и в исповедальное предисловие Духовной грамоты²⁰² Ивана Грозного: "... Яко чаша уклони от сия, в сию смиряет, а сего возносит, никто же бо приемлет честь от себе, но званный от Бога, *дает бо власть, ему же хочет* [курсив наш. - А.К.], и воздвизает от земли убога и от гноища возносит нища, посадити его с князи людей, и престол славы наследует ему" (Пс. 74, 8; Евр. 5, 4; 1-я Царств 2, 8)²⁰³.

Показательно изменение самой идейно-художественной функции исследуемой цитаты. Может быть, впервые в истории древнерусской книжности она приобретает иную дидактическую направленность, будучи помещенной в несвойственный ей ранее контекст. В духовной грамоте слова пророка Даниила оказываются в окружении других авторитетных изречений, в составе сплошного заимствования, так называемого *центонного фрагмента*. Здесь — на первом плане характерная для некоторых княжеских "зерцал" и Поучения Василия Македонянина мысль о пределах и недолговечности земной власти. Сентенция, согласующаяся со словами византийского владыки ("аще кто и множество земли приобрящет и богатства, а трилакотна гроба не может избежать")²⁰⁴, заставляет по-новому посмотреть и на смысл пророчества Даниила. Речь идет о том, что всякому царствованию приходит конец и остаются одни дела, добрые или злые. Библейские слова непосредственно следуют за вводной частью Духовной грамоты, подводят определенный итог, завершая царское покаяние. Интересующая нас реминисценция выступает уже в качестве *исповедального топоса*.

Такова вкратце судьба одной библейской фразы. Роль этого заимствования в истории русской средневековой публицистики придется еще, быть может, оценить по достоинству.

* * *

В посланиях Грозного представление о вечности Божественных законов выражалось и с помощью такого традиционного идейно-художественного приема, как *ретроспективная историческая аналогия*. Сравнивая события прошлого и настоящего, публицист убеждался в том, что *существует неизменный тип поведения, некогда заданный и воспроизводимый на каждом новом этапе человеческой истории. Обилие аналогий, их вневременной характер, система, образующая некую последовательность и уже знакомую нам иерархичность — вот что принципиально отличало Грозного-публициста от его предшественника Ивана Пересветова*. Кроме упоминавшихся исторических обзоров, у Грозного много отдельных сравнений прошлого и настоящего.

Исторические аналогии, которые использовал Иван IV, восходят, как правило, к широко известным в ту эпоху событиям библейской, раннехристианской и византийской истории.

Примечателен пример из Второго послания Курбскому. Источником воображаемых слов, которые произносят изменники, стала библейская книга Иова. Это — слова дьявола, который величается своим могуществом. В качестве опровержения предложена прокомментированная выше скрытая цитата из книги пророка Даниила. Характерно, что публицист повторил эту антитезу дважды, что, безусловно, в небольшом по объему послании приводило к эффекту *эмфатического подчеркивания*. "Вспомяни убо реченное во Иове: "обшед землю и прохожю поднебесную", тако и вы хотесте с попом Селивестром и с Олексеем с Адашевым и со всеми своими семьями под ногами своими всю

Рускую землю видети <...> Вы убо, яко дьявол, с Селивестром с попом и с Олексеем с Одашевым рекосте, яко же во Иове хваляся: Обыдох землю и прошед поднебесную, и поднебесную под ногами учиних (и рече ему Господь: "Внят ли на раба моего Иева?"). Тако убо и вы мнесте под ногами быти у вас всю Рускую землю; но вся мудрость ваша ни во что же бысть Божиим изволением" (ПГК. С. 104–105).

Нечестивцам и "узурпаторам" царь противопоставлял в послании 1577 г. силу животворящего креста: "Яко же ныне грешника мя сущ, и блудника, и мучителя, помилова и животворящим своим крестом Амалика и Максентия низложи. Крестonosной проходящей хоругвии и никая же бранная хитрость непотребна бысть, яко же не едина Русь, но и немцы, и Литва, и татарове, и многия языцы сведят <...> Но сила животворящего креста, победившая Амалика, Максентия, грады взимает" (ПГК. С. 103–105) ²⁰⁵.

Сам факт того, что имя библейского Амалика оказалось рядоположно имени героя позднеримской эпохи, что эпизод ветхозаветной истории был связан с центральным символом христианского времени, до сих пор не получил удовлетворительного объяснения у комментаторов ²⁰⁶. В то же время очевидно, что Грозный подчеркивал особую роль знамения животворящего креста не только в победе над Максением, но и в разгроме Амалика.

Амалик — ветхозаветное историческое лицо, сын Елифаза и Фамны, внук Исава (Быт. 36, 12). Мнение о том, что он был родоначальником названных по его имени амаликитян, спорно. Видимо, Амалик был их предводителем в то время, когда этот народ враждовал с израильянами (Исх. 17, 8–16; Втор. 25, 17–19). Амаликитяне были разбиты израильским царем Саулом (1

Цар. 15: 7–8) и практически уничтожены царем Давидом (1 Цар. 27, 8; 30, 16–18; 1 Пар. 4, 43).

Перед сражением израильтян и амаликитян в Рефидиме во исполнение Божественного предначертания Моисей избрал сильнейших воинов и поставил во главе их Иисуса Навина. Во время битвы Моисей чудесным образом помогал евреям, взывая к Господу: "И се азъ станѹ на верхѹ горы, и жезлъ Божій в рѹцѣхъ моихъ" (Исх. 17, 9). Моисей, Аарон и Ор взошли на верх холма, "и бысть егда воздвизаше Моисей рѹцѣхъ, и долѣваше Израиль: егда же опѹскаше рѹцѣхъ, и долѣваше Амаликъ" (Исх. 17, 11). Руки Моисея отяжелели, и тогда Аарон и Ор посадили его на камень и стали с разных сторон держать его руки на весу, "и быша Моисеевы рѹцѣхъ ѹкрѣплены до захождѣнїа солнца", что и привело к победе Иисуса над Амаликом (Исход 17, 12–13).

Для древнерусских книжников было несомненно, что молитвенное положение рук Моисея (жест адорации), согласно христианским толкованиям, прообразовывало Крест, силою которого, как отмечается в послании, и были одержаны победы русских войск во главе с царем.

По точному определению С. С. Аверинцева, "характерна пластическая выразительность такого символа, как Распятие: тело до конца "явлено", развернуто как знамя и как книга. Сходный облик имеет так называемая Оранта — фигура с распростертыми и поднятыми до уровня головы руками <...> Такая молитва — опять-таки "воинствование", "духовная брань", напряжение теургической силы, от которого должны "расточиться" видимые и невидимые, телесные и бесплотные враги" ²⁰⁷.

Очевидно, что Грозный следовал во Втором послании Курбскому определенной литературной традиции.

Опыт предшественников послужил здесь важным ориентиром.

Ретроспективная историческая аналогия, ядром которой явился ветхозаветный рассказ о победе Моисея над Амаликом, была излюбленным приемом древнерусских книжников. В Лаврентьевской летописи он использован в статье 6739 г. (1231 г.) при характеристике деятельности Ростовского епископа Кирилла: "Раскрили сюду и онуду простри к Богу, якоже некогда Моиси великий, он свои руце простре, помагая Израилу в полце..."²⁰⁸. История Амалика и Моисея также упоминается в летописных статьях 1242 г. о Ледовом побоище, когда князь Александр перед битвой воздел руки к небу и произнес: "Суди, боже, и разсуди прю мою от языка велеречива. Помози ми, Господи, якоже древле и Моисееви на Аммалика и прадеду моему великому князю Ярославу на окаянного Святополка" (Никоновская и Симеоновская летописи, Московский свод конца XV в., Никаноровская летопись)²⁰⁹.

В памятниках Куликовского цикла также используется отмеченная параллель с событиями Ветхого Завета. Однако она имеет свои особенности: Амалик постоянно выступает в качестве побежденного врага, олицетворяющего собой силы неверных. Но его противниками оказываются разные лица, которые в памятниках церковной истории с ним не были связаны. В Ундольском списке "Сказания о Мамаевом побоище" Амалик упоминается в одном контексте с императором Константином ("Боже, с высоты призри на ны и даруй православному князю нашему, яко Константину, победу и покори под нози его врага Амалика"). В "Сказании о Мамаевом побоище" Основной редакции по Ермолаевскому списку он покоряется уже библейскому Давиду ("И покори под нозе враги, яко же иногда Аммалика кроткому Давиду")²¹⁰. Такая вольная интерпретация

ветхозаветного текста была особенно заметна: в тех же редакциях говорится о победе Моисея над Амаликом, которая сравнивается с одолением Давида на Голиафа и Ярослава Владимировича на Святополка Окаянного²¹¹.

Но каков непосредственный источник библейской аналогии во Втором послании Грозного Курбскому?

Первичное "типологическое" значение столь любимого древнерусскими книжниками образа получило распространение уже в ранней переводной гимнографии. В "Сужбе Воздвиженью честнаго и животворящего Креста" одного из ведущих гимнографов VII–VIII вв. Косьмы Маюмского каждая песнь канона соотносится с определенным библейским событием. Автор следовал в данном случае богословской и жанровой традиции. В ряду ветхозаветных параллелей обнаруживается и молитвенное предстояние Моисея во время битвы с амаликитянами²¹². Близкий прием использован в каноне Феодора Студита, помещенном в Триоди Постной. Текст канона приурочен к третьему воскресенью ("неделе") Великого Поста, которое открывает четвертую "крестопоклонную" седмицу: "Древле егоже провбразоваше Монси. дланма Кр[е]сть Твои. нынѣ вблобызающе, мысленаго Амалика побѣждаемъ, Вл[а]д[ы]ко Х[рист]е имже и сп[а]саемса"²¹³.

Прообразующее значение оранты Моисея было детально истолковано средневековыми книжниками. Об этом свидетельствует Палея Толковая, где содержится развернутая интерпретация ветхозаветного молитвенного жеста: "Самъ же Мѡисѣи на гороу възиде с нимъ ж[е] братъ его Аронъ и Уръ и молашес[я] Г[оспод]оу Б[ог]оу въздвиже роуцѣ свои и вистъ егда въздвижаше роуцѣ свои Мѡисѣи вдолѣваше І[зра]їль. Егда же ли роуцѣ вслаблаше Мѡисѣи вдолѣваше Амаликъ. Мѡисѣи же роуцѣ простерте вбразъ оубо имѣаше нас ради

распеншагоса Х[ри]ста но тако же мовсеовама роукама простертома сѣщи побѣжаема въ Амаликъ тако оубо и Гп[а]совама роукама распостертома на кр[е]стѣ побѣжена бысть діавольская лествъ. Виж[ь] же, жидовине, тако единъ въ Мѡѡсѣи въздвизама роуцѣ и прег[и]бама, но егда прѣвобразовашет сѣгбениемъ роукъ І[сѹ]са С[ы]на Б[о]жіа простирата роуцѣ възмагаше И[зра]иль <...> виж[ь] же на шбразъ понеже І[сѹ]соу въ гробѣ положеноу быти. Сѣдаше рече на камени аронъ и іѡрѣ, поддержаства роуцѣ Мѡѡсѣи, то и се проовобразованіе бысть, тако двема разбоинникама распатыма быти прямо рѣкама І[сѹ]совама”²¹⁴.

Примечательно, что приведенный выше фрагмент встречается в древнерусских сборниках и в качестве самостоятельной статьи (например, в сборнике Е. Туркова (1560-е гг.) под заголовком “От исхода Моисеева”)²¹⁵. В “Палее исторической”, как и позже в Хронографах, этот библейский эпизод, напротив, изложен без каких-либо дополнительных пояснений и толкований²¹⁶.

Молитвенный жест Моисея получил в древнерусской письменности и тропологическую (нравственную) интерпретацию. Пример подобной экзегезы содержится в “Летописце Еллинском и Римском” (раздел “Молитва Данилова”). Чудесное одоление и торжество над вражескими силами сравнивается с победным действием молитвы, а временное поражение воинов Моисея — с утратой духовного усердия и веры: “Како то и въ пѹстыни: гдѣ и въздѣяше Мѡѡсен рѹцѣ, одолѣваахѹ жидовѣ, гдѣ же ослабляше — одолѣваахѹ амаликити <...> гдѣ бо ослабимъ молитися Богу, одолѣваетъ ны сѹпостать, гдѣ же Бога моляще претрѣпим, остаетъ врага нашего сила и власть”²¹⁷.

В 1540-е — начале 1550-х гг. ветхозаветный эпизод, рассказывающий о победе Моисея над Амаликом, используется для того, чтобы прославить московского государя, выступившего против казанских татар. Этот исторический пример служил идеологическим обоснованием походов Ивана Грозного в пастырских посланиях новгородского архиепископа Феоодосия²¹⁸.

Особенно важно, что интересующий нас библейский сюжет встречается в памятниках исторического повествования эпохи Ивана IV. В “Степенной книге” (1563) в разделе, посвященном осаде Казани, Грозный сравнивается с Моисеем, молившимся в то время, когда евреи сражались с воинами Амалика: “Благочестивый же царь во время благодарования ему победы на противныя дело велико сотвори и удивлению достойно. Подобно Моисею, иже во время брани с Амаликом руце простер на высоту и не преста от молитвы, дондеже до коньца побеждена бысть вся сила Амаликова, тако и сей новый Моисей [курсив наш. — А.К.] во время брани на поганых татар никако уже не уклонися от церкви, ни от слезных молитвы преста, дондеже совершися Божественная литургия. И тако святыя дары и святыя воды причастився и у святых икон знаменова, и от служащаго иерея животворящим крестом огражен бысть”. Примечательно, что в этом же разделе “Степенной книги” есть рассказ, в соответствии с которым царь “со священными мужи” прошел с крестом по улицам взятой столицы Казанского ханства и торжественно водрузил этот крест в городе²¹⁹.

Во Втором послании Грозного образ крестоносного Моисея объединен с историей чудесного явления небесного креста во время победы императора Константина (272–337) над цезарем Максенцием (280–312) осенью 312 г. Борьба Константина и Максенция длилась несколько

лет. Решающее сражение произошло 27 октября 312 г. под Римом, у Мульвийского моста. Согласно легенде, по дороге к месту битвы Константин увидел в небесах крест в виде монограммы из двух греческих букв: "Хи" — "Ро" (χ-ρ). Вместе с ним была надпись: "In hoc signo vinces", переводимая как: "С ним победишь".

По легенде, именно так произошло обращение Константина в христианство. Он сделал явившуюся в видении монограмму собственной эмблемой и поместил ее на свой лабарум²²⁰. На материи штандарта был изображен портрет Константина, а вместо традиционного императорского орла находилась монограмма "Хи"—"Ро" (с тех пор называемая "крест Константина"). Именно этот знак и принес победу над Максенцием.

После этого события прекратились преследования христиан, а в 313 г. принят знаменитый Миланский эдикт о свободном вероисповедании христианства. "Крест Константина", таким образом, стал первым общепринятым символом христианской веры и знаком победы и спасения²²¹.

Тема явления креста, приносящего воинскую удачу, связанная с образами легенды о Константине в русской средневековой литературной традиции XVI в., была особо распространена в круге митрополита Макария. В "Степенной книге" фигурируют "знамения крестные", предвещавшие победы Владимира Мономаха, прототипом которого мыслился все тот же Константин. Как подчеркнуто М.Б. Плехановой, именно "в качестве символа и орудия русской власти (для «Степенной» безразлично — ранней княжеской или царской) неоднократно упоминается «крестоносная хоругвь Русских самодержателей»"²²².

В пастырском послании новгородского архиепископа Пимена Ивану IV ("о укреплении на брань с

литовцами") 1563 г. также говорится о чудодейственной силе константинова "животворящего креста": "Тако же бы ныне и тебе, Государю нашему, Бог подаровал, *яко благочестивому и равноапостолному великому Царю Константину, иже крестом честным победи мучителя Максентия* [курсив наш. — А.К.] и многа исправления к церквам Божиим предаст..."²²³

Необходимо отметить, что еще с эпохи Киевской Руси в памятниках литературы и общественной мысли присутствует образ приносящего победу креста (он был в немалой степени связан с идеей наказания за измену). Например, в сражении на Рожне 1097 г. Володаря и Василько Ростиславичей со Святополком Изяславичем предательски ослепленный Василько Теребовльский держал над своими войсками в поднятых руках крест, на котором присягал Святополк и клятву на котором он нарушил, послушав вероломных советов Давида Игоревича. Это, по мнению летописца, и сыграло решающую роль в поражении Святополка и наказании клятвопреступников²²⁴. В 1219 г. князь Глеб приходил с половцами к Рязани, но был разбит Игорем Игоревичем "креста честного силою" и затем бежал к половцам, где и сгинул²²⁵.

Таким образом, во Втором послании Грозного используются традиционные для русской мысли, но в то же время значимые и "авторитетные" исторические аналогии, сравнивающие его деяния со знаменитыми событиями древней и церковной истории. В послании Курбскому 1577 г. Иван IV выстраивает целый ряд примеров, помогавших ему обосновать существенную сторону нравственно-религиозной доктрины.

Суть ее заключалась в том, что государь, "блудник" и "мучитель", оставаясь по существу грешным человеком, выступает как орудие Божьей воли. Миссия царя — наказать непокорных, в том числе и

крестопреступников, бежавших от московского государя к польскому королю. Символом победы над врагами православия и Московского царства выступает животворящий крест, семантика которого напрямую связана с идеей Божественного покровительства и защиты царской власти. Надо отметить, что Грозный рассматривал этот символ в широком историческом контексте: для русского правителя крест ограждает самодержцев на протяжении всей истории царств, от Моисея (его Грозный также причислял к богоизбранным царям)²²⁶ до Константина Великого и русских государей. Здесь отчетливо выражена мысль о Божественном покровительстве, избранничестве и торжестве веры.

Идеологическая функция исторических аналогий тесно связана с их риторической и смысловой наполненностью. Перед нами — типичные богословские парадигмы, выступающие, если следовать терминологии К.-Д. Зееманна, в качестве *приемов экзегезы, синкризиса и типологической аллегорезы (префигурации)*. Если сравнение событий современности с прошлым ставит во главу угла *типичность, повторяемость*, то мы вправе говорить о простом сопоставлении, *синкризисе*. Это видно на примере с рассмотренным сюжетом о кресте Константина. Публицисту в данном случае важно подчеркнуть, что победы в Ливонии имеют определенную историческую преемственность, отражают то, что уже было в прошлом.

Молитвенный жест Моисея трактуется в ином ключе. Прообразующее значение примера заставляет рассматривать его как одну из значащих *сильных позиций текста*. Ветхозаветная оранта только указывает на смысл будущих событий и не может быть в полной мере тождественна кресту. Она только *пророчествует*. Этот тип экзегезы был развит в посланиях апостола Павла (Гал. 4, 21–31), противопоставлявшего закон

(Ветхий Завет) и *благодать* (Новый Завет). “При этом отношение между историческими событиями в Ветхом и Новом Заветах понимается как отношение обета и его исполнения. Этими парами понятий, а также сопоставлением тени с телом (Кол. 2, 17) или тени с образом (Евр. 10, 1), неполноценное прошлое, содержащее предзнаменование, используется для обозначения более совершенного настоящего. Поэтому типологическое толкование часто понимает оба параллельных события как противопоставление”²²⁷.

Кроме того, необходимо отметить, что рассмотренные исторические аналогии имеют многовековую судьбу, они тесно связаны с традицией древнерусской книжности на протяжении XIV–XVI вв. Установленный факт позволяет проследить сложные, подчас опосредованные, связи Второго послания Грозного с памятниками летописания, исторического повествования, гимнографии и эпистолографии Древней Руси. Это, в конечном счете, приобретает особую важность для корректной текстологической атрибуции Переписки Ивана Грозного и Андрея Курбского в целом²²⁸.

* * *

Наряду с цитированием авторитетных источников и ретроспективной исторической аналогией в посланиях Ивана Грозного широко используются символы, образующие определенную систему, выстроенную по принципу антитезы. Большинство из них (даже в том случае, когда эти символы имеют отрицательную экспрессию) восходит к традициям средневековой книжности. Свет и сладость Божественного учения всегда противопоставляются мраку и горечи дьявольских чар, глухота

аспида, служившего образом “дракона”- Антихриста, — слову истины.

Как представитель русской средневековой культуры, Грозный видит источник зла не в конкретных человеческих заблуждениях и неверных, с его точки зрения, поступках, а в том, что отрицательно влияет на свободный выбор разумных существ. Речь идет о “самовольстве” невидимого демонического мира, сопровождающего человека. Неудивительно поэтому, что действия изменников царь постоянно сравнивает с действиями бесов, а князя А.М. Курбского прямо называет сыном дьявола. *Бесоподобие* изменников становится инвариантным мотивом Первого послания А.М. Курбскому. Предателей царства и православия Грозный представляет именно как бесовское войско. Изменники *восстали не столько на царя, сколько на Бога*: “Бесному подобящися, колеблетесь и Божий суд восхищающе...” (ПГК. С. 16). Враги царя пытаются извратить заповеди Божьи. Поэтому царь говорит им: “Богу противни являющиеся...” (Там же). Нарушители крестного целования фактически отвергли свою душу, вместе с присягой земной власти отказались от верности Богу. Их пример опасен, поскольку связан с подстрекательством, разжигает ссоры и ненависть, губит души людей: “... обаче всему соблазну начало” (ПГК. С. 41). Символами измены и богоборчества становятся глухота аспиды, мрак, чернота и смрад: “Чему убо совет твой подобен, паче кала смердяй?” (ПГК. С. 17).

Как и юродивые, Грозный не только разоблачает бесов, но и пытается бороться с ними *смехом*. Высмеять духов зла, *обнажить грех в его онтологической пустоте и бессмысленности* — одна из важнейших задач юродства. Причина парадоксальности этого подвига заключается, таким образом, не в “провокации” и эпатаже *как самоцели*, а в *особо изощренной и принципиально*

непонятной стороннему наблюдателю борьбе. Забота юродства о спасении грешников созвучна представлениям Грозного, бравшего на себя функции “еписимоарха” и “государя-святителя”. Как и юродивые, Грозный приближается к опасной грани, отделяющей аскезу от соблазна. Здесь легко оступиться. Превратить смех в кощунство, борьбу — в глумлство. Как и юродивые, Грозный старается не перешагивать через эту грань, но постоянно чувствует опасность *прельщения*.

Сложную природу литературных аллюзий Грозного можно объяснить только в том случае, если мы будем иметь в виду *скрытый, неявный* смысл его рассуждений, если за конкретными образами, наделенными ярко выраженной отрицательной экспрессией, мы увидим не банальное оскорбление ненавистных противников его власти, а совершенно отчетливое *духовное содержание*.

Именно с популярным жизнеописанием одного из юродивых оказалась связана известная инвектива Ивана Грозного. Отрицая моральное право Курбского призывать царя-грешника на Страшный суд, Грозный обратился к бывшему юрьевскому воеводе со следующими словами: “Мздовоздателя Бога призываеш; во истину то есть всем мздовоздатель всяким делом, благим же и злым; но токмо подобает человеку рассуждение имети, како и против каких дел своих кто мздовоздаяние приемлет? Лице же свое показуеши драго. Кто бо убо и желает такового ефиопскаго лица видети? Где же убо кто обрящет мужа правдива и зыкры очи имуща? Понеже вид твой и злолукавый твой нрав исповедует!” (ПГК. С. 43).

Несомненный *книжный* характер высказывания не позволяет видеть здесь обычную полемическую грубость. Грозный выражает типичный для средневеко-

вья взгляд: внешность грешника свидетельствует о его внутренней сущности. Отчасти значение символики было объяснено Я.С. Лурье. Медиевист определил сочетание “зыкры очи” как явное заимствование из трактата “Secretum Secretorum”²²⁹. В сочинении, известном на Руси под названием “Тайная тайных”, Аристотель советует Александру Македонскому опасаться людей с голубыми глазами: “А нагоршии очи, что походило на *зекрость феризну* [голубизну бирюзы, подчеркнуто мной. — А.К.]”²³⁰. Скорее всего, Грозный руководствовался сведениями сокровенного трактата по физиогномике, согласно которому лукавый взгляд голубоглазого человека — признак лицемерия и коварства.

Тем не менее ключевым символом фрагмента выступает именно “ефиопское лицо”. Значение его было хорошо знакомо книжникам: в сборнике образцовых писем содержится обличительная тирада, напоминающая отчасти инвективу Грозного: “Столпу поваленному, тмы темная чаду помраченному, племяни ха-наоницкому, имени халдейскому, телу позлащенному, ефиопу прегордому...”²³¹

Разгадка неявного смысла слов Грозного была найдена²³². Так, в русском “Азбуковнике” XVI в., ориентированном на ту норму знаний из области лексикографии, которыми владел древнерусский книжник, читаем: “Ефиопи, смиренни, есть же обычаи писанию и бесов ефиопами нарицати черноти ради их, черны бо суть беси, аки главня уташена от огня, и черноти ради вида их мысление именуются аравлянами, и ефиопами, и муринами, понеже бо сих триех стран люди велми черны”²³³.

Внешний признак (“черны бо суть”) становится выражением духовного представления о мире зла и тьмы. В переводной агиографии именно “ефиопы”

предстают как войско, то сопровождающее пришельца по загробному миру, то открывающееся визионеру в пугающих видениях. Юродивый (σαλός) противопоставлен темному демону-эфиопу (αιθίοψ) в борьбе за души людей.

Наиболее полную и, можно сказать, исчерпывающую характеристику беса-“ефиопа” дает переводное “Житие Андрея Юродивого”, известное на Руси с XII в.²³⁴ Центральными в смысловом отношении здесь становятся видения царьградского святого, который находится в постоянном общении с иной реальностью, видит то, что недоступно другим людям. Кажущаяся *иррациональность* поведения юродивого обусловлена тем, что Андрей совершает поступки, полные сокровенного смысла, но совершенно непонятные окружающим. В одном из видений святой оказывается на ристалище в тот момент, когда праведным силам “белоризцев” противопоставлено внушительное войско эфиопов. Бесы угрожают силам добра. Андрей, посоветовавшись с ангелом, вступает в схватку с “тысяцким” эфиопского войска, демоном огромного роста и невероятной, на первый взгляд, физической силы. Но юродивый знает, как бороться с ним, и знает тайну черных бесов. Они подобны гнилым растениям и, несмотря на угрожающий вид, трухлявы. Андрей, используя особое искусство борьбы, побеждает демона. В этом видении символически выражена христианская идея *обреченности* зла: оно не является сущностью, оно — лишь отсутствие блага. Поэтому бесы и пустые внутри.

Примечательна встреча Андрея с надменным демоном блуда. Облик этого существа отмечен отталкивающим уродством. “Синец” (одно из названий беса-“ефиопа”²³⁵) губаст, голова его вместо волос покрыта конским навозом, смешанным с золой. Особое внимание автор жития обращает на глаза “ефиопа”. Они “лисьи”,

то есть исполнены лукавства (характерно, что в другом средневековом памятнике, известном на Руси, черный бес обладает “гнилыми” глазами²³⁶). Представший перед юродивым демон источает такой невыносимый смрад, что Андрею пришлось закрыть свой нос одеждами. “Ефиоп” возмущен брезгливостью святого. В своей гордыне злой дух не может понять, почему блаженный вместо поклонения выказывает такую непочтительность. Особую ярость “ефиопа” вызывает то, что святой гнушается блуда: “Видя же его скареды онъ демонъ отгребаящаяся блуда, неистовъ ся деяше и глас испусти тако: “Мене, рече, человеци имеютъ, якоже сладокъ медъ на сердци своемъ, а сеи, иже ся ругаетъ ходя всему миру, брезгая мною, плюетъ на мя. Да ты добра дея не створился еси похабомъ, но любо ли отлести хотя симъ образомъ плотныя работы”. Блаженный же видяше его яве, блудница же глас его слышаху, а не видяху никогоже. Седя же среде ихъ, смияшеся смраду его и нелепоте его”²³⁷. Самонадеянность и уродство беса рассмешили Андрея, который потешается над чудищем.

Человек эпохи Ивана Грозного легко мог провести параллель между известным житием и словами об “ефиопском лице”. Изменник выступает здесь именно как гордый бес с лукавым взором (“зюкры очи”) и охваченный “духовной похотью”, то есть блудными помыслами в самом широком нравственном смысле. Не случайно современник Грозного игумен Артемий объяснял своим читателям, что блуд бывает как обычным, телесным, так и духовным²³⁸. Естественные свойства человека могут перейти в свою противоположность, блудоддеяние: “Имамы радость не безсловесную, но Господа ради и ближняго благодеяния; приахом и злопомнение, но на враги душевные; приахом желание потребных, а не блужения. Блуд бо есть всеизлишие

или в словесех, или в вещех, сие убо в телесных. Душевный же блуд — всяка ересь и нечестие [курсив наш. — А.К.]”²³⁹. Блуд — одна из форм отступничества, предательства Христа. Это — похоть гордыни, основанная на самомнении и вседозволенности. Именно рассуждением о предательстве как одной из разновидностей духовного “прелюбодеяния” завершил Иван IV Первое послание А.М. Курбскому. Итоговый вывод автора полон глубокого смысла: “Пророк же Давыд рече: «Грешнику же рече Бог: вьскую ты поведаети оправдания моя и восприемлещи завет мой усты твоими? Ты же возненавиде наказание и отверже словеса моя вспять. Аще видяще татя, течаше с ним, и с прелюбодеем участие свое полагаеше». Прелюбодей же убо не плоти; ино яко же прелюбодей плотию, сице изменною. Тако же убо и ты со изменники участие свое полагаещи [курсив наш. — А.К.]” (ПГК. С. 52).

Так, становится понятным, какое обвинение бросил Грозный своему противнику. Оно вполне согласуется с внутренней аргументацией Первого послания А.М. Курбскому.

Насмешка Грозного не осталась незамеченной и больно задела Курбского. Изменник поспешил заявить о своей праведности и посетовал на жестокосердие оппонента. При этом в словах князя Андрея содержится скрытый намек на пассаж о “зекрых очах” и “ефиопском лице”: “Но еще к тому, и ко мне, человеку смирившемуся уже до зела, в странстве, много оскорбленному и без правды изгнанному, аще и многогрешному, но очи сердечные и язык не неученный имущу, так претительне и многотумяще, прежде суда Божия, претити и грозити! <...> И сице грысти кусательне за очи неповиннаго мя мужа <...> не будет лица приятия [курсив наш. — А.К.] на суде оном, но

каждому человеку правость сердечная и лукавство изъясляемо будет..." (ПИГ. С. 101–102).

Князь Андрей был обижен именно потому, что ясно уловил духовное содержание инвективы.

* * *

Если символы всегда присутствовали в эпистографии Грозного как *знаки вечности*, несли значительную смысловую нагрузку и были осложнены множеством литературных ассоциаций, то картины современной автору действительности выступали как выражение временного, сиюминутного. Наблюдательность и память публициста тем не менее позволяли увидеть в "пестром соре" жизни нечто важное и значимое.

Из сплошного временного потока Грозный вычленяет отдельные события и нередко преподносит их *крупным планом*. Настоящее и связанное с ним недавнее прошлое, опыт непосредственных свидетельств и личных воспоминаний всегда присутствует как реально-правдивая сцена, насыщенная деталями. В отличие, например, от митрополита Даниила, использовавшего в своих проповедях зарисовки современного ему быта, Грозный умело использует "малые образы", отдельные запомнившиеся жесты, мелкие подробности поведения.

Нередко публицист иллюстрирует свои мысли с помощью повествовательных фрагментов. Некоторые эпизоды сопровождаются авторскими указаниями. Грозный иногда отмечает, что сам был участником событий или воспользовался свидетельствами очевидцев: "едино воспомянути" (ПИГ. С. 33); "а то есмь слышал от своих торговых людей" (ПИГ. С. 153); "и мы се видехом", "мы своима очима видели" (ПИГ. С. 175); "а и слышах от

многих" (ПИГ. 176); "а коли мы первое были в Кирилове в юности", "слышал есми у вас же в Кирилове" (ПИГ. С. 177); "слышах неоткого брата ваша же обители" (ПИГ. С. 179); "а и мы видали" (ПИГ. С. 181).

Исследователи древнерусской литературы неоднократно обращали внимание на запоминающийся образ спесивого князя Шуйского (Первое послание Ивана IV Курбскому). Краткое сообщение о поступках самоуверенного князя навеяно детскими впечатлениями и отличается жизнеподобием, особой зрительной убедительностью: "...нам бо в юности детская играюще, а князь Иван Васильевич Шуйской сидит на лавке, лохтем опершиися о отца нашего постелю, ногу положи на стул; к нам же не прикланяся не токмо яко родителски, но ниж властельски". Это описание наделено чертами сатирического памфлета. Грозному важно не только осмеять Шуйского, но и показать, что роль, которую тот играет, находится в полном противоречии с его действительным положением. Царь рассказывает о том, как князь Шуйский захватил из казны золотую утварь и выковал на сосудах имена своих родителей. По этому поводу Иван с нескрываемым злорадством замечает: "всем людям ведомо: при матери нашей у князя Ивана Шуйсково была шуба мухояр зелен на куницах, да и те ветхи; и коли б то было их старина, и чем было сосуды ковати, ино лутчи шуба переменить, а в ысходке сосуды ковати" (ПИГ. С. 28). Обращение к бытовым деталям служит в данном случае действенным полемическим приемом. Изображение повседневной жизни повлекло за собой и опровержение авторской речи.

В послании Иоганну III 1573 г. предметом литературной "карикатуры" стал отец короля Густав. Верный своей привычке глумиться над притязаниями западноевропейских правителей Иван IV не пренебрегает самы-

ми незначительными обстоятельствами: “Коли при отце при твоем при Густаве приезжали наши торговые люди с салом и с воском, и отец твой сам, в рукавицы наряжая, сала и воску за простого человека вместо опытом пытал и пересматривал на суде” (ПИГ. С. 153).

В послании игумену Кирилло-Белозерского монастыря Грозный иллюстрирует свои рассуждения о правилах иноческого быта. Царь утверждает средневековый аскетический идеал, поучая нерадивых. В описаниях Ивана IV все конкретно: царь упоминает монастырские кушанья и вина, знает, где хранятся запасы, как нужно вести себя монахам в кельях за молитвой, догадывается о том, кто и как нарушает монастырские установления, язвительно высмеивает легкомысленность и леность бывших бояр: “А ныне у вас Шереметев сидит в келии что царь, а Хабаров к нему приходит, да и иные черныцы, да едят, да пьют что в миру. А Шереметев нивести с свадьбы, нивести с родин, розсылает по келиям пастилы, ковришки и иные пряные составные овощи, а за монастырем двор, а на нем запасы годовые всякия <...> А инии глаголют, будто де вино горячее потихоньку в келию к Шереметеву приносили: ано по монастырем и фряские вина зазор, не токмо что горячие. Ино то ли путь спасения, то ли иноческое пребывание?” (ПИГ. С. 177–178).

Это высказывание сходно по настроению с тирадой, адресованной царскому опричнику Василию Грязному. В изображении Грозного Василий предстает изнеженным и трусливым холопом, “страдником”, который так же, как и нерадивый монах, забыл о своем долге, понадеялся на высшую милость: “Али ты чаял, что таково ж в Крыму, как у меня стоячи за кушеньем шутити?” (ПИГ. С. 193).

Назидательные примеры, взятые из жизни, служили утверждению должного. Любое отклонение от

предписанных правил и обычаев было предметом особого внимания. Грозный учит своих читателей, ограждая “самовольство” человека нормой Божественного закона.

* * *

Итак, литературная манера Грозного была естественным продолжением его идеологических установок, своеобразного “богословия” власти. Утверждая идеал “самодержавства” как непреложный универсальный принцип, Грозный поставил себя в центр мировой истории, определил свою задачу как душеспасительную. Посредничество царя в деле исправления человеческого рода Иван IV считал основой всего государственного устройства. Именно в осознании уникальности миссии государя и заключены истоки полемического пафоса посланий.

Структура публицистических сочинений Грозного подчинена *опровержению ложных мнений*. Следовательно, главным композиционным принципом здесь становится форма *развернутой диатрибы*.

Развитие полемики требовало дополнительных средств, особых *эмоциональных акцентов* и продуманной разноплановой *аргументации*. Экспрессия, приемы “кусательного” стиля соединялись в посланиях с ученостью книжника, тонко владевшего искусством интерпретации цитат, сложных исторических аналогий. Кроме того, Грозный сочетает условность языка символов и живые наблюдения, художественную деталь, поданную реально-правдивым способом. Неявный, сокровенный смысл и буквализм непосредственных свидетельств, беглых зарисовок необычно дополняли друг друга.

Выявленные приметы индивидуальной авторской манеры достаточно характерны для полемических сочи-

нений Ивана Грозного. Однако определить *литературный почерк* царя невозможно, основываясь только на одном из показательных признаков. Необходимо помнить о сочетаемости и *взаимопроникновении* отдельных идейно-художественных приемов, их *внутреннем родстве*, служащем показателем личностного *стиля*.

Полемические послания Грозного отличаются, таким образом, не только единством идеологических установок, но и общим художественным языком, *имманентными* творческими принципами, *родственными* способами выражения писательской позиции; так складывался индивидуализированный образ автора. Все это обуславливало в конечном счете единство идейного содержания и формы, адекватность декларативно не выраженных литературных вкусов тем задачам, которые ставил перед собой Грозный-полемист. Сложность миропонимания предопределяла сложность воплощения авторской субъективности.

Примечания

¹ Ундольский В.М. Иван Грозный как литератор и духовный композитор. Статья без конца. (1850-ые гг.) // Отдел рукописей РГБ. ф. 704. № 11. лл. 2–8; Порфирьев И.Я. История русской словесности. Казань, 1876. ч. 1. С. 552–554; Галахов А.Д. История русской словесности. СПб., 1881. С. 73–78; Архангельский А.С. Образование и литература в Московском государстве кон. XV – XVI вв. Казань, 1898. С. 136–137; Он же. Из лекций по истории русской литературы. Литература Московского государства (кон. XV – XVII вв.). Казань, 1913. С. 325–326; Петухов Е.В. Русская литература. Исторический обзор главнейших литературных явлений древнего и нового периода. Древний период. Юрьев, 1911. С. 310–313;

Келтуяла В.А. Курс истории русской литературы. СПб., 1911. Ч. 1. С. 704–706.

² Жданов И.Н. Указ. соч. С. 81–170.

³ О характере дискуссии см.: Скрынников Р.Г. Грозный и Курбский // *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae*. Budapest, 1985. Т. 31. Fasc. 3–4. Р. 273–289.

⁴ Библиографию филологических исследований на эту тему см.: Лурье Я.С., Роменская О.Я. Иван IV Васильевич Грозный // СКИК. Вып. 2. Ч. 1. С. 383–384.

⁵ Каравашкин А.В. Концепция человека и способы изображения исторических лиц в посланиях Ивана Грозного. АКД. М., 1991.

⁶ Одной из важнейших составляющих русской средневековой мысли была концепция власти. Необходимо помнить о том, что многие стороны старомосковского учения о монархии уже достаточно полно рассмотрены в отечественной и зарубежной литературе. Назовем лишь отдельные работы, посвященные этой проблеме: Дьяконов М.А. Власть московских государей: Очерки по истории политических идей Древней Руси до конца XVI в. СПб., 1889; Савва В.И. Московские цари и византийские василевсы: К вопросу о влиянии Византии на образование идеи царской власти московских государей. Харьков, 1901; Вальденберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти: Очерки русской политической литературы от Владимира Святого до конца XVII в. Пг., 1916; Калугин В.В. “Православное истинное христианское самодержавие” Ивана Грозного (Харизматическое понимание царской власти в русской литературе XVI в.) // *Русская литература и религия*. Новосибирск, 1997. С. 9–41; Успенский Б.А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998; Cherniavsky M. Tsar and People. *Studies in Russian Myths*. New Haven. L., 1961.

⁷ Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания) // *Античность и Византия*. М., 1975. С. 269.

⁸ Курбатов Г.Л. Политическая теория в ранней Византии. Идеология императорской власти и аристократическая оппозиция // Культура Византии. IV – первая половина VII в. М., 1984. С. 103.

⁹ Трубецкой Н.С. Указ. соч. С. 546.

¹⁰ Чичуров И.С. Политическая идеология средневековья (Византия и Русь). М., 1990. С. 136–137.

¹¹ Важнейшая характеристика двух систем власти, византийской и древнерусской, принадлежит Г.Г. Литаврину. Говоря о специфике русского обычая наследовать княжеский стол, ученый отмечает: “На Руси представители единой династии сохранили в своих руках высшую власть почти в течение восьми столетий. Принцип наследственности был здесь прочным фактором и официальной концепции, и общественного сознания. Становление и упрочение этого принципа в Древней Руси восходило, как и в Болгарии периода Первого царства, к традициям дохристианской эпохи <...> Эволюция <...> совершалась в сторону упрочения принципа прямой наследственности власти, в соответствии с правом майората. Но утвердился этот принцип первоначально не в княжестве, игравшем объединяющую и ведущую роль, а в удельных княжениях. Лишь в XIII в. этот принцип стал упрочиваться и в центральном княжестве русской государственной системы” (Литаврин Г.Г. Идея верховной государственной власти в Византии и Древней Руси домонгольского периода // Литаврин Г.Г. Византия и славяне (Сборник статей). СПб., 1999. С. 475–476). О различных принципах наследования по “горизонтали” (внутри одного рода от брата к брату) и по “вертикали” (от отца к сыну) см.: Петрухин В.Я. Древняя Русь. Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. I (Древняя Русь). С. 102–234; Назаренко А.В. Порядок престолонаследия на Руси X–XII вв.: наследственные разделы, сеньорат и попытки десигнации (типологические наблюдения) // Там же. С. 500–519.

¹² Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв.). М., 1998. С. 159.

¹³ Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 155–162.

¹⁴ Там же. С. 162.

¹⁵ Вернадский Г.В. История России. Россия в средние века. Тверь; М., 1997. С. 132–149.

¹⁶ ПЛДР. Втор. пол. XV в. С. 380.

¹⁷ Идея Рима в Москве XV–XVI века. Источники по истории русской общественной мысли / Подготовка русского текста Сеницыной Н.В., Шапова Я.Н. Рим, 1993. С.68 (далее — Идея Рима в Москве).

¹⁸ Дополнения к актам историческим. СПб., 1846. Т. I. С.239 (далее — ДАИ).

¹⁹ Идея Рима в Москве. С. 82.

²⁰ Там же. С. 88–89.

²¹ Об этом см.: Барсов Е.В. Древнерусские памятники священного венчания на царство в связи с греческими их оригиналами. С историческим очерком чинов царского венчания в связи с развитием идеи царя на Руси // Чтения в Обществе истории и древностей российских. М., 1883. Кн. I. С. I–XXXV, 1–160. Ср.: Успенский Б.А. Царь и патриарх. С. 14–29. О генезисе таинства миропомазания, совершаемого в русской традиции после самого венчания на царство, пишет Б.А.Успенский. Исследователь отмечает, что в Византии помазание на царство явилось рецепцией западноевропейского “обряда”. Согласно западным и византийским образцам, помазание совершается до коронации. Причем помазуется чело или междурамье. Этот обычай отличает такого рода помазание от таинства, производимого при крещении. В России миропомазание царя в полной мере соответствует именно крещальному чинопоследованию, что делает русскую инаугурацию в этом отношении уникальной.

²² Идея Рима в Москве. С. 82. О Пространной редакции чина венчания Ивана Грозного см.: Богданов А.П. Чины венчания

российских царей // Культура средневековой Москвы XIV-XVII вв. М., 1995. С. 212–213.

²³ Идея Рима в Москве. С. 82.

²⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. I. Ч. I. С. 49.

²⁵ Успенский Б.А. Царь и патриарх. С. 109–113.

²⁶ На противоположном настаивают В.М.Живов и Б.А.Успенский (Успенский Б.А., Живов В.М. Царь и Бог (Семиотические аспекты сакрализации монарха в России) // Успенский Б.А. Избранные труды. М., 1996. Т. 1. С. 215–216 (далее — Избранные труды. Т. 1).

²⁷ Прот. Валентин Асмус. Происхождение царской власти: К истолкованию I Царств VIII // Regnum Aeternum. М.; Париж, 1996. С. 45–46.

²⁸ Памятники дипломатических сношений с империею Римскою. СПб., 1851. Т. I. Стлб. 12

²⁹ Герберштейн С. Записки о Московии / Пер. с нем. Маленина А.И. и Назаренко А.В. Вступ. ст. Хорошкевич А.Л. Под ред. Янина В.Л. М., 1988. С. 80.

³⁰ Там же. С. 69. См.: Сеницына Н.В. Итоги изучения концепции “Третьего Рима” и сборник “Идея Рима в Москве” // Римско-константинопольское наследие на Руси: Идея власти и политическая практика. М., 1995. С. 21.

³¹ Сборник Русского исторического общества. Памятники дипломатических сношений Московского государства с Польско-Литовским, 1533–1559 гг. СПб., 1887. Т. 59. С. 310 (далее — Сб. РИО. Т. 59).

³² Идея Рима в Москве. С. 54.

³³ Там же. С. 52.

³⁴ Бычкова М.Е. Русское государство и Великое княжество Литовское с конца XV в. до 1569 г. Опыт сравнительно-исторического изучения политического строя. М., 1996. С. 125.

³⁵ Идея Рима в Москве. С. 100.

³⁶ Сеницына Н.В. Указ. соч. С. 19. Ср.: Савва В.И. Указ. соч.

³⁷ Идея Рима в Москве. С. 99.

³⁸ О политическом значении “Сказания о князьях владимирских” и времени возникновения этого памятника см.: Дмитриева Р.П. Политическая теория великокняжеской власти на Руси в 20-х годах XVI в. (“Сказание о князьях владимирских”) // Рим, Константинополь, Москва: Сравнительно-историческое исследование центров идеологии и культуры до XVII в. М., 1997. С. 275–281.

³⁹ Сб. РИО. Т. 59. С. 537–538.

⁴⁰ ПЛДР. XIV – середина XV века. М., 1981. С. 208.

⁴¹ Сказания и повести о Куликовской битве. Л., 1982. С. 7–10, 40. См.: Кусков В.В. Ретроспективная историческая аналогия в произведениях Куликовского цикла. С. 49–51.

⁴² Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 1. XI–XII века. С. 44.

⁴³ Идея Рима в Москве. С. 124. Ср.: Успенский Б.А. Восприятие истории в Древней Руси... С. 466–472.

⁴⁴ Ранчин А.М. Киевская Русь в русской историософии XIV–XVII в. (Некоторые наблюдения) // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1995. Сб. 8. С. 154.

⁴⁵ Идея Рима в Москве. С. 17.

⁴⁶ Ранчин А.М. Указ. соч. С. 158–162.

⁴⁷ Ср.: Донесение князя Александра Полубенского // Труды десятого археологического съезда в Риге. 1896 г. М., 1900. С. 133.

⁴⁸ На традицию в усвоении идей преемственности власти обратил внимание М.В. Шахматов (См.: Шахматов М.В. Государственно-национальные идеи “чиновных книг” венчания на царство московских государей // Записки русского научного института в Белграде. Белград, 1930. Вып. 1. С. 272).

⁴⁹ Здесь следует вспомнить концепцию, согласно которой в домонгольской Руси были широко распространены почитание князей-предков и своеобразный культ рода (Комарович В.Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // ТОДРЛ. М.; Л., 1960. Т. 16. С. 84–104).

⁵⁰ ПЛДР. Вторая половина XV века. М., 1982. С. 528.

⁵¹ ДАИ. Т. I. С. 39. Акты исторические, собранные и изданные археографической комиссией. СПб., 1841. Т. 1. С. 550 (далее — АИ). О заимствованиях из послания Вассиана Рыло Ивану III см.: Кудрявцев И.М. “Послание на Угру” Вассиана Рыло как памятник публицистики XV в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1951. Т. 8. С. 175, 182, 183.

⁵² Полное собрание русских летописей. М., 2000. Т. 19. С. 99 (далее — ПСРЛ).

⁵³ Граля И. Иван Михайлов Висковатый. Карьера государственного деятеля в России XVI в. М., 1994. С. 225, 261.

⁵⁴ См.: Гольдберг А.Л. Историко-политические идеи русской книжности XVI–XVII вв. Дисс. ... докт. ист. наук. Л., 1978.

⁵⁵ Он же. Идея “Москва — третий Рим” в цикле сочинений первой половины XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 144.

⁵⁶ Идея Рима в Москве. С. 148.

⁵⁷ Об этом см.: Успенский Б.А. Восприятие истории в Древней Руси... С. 473, 487–488. Конечно, Грозный не воспроизводил формулу “Третьего Рима”, когда использовал в дипломатических посланиях мифическую генеалогию московских князей, а также их “прародителей”, от Августа-Пруса. В беседе с А. Поссевино царь не касался непосредственно темы “падения” первого Рима, но в тот момент, когда “Поссевино сослался на греков, принявших Флорентийскую унию, царь, как и Филофей, обратился к тому, что мы условно называем «доконстантиновой парадигмой», традицией, предшествовавшей Греческому царству — Византии, и сказал, что на Руси верят «не в греков, а во Христа»...” (Синицына Н.В. Третий Рим. С. 244–245). В то же время беседа не имела толерантного характера, но касалась апостольской преемственности римского престола, отступления католиков от учения Церкви и была довольно жесткой, о чем свидетельствует содержание дискуссии царя и Поссевино, сохраненное в русском источнике (Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. СПб., 1871. Т. 10. Стлб. 297–308).

⁵⁸ Идея Рима в Москве. С. 50.

⁵⁹ Синицына Н.В. Третий Рим. С. 329.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Идея династической преемственности власти очень медленно прокладывала себе путь в Византии. Сама практика смены правителей, а их за 1122 года было до 90, постепенно привела к тому, что престол стал передаваться знатному, имевшему на то право по рождению человеку. В Византии сменилось не только много василевсов, но и самих императорских династий. С 324 по 1453 гг. у власти там находились династии Константина, Феодосия, Льва, Юстиниана, Ираклия, династии Исаврийская, Аморийская, Македонская, Дук, Комнинов, Ангелов и Ласкаридов, Палеологов (Васильев А.А. История Византийской империи (от начала Крестовых походов до падения Константинополя). СПб., 1998. Приложения. С. 448–460). Г.Г. Литаврин отмечает: “Эпитет “порфирородный”, т.е. рожденный в Порфире, особом здании дворца, означал, что родители василевса занимали тогда императорский трон и, следовательно, у “порфирородного” имелись права, которые если не юридически, то в силу обычая, давали ему ряд преимуществ перед “непорфирородными”. Из 35 императоров IX–XII вв. едва ли не треть носила этот гордый титул. Но если в XI в. порфирородные составляли только пятую часть василевсов, то в XII в. — около половины, а с 1261 г. и до конца империи на престол всходили лишь двое непорфирородных. Вместе с консолидацией класса феодальной аристократии медленно и с трудом утверждался принцип наследственности императорской власти” (Литаврин Г.Г. Как жили византийцы. СПб., 1997. С. 54).

⁶² Успенский Ф.И. История Византийской империи: Период македонской династии (867–1057) / Сост. Л.В. Литвинова. М., 1997. С. 483–485; Литаврин Г.Г. Политическая теория в Византии с середины VII до начала XII в. // Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. М., 1989. С. 59–88.

⁶³ Идея Рима в Москве. С. 145.

⁶⁴ ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 21. ч. 1. С. 5.

⁶⁵ Успенский Б.А., Живов В.М. Указ. соч. С. 221.

князя Феодора Ивановича всея Руси, сыну Феодора Никитича Романова, благочестивому и благородному великому государю Михаилу" (Сказание Авраамия Палицына / Подгот. текста Державиной О.А., Колосовой Е.В. М.; Л., 1955. С. 231–233).

В созданной не позднее 20-х годов XVII века "Повести о победах Московского государства" генеалогическая версия, призванная подтвердить законность избрания Романовых, получает дополнительное подтверждение. Автор "Повести" трижды называет Ивана Грозного "дедом" Михаила Федоровича. В этой настойчивости нетрудно угадать скрытый смысл: чувствуя недостаточность тезиса о Божественном избранничестве Михаила, автор делал главный акцент на доминирующем в русском политико-правовом сознании XV–XVI вв. принципе непрерывности и наследственного характера власти московских государей: "Государь же царь и великий князь Михаил Феодорович, всея России самодержец, и премудро, и стройно царство державы своея правящи, со многим благочестием и милостию, и многочисленную царскую сродственную степень взыскующе деда, блаженные памяти государя царя и великаго князя Иоанна Васильевича всея России, и дяди своего, блаженные памяти государя царя и великаго князя Феодора Ивановича всея России..." (Повесть о победах Московского государства / Изд. подгот. Енин Г.П. Л., 1982. С. 40). Богоизбранный царь, утверждает автор повести, "во младенчестве" получил благословение царя Федора Ивановича и был отмечен им как наследник престола. Таким образом, для первой половины XVII века было характерно пристальное внимание к династической теории власти московских государей, которая на этом историческом этапе приобрела особую актуальность и неожиданную "новизну".

⁶⁸ Hunt P. Ivan IV's Personal Mythology of Kingship // Slavic Review, 1993. Vol. 52. № 4. P. 769–809.

⁶⁹ Сб. РИО. Т. 59. С. 610–611; Сб. РИО. Памятники дипломатических сношений Московского государства с Польско-

Литовским, 1560–1570 гг. СПб., 1892. Т. 71. С. 219 (далее – Сб. РИО. Т. 71).

⁷⁰ В данном разделе представлен опыт реконструкции исторических воззрений Грозного, осуществленный на основе нескольких посланий.

⁷¹ См.: Косминский Е.А. Историография средних веков. М., 1963. С. 29 и сл.

⁷² Успенский Б.А. Восприятие истории в Древней Руси... С. 465.

⁷³ Назначение судей в эпоху Моисея противник Грозного, А.М.Курбский, считал одним из важнейших фактов библейской истории (об этом см.: Глава третья).

⁷⁴ Негативная оценка деятельности Саула как первого царя Израиля, помазанного на царство Самуилом (1 Цар. 10, 1), была обусловлена, судя по всему, тем, что Грозный имел в виду частые конфликты библейского монарха с Давидом. На подвигах Саула лежит неизгладимый отпечаток страстей и необузданного нрава, "злого духа". Это и позволило, видимо, сказать публицисту XVI в. о жизни евреев во времена Саула: "И много напасти претерпеша..." (ПИГ. С. 200).

⁷⁵ Так, в чинах венчания на царство находим византийскую по своему происхождению молитву, которая читалась на коронации и служила обоснованием самого таинства помазания на царство: "Господи Боже наш, Царю царствующим и Господь господствующим, иже Самоилом пророком избрав раба Своего Давыда и помазав того в цари над людьми Своими Израиля! Ты ныне услыши молитву нашу недостойных и виждь от святого жилища Твоего и вернаго Ти раба Ивана [цитируется по Пространной редкции чина венчания Ивана Грозного. — А.К.], еже благоволил еси воздвигнути царя в языке Твоем святом, его же стяжал еси честною кровию едиnorodного Ти Сына, помазати сподоби елеом возрадования, одеи того силою свыше, положи на главу его венец от камени честна, даруй тому долготу дней и дай же в десницу его скипетр спасения, посади того на престоле правды, огради того всеоружеством Святого Ти Духа, утверди того мышцу, покори ему вся языки варварские и

всей во сердце его страх Твой и еже к послушанным милостивное, соблюди того в непорочной вере, покажи того опасна хранителя святых Твоея соборных церкви велениях, да судя люди Твоя правдою и нищих Твоих судом, спасет сыны убогих и наследник будет Ти Небеснаго Царствия" (Идея Рима в Москве... С. 83–84).

⁷⁶ Алпатов М.А. Русская историческая мысль и Западная Европа XII – XVII вв. М., 1973. С. 210.

⁷⁷ Дуйчев И. Византия и византийская литература в посланиях Ивана Грозного // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 159–176.

⁷⁸ См.: Ржига В.Ф. Опыты по истории русской публицистики XVI в. Максим Грек как публицист // ТОДРЛ. Л., 1934. Т. 1. С. 60.

⁷⁹ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 81. Эту точку зрения последовательно обосновал со ссылками на творения Иоанна Дамаскина Максим Грек в "Беседе Души и Уму". В этом сочинении Ум определен как кормчий Души. См.: Сеницына Н.В. Максим Грек в России. С. 191.

⁸⁰ Поньрко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII века. СПб., 1992. С. 66–71; 166–168.

⁸¹ Русская историческая библиотека. СПб., 1914. Т. 31. С. 162 (далее — РИБ).

⁸² Цит. по: Иванов А.И. Указ. соч. С. 123–124.

⁸³ Сеницына Н.В. Максим Грек в России. С. 191.

⁸⁴ РИБ. Памятники полемической литературы Западной Руси. СПб., 1878. Т. 4. Стлб. 1434–1435.

⁸⁵ Там же. Стлб. 1204.

⁸⁶ Грозный совершенно справедливо полагал, что манихеи отрицают воскресение из мертвых и посмертный суд. О взглядах манихеев см.: Айвазян К.В. Культ Григория Арменского, "арменская вера" и "арменская ересь" в Новгороде (XIII–XVI вв.) // Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982. С. 299.

⁸⁷ На эту сторону манихейского учения обратили внимание и составители "Летописца Еллинского и Римского". О дуализме

ереси Мани там было сказано, что лжеучитель "возлюби ересь, две начале глаголюща, противящаяся сама на ся" (Летописец Еллинский и Римский. СПб., 1999. Т. 1. Текст. С. 261).

⁸⁸ После 1566 г. Зиновий Отенский в антиеретическом трактате "Истины показание" обвинял лжеучителей в неверии в Божий суд. Однако монах делал главный акцент на посмертном воздаянии за грехи. Тем не менее сам интерес к теме загробного суда и осуждения как такового в 60-ые гг. XVI в. показателен: "Темже иже глаголет яко согрешающим и непокаявшимся с вздыханием, и с слезами горькими, и с достойными плоды покаяния, не будет вечныя муки: таковой похулил есть Христа страшнаго Судию, отсылающаго грешники в муки вечныя; той с безверными и с еретики в муки вечныя осудится, сътворил бо есть аки лжюща Господа, отсылающаго в муки" (См.: Истины показание к вопросившим о новом учении: Сочинение инока Зиновия. Казань, 1863. С. 951–952).

⁸⁹ Флоря Б.Н. Новое о Грозном и Курбском // История СССР. 1974. № 3. С. 145.

⁹⁰ Сеницына Н.В. Максим Грек в России. С. 188.

⁹¹ Лурье Я.С. Вопросы внешней и внутренней политики в посланиях Ивана IV // ПИГ. С. 510–511.

⁹² Он же. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV — начала XVI века. М.; Л., 1960. С. 175–176. Примеч.

⁹³ Он же. Иван IV Васильевич Грозный // СКИК. Вып. 2. Ч. 1. С. 375.

⁹⁴ Он же. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским в общественной мысли Древней Руси // ПГК. С. 243.

⁹⁵ См.: Козлов Н.С. Развитие общественно-политической и философской мысли в эпоху русского средневековья IX–XVI вв. М., 1961. С. 39; Клибанов А.И. Реформационные движения в России. С. 336–337; Елисеев С.А. "История о великом князе Московском" А.М.Курбского как памятник русской исторической мысли XVI века. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1984. С. 39–69.

⁹⁶ Сб. РИО. Т. 71. С. 235. Интересно сравнить эти инвективы с мнением самого Сигизмунда II, который писал Елизавете Английской: "И мы хорошо знаем, что Вашему величеству не может быть известно, как жесток сказанный враг [русский царь. — А.К.], как он силен, как он тиранствует над своими подданными и как они раболепны перед ним". См.: Первые сорок лет сношений между Россией и Англией. 1553 – 1593 гг. / Подгот. к печати Ю.В. Толстой. СПб., 1875. С. 32–33.

⁹⁷ Об этой стороне мировоззрения Грозного см.: Цветаев Д.В. Литературная борьба с протестантством в Московском государстве. М., 1887; Каравашкин А.В. Свобода человека и теория "казней Божиих" в полемических сочинениях Ивана Грозного // Литература Древней Руси. М., 1996. С. 80–91; Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 271–275. О критике протестантского догмата оправдания верой и внутренней противоречивости лютеранского катехизиса см.: Прот. М. Зноско-Боровский. Православие, Римокатоличество, Протестантизм и Сektантство. Сравнительное богословие. Троице-Сергиева лавра. 1992.

⁹⁸ Tumins Valerie A. Tsar Ivan IV' s Repli to Jan Rokita. Mouton, Paris. 1971. P. 225–227.

⁹⁹ Иосиф Волоцкий. Просветитель. Казань, 1896. С. 152.

¹⁰⁰ Роль этого посредничества, разумеется, нельзя абсолютизировать, так как Св. Предание Церкви "настойчиво раскрывает то положение, что избавление человека от греха, воссоздание природы человека, сообщение ей реальной возможности и действительной способности к непосредственному богообщению могло быть совершено только Богом, и на самом деле совершено искупительным подвигом Богочеловека по мотиву бесконечной любви Бога к своему созданию — человеку. Вот основные положения святоотеческого учения" (Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 30). Таким образом, можно сказать, пользуясь богословской терминологией, что "царство кесаря" не может ни при каких условиях отменить Царства Божьего, не может быть последней инстанцией в деле наказания, очищения и спасения.

¹⁰¹ Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. Приложения. С. 321.

¹⁰² Там же. С. 321.

¹⁰³ Там же. С. 336.

¹⁰⁴ Так, в уста Ивана Грозного летописец вложил следующие слова, приуроченные к штурму Казани: "Въспомянем Христово слово: ничтоже сего болши еже душа полагати за други своя; припадем чистым сердци к Создателю нашему Христу, попросим у него избаву бедным христианом, да нас не предаст в руки врагом нашим и не порадуются врази наши погибели нашей. Да и нам послужите, сколько вам Бог поможет, не пощадите голов своих за благочестие, несть бо си смерть, но живот; аще не ныне умрем, всяко умрем, и от сих безбожных как впредь будем? Аз же сам с вами на се приидох, лутче собе избрах zde умрети, неже жити и видети имам за грехы свои Христа хулима и порученныа мне от Бога христиане zde мучимых от безбожных казанцов" (ПСРЛ. М., 1965. Т. 13. С. 203).

¹⁰⁵ ПСРЛ. М., 1965. Т. 29. С. 73.

¹⁰⁶ Там же. С. 60, 79. Благодарю А.И.Филиюшкина за то, что он обратил мое внимание на эти примеры.

¹⁰⁷ Плюханова М.Б. Указ. соч. С. 80. В "Слове о житии" Дмитрия Донского приводятся слова: "Лепо есть намъ, братие, положити главы своя за правоверную веру христианскую" (ПЛДР. XIV – сер. XV в. С. 212). Дж. Ревелли рассматривает "Сказание" и "Чтение" о Борисе и Глебе как произведения, оказавшие особое влияние на "Слово о житии" Дмитрия Донского (Ревелли Дж. Слово о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича царя русского // Русское подвижничество. С. 136–148).

¹⁰⁸ ПЛДР. Втор. пол. XV в. С. 528.

¹⁰⁹ В послании А.М.Курбскому 1564 г. было сказано: "На род же крестиянский мучительных сосудов не умышляем, но паче за них желаем противу всех враг их не токмо до крови, но и до смерти пострадати" (ПИГ. С. 46). В грамоте бояр и князя Ивана Дмитриевича Бельского польской раде от 28 ноября 1562 г. читаем: "... мы видим своего благочестиваго

государя во всех благих сияюща, и милость его к народу христианскому такова, не токмо трудом и попечением и промыслом персоны своей, но где доведетца за православие и крови своя и главы своя положить не отместетца..." (Сб. РИО. Т. 71. С. 111).

¹¹⁰ Чичуров И.С. К вопросу о формировании идеологии господствующего класса Древней Руси в конце XV–XVI вв. // Общество и государство феодальной России. М., 1975. С. 131. Вероятным источником Грозного был "Паралипомен Зонарин", в котором сообщалось о том, что сын Константина Великого был оклеветан Фаустой. Женщина безуспешно добивалась любви Криспа и была отвергнута. Фауста обвинила Криспа в том, что тот преступно овладел ею. Константин казнил сына, а затем, когда обман открылся, сжег Фаусту в бане. См.: Паралипомен Зонарин / Предисл. О. Бодянского // ЧОИДР. 1847. № 1. С. 86. Вряд ли здесь возможна параллель с идеей жертвы и самоумаления Божества, как считает М.Б. Плеханова (Указ. соч. С. 150) со ссылкой на статью И. Шевченко (см. примеч. 116). Исследовательница видит здесь антихристианскую мораль, определявшую якобы сущностное своеобразие старомосковской концепции власти: "Реплика Ивана об убийстве Криспа как содеянном ради государственной пользы чрезвычайно показательна. Приписывая Константину жертвоприношение, Иван тем самым уничтожает в образе Константина — его христианскую сущность <...> Искажение парадигмы идеального христианского властителя — дело общее в Московском царстве" (Там же). Но у царя Ивана казнь Криспа не рассматривается как *жертвоприношение*. Об этом факте публицист упоминает наряду с рассказом о князе Федоре Ростиславиче и царе Давиде. Приводя примеры из ветхозаветной, византийской и русской истории, Грозный подчеркивает, что наказание подданных, вплоть до "злейших мучений", — безусловная прерогатива государя: "Сие ли убо сопротивно разуму, еже по настоящему времени жити? Воспомяни же и в царех великого Константина: како, царствия ради, сына своего, рожденного от себе убил есть! И князь

Федор Ростиславич, прародитель ваш, в Смоленце на пасху колико крови пролиал есть! И во святых причитаются!" (ПГК. С. 19). Как видим, никакой архаичной идеи жертвы здесь не наблюдается. Отказываясь от опыта прямых высказываний средневекового автора, М.Б. Плеханова порой вкладывает в *сюжеты и символы Московского царства* произвольный смысл. С этой методологией можно согласиться, только рискуя впасть в грех *интуитивного интерпретаторства*.

¹¹¹ Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 275.

¹¹² Моисеева Г.Н. Валаамская беседа — памятник русской публицистики середины XVI века. М.; Л., 1958. С. 162.

¹¹³ Там же. С. 174–175.

¹¹⁴ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 121.

¹¹⁵ Иосиф Волоцкий. Просветитель. Казань, 1855. С. 325.

¹¹⁶ О рецепции сочинений Агапита в "Просветителе" Иосифа Волоцкого и посланиях Ивана Грозного см.: Ševčenko I. A Neglected Byzantine Source of Muscovite Political Ideology // The Structure of Russian History: Interpretative Essays / Ed. by M. Cherniavsky. N.Y., 1970. P. 88–89, 92–93; Живов В.М., Успенский Б.А. Указ. соч. С. 208–216; Плеханова М.Б. Указ. соч. С. 150; Hunt P. Ivan IV's Personal Mythology of Kingship. P. 776.

¹¹⁷ Ср.: Nørretranders B. Ivan Groznyj's Conception of Tsarist Authority // Scando-Slavica. T. IX. Copenhagen, 1963. P. 238–248.

¹¹⁸ Киприан Керн. Антропология Св. Григория Паламы. М., 1996. С. 23–24.

¹¹⁹ См.: Ковалевский И. Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви. Исторический очерк и жития сих подвижников благочестия. М., 1902. С. 18. Царь поэтому может поучать иноков лишь под видом безумия. Грозный ссылается, вероятно, на те слова апостола Павла, в которых он провозвестил подвиг юродства: "Мы обхо^ди Христа

радн" (1 Кор. 4, 10) Впрочем, здесь возможна отсылка к тем словам апостола, которые Грозный цитирует в начале послания: "А мне, псу смердящему, кому учить и чему наказати, и чем просветити? Сам бо всегда в пианстве, в блуде, в прелюбодействе, в скверне, во убийстве, в граблении, в хищении, в ненависти, во всяком злодействе, по великому апостолу Павлу: «надей же ся себе вождь быти слепым, свет сущим во тме, наказатель безумным, учитель младенцем, имуща образ разума и истинне в законе; научая бо иного себе ли не учиши? проповедай не красти — крадещи; глаголай не прелюбы творити — прелюбы твориши; скаредуяйся идол — святая крадещи; иже в законе хвалишися — преступлением закона Богу досаждаещи». И паки той же великий апостол глаголет: "Егда како инем проповедава, сам неключим буду?" (ПИГ. С. 162–163).

¹²⁰ Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. М.; Л., 1950. С. 427 (далее — ДДГ).

¹²¹ Как и в случае с "Большой челобитной" Пересветова, здесь выражается лишь слабая возможность спасения.

¹²² Пассаж восходит к библейским источникам: "Сегw радн ѿметса беззаконіе Іакwвлє, и сіє єсть благословеніе єгw" (Ис. 27, 9); "Азъ єсмь, азъ єсмь заглаждаѣи беззаконіа твоа мене ради, и грѣхѣ твоа, и не поманѹ" (Ис. 43, 25); "Се бо ѿлахъ іакw облакъ беззаконіа твоа, и іакw примракъ грѣхѣ твоа: ѿбратиса ко мнѣ, и избавлю тѧ" (Ис. 44, 22). Сходный оборот есть и в книге пророка Захарии: "се ѿлахъ ѿ тебе беззаконіа твоа, и грѣхѣ твоа ѿчищу. . ." (Зах. 3, 4). В текстологическом плане эти слова Грозного ближе всего высказыванию пророка Михея: "Кто Богъ іакоже ты; ѿемлаѣи беззаконіа, и ѿставляѣи нечестіа ѿстанкѣмъ наслѣдіа своегw: и не оудержа гнѣва своегw во свидѣніе, іакw воитель милости єсть. Той ѿбратитъ, и оущедритъ ны, и погрѣзитъ неправды наша, и ввержетъ въ глубины морскіа всѧ грѣхѣ наша" (Мих. 7, 18–19; подчеркнуто нами. — А.К.).

¹²³ Лихачев Д.С. Канон и молитва Ангелу Грозному воеводе Парфения Уродивого (Ивана Грозного) // Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 376.

¹²⁴ Здесь уместна даже вольная аналогия с теми состояниями грешника, о которых писал исследователь средневековой культуры Й. Хейзинга: в подобном мироощущении "следует видеть не напускное поведение святоши, не пустое лицемерие, но напряженное состояние человека, находящегося между двумя духовными полюсами, состояние, которое ныне едва ли возможно" (Хейзинга Й. Осень Средневековья. М., 1988. С. 195).

¹²⁵ Прототип византийской иконографии "Иоанн Предтеча с усекновением" относится к VI в. (изображение на кресле Максимиана в Равенне). Об этом см.: Даен М.Е. Новоткрытый памятник станковой живописи эпохи Ивана Грозного (икона "Иоанна Предтечи" из Махрицского монастыря) // Древнерусское искусство. Художественная культура Москвы и прилежащих к нему княжеств XIV–XVI вв. М., 1970. С. 207–209.

¹²⁶ Там же. С. 219.

¹²⁷ Там же. С. 220–225.

¹²⁸ Сергеев В.М. Структура текста и анализ аргументации первого послания Курбского // Методы изучения источников по истории русской общественной мысли периода феодализма. М., 1989. С. 126.

¹²⁹ Там же. С. 125.

¹³⁰ Об историософских и нравственно-религиозных воззрениях Курбского см.: Елисеев С.А. "История о великом князе Московском" А.М.Курбского как памятник русской исторической мысли XVI в. Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1984.

¹³¹ Донесение князя Александра Полубенского // Труды X Археологического съезда в Риге в 1896 г. М., 1900. Т. 3. С. 134.

¹³² Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 356–411.

¹³³ Здесь Грозный прибегает к реминисценции из послания апостола Петра (1 Петр. 3, 17).

¹³⁴ Сб. РИО. Т. 71. С. 229. Само понимание *страха* в Библии, по свидетельству авторитетного богословского словаря, далеко от современного. Речь идет о религиозном *страхе*, предполагающем *память смертную* и *ежедневное сознание того, что грешника ждет наказание за грехи*. В самом широком смысле *Страх Божий* синонимичен *спасению через веру* (См.: Словарь Библейского Богословия / Под ред. Ксавье Леон-Дюфура. Киев; М., 1998. Стлб. 1125–1127).

¹³⁵ Лихачев Д.С. Канон и молитва Ангелу Грозному... С. 376

¹³⁶ Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 382.

¹³⁷ Там же. С. 380.

¹³⁸ Сцена “Немилостивая смерть богача” в царской усыпальнице восходит к сюжету известной притчи “О богатом и Лазаре”. Само размещение этой фрески было символичным. Вряд ли здесь следует видеть некие политические аллюзии, как это делает исследователь граффитей Архангельского собора (Сизов Е.С. Граффити в усыпальнице Ивана Грозного // Археографический ежегодник за 1968 год. М., 1970. С. 125–126. Далее — АЕ). См. также: Сизов Е.С. Датировка росписи Архангельского собора Московского Кремля и историческая основа некоторых ее сюжетов // Древнерусское искусство, XVII век. М., 1964. С. 162. Ср.: Баталов А.Л. Московское каменное зодчество конца XVI века. Проблемы художественного мышления эпохи. М., 1996. С. 251.

¹³⁹ См.: чины венчания Ивана Грозного и Федора Иоанновича (Идея Рима. С. 89, 115–116); Бориса Годунова (ДАИ. Т. I. С. 246); чин венчания Михаила Федоровича (Собрание государственных грамот и договоров. М., 1822. ч. 3. С. 83); чины венчания Алексея Михайловича, Федора Алексеевича, Ивана и Петра Алексеевичей (Древняя российская вивлиофика. М., 1788. ч. VII. С. 282–283; 352–353; 457–458).

¹⁴⁰ Цитируется по Пространной редакции чина венчания Ивана Грозного. Идея Рима. С. 89.

¹⁴¹ Там же. С. 88.

¹⁴² Незадолго до смерти, в 1582–83 гг., Грозный рассылает по монастырям списки казненных, денежные пожертвования и

ценные вещи (речь идет о колоссальных по тем временам суммах, сотнях тысяч рублей). Приказные списки не сохранились, но по монастырским синодикам можно установить, что в поминание в общей сложности включались тысячи имен. См.: Веселовский С.Б. Синодик опальных царя Ивана Грозного как исторический источник // Исследования по истории опричнины. М., 1963. С. 323–478; Скрынников Р.Г. Царство террора. С. 10–18. О причинах этой акции см.: Флоря Б.Н. Иван Грозный. М., 1999. С. 378–382.

¹⁴³ ДДГ. С. 426.

¹⁴⁴ Там же.

¹⁴⁵ Там же. С. 427.

¹⁴⁶ Там же. С. 432.

¹⁴⁷ Об этой стороне воззрений Грозного Л.А.Тихомиров писал: “Ответственность царя — перед Богом, нравственная, впрочем, для верующего вполне реальная, ибо Божья сила и наказание сильнее царского. На земле же, перед подданными, царь не дает ответа<...> Но перед Богом суд всем доступен <...> Напротив, этот суд над царем тяготеет больше, чем над кем-либо”. См.: Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 247.

¹⁴⁸ О категории “трагического” в русской средневековой литературе и литературе “переходного” периода см.: Травников С.Н. Писатели петровского времени: литературно-критические взгляды (путевые записки). М., 1989. С. 62–84.

¹⁴⁹ С этой точки зрения судил о стиле Грозного Н.И. Костомаров (Костомаров Н.И. Русская история в жизне-описаниях ее главнейших деятелей. СПб., 1874. Отд. I. Вып. 2. С. 503).

¹⁵⁰ Лихачев Д.С. Стиль произведений Грозного и стиль произведений Курбского // ПГК. С. 188.

¹⁵¹ Скрынников Р.Г. Иван Грозный. М., 1980. С. 181.

¹⁵² Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры. Т. III. (XVII – начало XVIII века). М., 1996. С. 107.

- ¹⁵³ Давыдова Н.В. Царь Иван и Покровский храм: читаем послания Иоанна Грозного и "Житие Василия Блаженного". Учебное пособие. М., 1994.
- ¹⁵⁴ Шмидт С.О. Заметки о языке посланий Ивана Грозного // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 261.
- ¹⁵⁵ Лихачев Д.С. Стиль произведений Грозного... С. 197.
- ¹⁵⁶ Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс. 1991. С. 28.
- ¹⁵⁷ Древнерусские полемические сочинения против протестантов. I. Ответ царя Ивана Васильевича Грозного Яну Роките // ЧОИДР. М., 1878. Кн. 2. Вып. 1. С. 1-2.
- ¹⁵⁸ Калугин В.В. "Псы" и "зайцы" (Иван Грозный и протопоп Аввакум) // Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.). М., 1994. С. 58.
- ¹⁵⁹ Буланин Д.М. Переводы и послания Максима Грека. Л., 1984. С. 95.
- ¹⁶⁰ Там же.
- ¹⁶¹ В этом отношении особую важность представляет публикация корпуса эпистолярных текстов домонгольской Руси, осуществленная Н.В.Понырко (См.: Примеч. N 80).
- ¹⁶² О жанровой разновидности "литературно-личных" писем см.: Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd 1 (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, Fünfter Teil, Bd 1). München, 1978, S. 203-207. В целом при определении *направленности* того или иного письма следует ориентироваться на статус отправителя. Для сознания XVI в. письма Грозного, даже если они и не адресованы официальным лицам (иностранным государям), оказывались документами *официального* характера. Частной может быть только переписка государей с членами своей семьи или особо доверенными людьми — переписка, изначально предназначенная для узкого круга.
- ¹⁶³ См.: Лурье Я.С. О возникновении и складывании в сборники переписки Ивана Грозного с Курбским // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 33. С. 204-218; Скрынников Р.Г. О заголовке

- Первого послания Ивана IV Курбскому и характер их переписки // Там же. С. 219-227.
- ¹⁶⁴ Лихачев Д.С., Лурье Я.С. Археографический обзор посланий Ивана Грозного // ПИГ. С. 520-576.
- ¹⁶⁵ Об этом см.: Freydank D. A.M. Kurbskij und die Epistolographie seiner Zeit // Zeitschrift für Slawistik. Berlin, 1976. Bd. 21. Lfg. 3. S. 319-333.
- ¹⁶⁶ О "краткости" как нормативном требовании некоторых средневековых книжников см.: Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный... С. 220-224.
- ¹⁶⁷ Там же. С. 218-225.
- ¹⁶⁸ Лурье Я.С. Переписка Ивана Грозного с Курбским в общественной мысли Древней Руси. С. 224-229
- ¹⁶⁹ В полемическом трактате диалогичность могла выступать как скрытая (редуцированная), так и в непосредственном виде (форма прямого диалога с теми, кто сомневается в истинности православного учения или пересказывает доводы еретиков). См.: Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 303. Примеч.
- ¹⁷⁰ Текст цитируется по первой публикации (Уо Д. Неизвестный памятник древнерусской литературы: "Грамота государя царя и великого князя Ивана Васильевича всеа Руси к Степану королю польскому" // АЕ за 1971 г. М., 1972. С. 361).
- ¹⁷¹ Там же. С. 360.
- ¹⁷²оборот имеет несомненное сходство с библейскими текстами: "И рече Господь: что сотвориша еси сие; гласъ крове врата твоего вопіетъ ко мнѣ ѿ земли" (Быт. 4, 10); "Проліаша кровь ихъ такъ водѣ окрестъ Іерусалима, и не бѣ погребали" (Пс. 78, 3). На этот факт обратили внимание И. Ауэрбах и Ю.Д. Рыков (Auerbach I. Kurbskij-Stadien. Bemerkungen zur einem Buch von Edward L. Keenan // Jahrbucher für Geschichte Osteuropas. N.F., 1974. Bd.22. H. 2. S. 206; Рыков Ю.Д. Указ. соч. С. 241).
- ¹⁷³ В первом послании князь Андрей говорил о том, что Грозный "побил" воевод и "доброхотных" православных под-

данных, "тщася со усердием свет во тьму преллагати и сладкое горько прозывати" (ПГК. С. 7). Свой вклад в толкование этой фразы внесли многие комментаторы Переписки. Так, Дж.Феннел связывает данный отрывок с фрагментом из Книги пророка Исаии (Ис. 5, 20): "Горе глаголющимъ лѣхъкое доброе, и доброе лѣхъкое, полагающимъ тмѣ свѣтъ, и свѣтъ тмѣ, полагающимъ горькое сладкое, и сладкое горькое" (The Correspondence between Prince A.M. Kurbsky and Tsar Ivan IV of Russia. 1564-1579 / Ed. by J.L.I. Fennell. Cambridge, 1955. P. 3.) На религиозно-нравственный смысл этого пассажа обратил внимание А.Н. Гробовский (Гробовский А.Н. Иван Грозный и Сильвестр (история одного мифа). Лондон, 1987. С. 179.). В.М. Сергеев отметил, что эти слова Курбский мог позаимствовать у апостола Иакова (Иак. 3, 11-12): "Еда ли источникъ ѿ единаго оустіа источаетъ сладкое и горькое; Еда может, братіе моа, смоковница маслины творити, или винограднаа лоза смѣквы; также и нединъ источникъ слани и сладкѣ творитъ водѣ" (Сергеев В.М. Указ. соч. С. 126).

"На примере данного отрывка, — отмечает А.И. Филюшкин, — вновь прослеживается приверженность Курбского к использованию в разных произведениях одних и тех же цитат. Как показано Ю.Д. Рыковым, этот же фрагмент цитируется в послании Курбского шляхтичу Кодияну Чапличу от 21 марта 1575 г. в Ковеле" (Об этом см.: Филюшкин А.И. Герменевтический комментарий к первому посланию Андрея Курбского Ивану Грозному // Actio Nova. М., 2000. С. 91). Князь обличал адресата и говорил о том, что Чаплич не постыдился "боговидца Исаи пророка словес: горе преллающему свет во тьму и тьму во свет, и глаголющему сладко горько и горькое сладко" (Рыков Ю.Д. Указ. соч. С. 289).

¹⁷⁴ См.: Адрианова-Перетц В.П. У истоков русской сатиры // Русская демократическая сатира XVII века. М., 1977. С. 107-142.

¹⁷⁵ См.: Аверинцев С.С. Славянское слово и традиция эллинизма // Вопросы литературы. 1976. № 11. С. 152-162.

¹⁷⁶ В Первом послании Грозному А.М. Курбский писал: "Почто, царю, силных во Израили побил еси и воевод, от Бога данных ти на враги твоя, различными смертями расторгл еси <...> Бог — сердцам зритель — во уме моем прилежно смышлях..." (ПГК. С. 7-8).

¹⁷⁷ Переверзев В.Ф. Необходимые предпосылки марксистского литературоведения // Литературоведение. М., 1928. С. 15.

¹⁷⁸ Виноградов В.В. Проблема авторства и теория стилей. М., 1961. С. 44.

¹⁷⁹ Лихачев Д.С. Историческая поэтика русской литературы... С. 186-189.

¹⁸⁰ Калугин В.В. "Псы" и "зайцы" (Иван Грозный и протопон Аввакум). С. 44-63.

¹⁸¹ Имеется в виду библейское высказывание: Сир. 25, 17.

¹⁸² Лихачев Д.С. Канон и молитва Ангелу Грозному воеводе... С. 363.

¹⁸³ Уо Д. Неизвестный памятник древнерусской литературы... С. 360.

¹⁸⁴ Древнерусские полемические сочинения против протестантов... С. 2.

¹⁸⁵ Об этом см.: Picchio R. Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom // American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists. II. The Hague-Paris, 1973. P. 439-467; Живов В.М. Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси // Ricerche Slavistiche. 1995. Vol. XLII. S. 31; Сазонова Л.И. Литература средневековой Руси в контексте Slavia Orthodoxa: теоретические и методологические проблемы исследования жанров // Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов. XII международный съезд славистов (Краков, 1998). Доклады российской делегации. М., 1998. С. 6-7.

¹⁸⁶ О типологии и функциях библейских цитат в древнерусских текстах (там же литература по теме) см.: Двинятин Ф.Н. Традиционный текст в торжественных словах

св. Кирилла Туровского. Библийская цитация // Гермевтика древнерусской литературы. М., 1995. Т. 8. С. 81–101.

¹⁸⁷ Термин современной филологии, занимающейся проблемами интертекстуальности Тем не менее некоторые медиэвисты считают его спорным. См.: Там же. С. 81.

¹⁸⁸ Лурье Я.С. Вопросы внешней и внутренней политики... С. 504–506.

¹⁸⁹ Юзефович Л.А. Стефан Баторий о переписке Ивана Грозного и Курбского // АЕ за 1974 г. М., 1975. С. 143–144.

¹⁹⁰ Лурье Я.С. Переписка Ивана Грозного с Курбским... С. 242–243.

¹⁹¹ “Возможны переходные случаи, когда фрагмент Ветхого Завета цитируется затем в Новом, и не всегда понятно, откуда конкретно заимствует древнерусский автор...” (Двинятин Ф.Н. Указ. соч. С. 84). В данном случае все еще сложнее, поскольку Грозный приводит слова, хорошо знакомые по Ветхому и Новому Заветам и часто цитируемые древнерусскими авторами-предшественниками. Нельзя забывать, что здесь сыграла свою роль известная привычка мыслить формулами, а самим источником могли быть тексты исторического повествования. Впрочем, невозможно исключить и прямого обращения к Библии: необычайную начитанность Грозного и глубокое знание им Священного Писания отмечали уже современники.

¹⁹² По версии автора Никоновской летописи, князь Михаил Черниговский мог, не отказываясь от своих убеждений христианина, сказать Батыю: “Тебе же царю сущу человеку мертвенну и тленну, но яко власть имущу обладателну честь воздаем и покланяемся, понеже вручено ти есть царствие от Бога [курсив наш. — А.К.] и слава мира сего скоро погибающего” (ПСРЛ. СПб., 1885. Т. 10. Стлб. 131). В этом, возможно, проявилась рецепция идей Агапита.

¹⁹³ ПСРЛ. М., 1997. Т. 1. Стлб. 139; Повесть временных лет. СПб., 1996. С. 61–62.

¹⁹⁴ ПСРЛ Т. 1. Стлб. 440

¹⁹⁵ Памятники Куликовского цикла. СПб., 1998. С. 80.

¹⁹⁶ По этому поводу А.А. Горский замечает: “... борьба с Мамаем виделась как борьба не с царем <...>, а с узурпатором «царства»; он награждается эпитетами «поганый», «безбожный», «злочестивый»” (Горский А.А. О титуле “царь” в средневековой Руси (До середины XVI в.) // Одиссей. М., 1996. С. 207).

¹⁹⁷ Памятники Куликовского цикла. С. 142–143.

¹⁹⁸ Летописец Еллинский и Римский. С. 42, 46.

¹⁹⁹ Уо Д. Неизвестный памятник древнерусской литературы... С. 360–361.

²⁰⁰ Юзефович Л.А. “Как в посольских обычаях ведется...” Русский посольский обычай XV – начала XVII в. М., 1988. С. 20–21.

²⁰¹ Уо Д. Неизвестный памятник древнерусской литературы... С. 360.

²⁰² О датировке и содержании этого документа см.: Веселовский С.Б. Духовное завещание Ивана Грозного как исторический источник // Известия АН СССР. Серия истории и философии. М., 1947. Т. 4. № 6. С. 505–520; Скрынников Р.Г. Духовное завещание царя Ивана Грозного // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21. С. 309–318; Юрганов А.Л. О дате написания завещания Ивана Грозного // Отечественная история. 1993. № 6. С. 125–141.

²⁰³ ДДГ. С. 427–428.

²⁰⁴ Там же. С. 428.

²⁰⁵ В переписке Грозного с А.М.Курбским тема Константина и спасительного креста впервые заявила о себе на страницах царского послания 1564 г.: “дана бысть едиnorodнаго Слова Божия Исус Христом, Богом нашим, победоносная хоругвь крест честный, и николи же победима есть, первому во благочестии царю Константину и всем православным царем и содержителем православия” (ПГК. С. 12).

²⁰⁶ В комментариях к переписке Я.С. Лурье данный аспект практически не освещен (см. ПГК. С. 406. Примеч. № 6). За ценные наблюдения и активное участие в работе над

комментированием этого фрагмента выражаю благодарность А.И.Филюшкину.

²⁰⁷ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 133.

²⁰⁸ ПСРЛ. Т. 1. С. 458.

²⁰⁹ ПСРЛ. Т. 10. С. 127; СПб., 1913. Т. 18. С. 64; М.; Л., 1949. Т. 25. С. 135; М.; Л., 1962. Т. 27. С. 45.

²¹⁰ Памятники Куликовского цикла. С. 169, 240. Образы Амалика и Моисея используются в рассказе о Куликовской битве в Хронике Литовской и Жмоитской (См.: ПСРЛ. М., 1975. Т. 32. С. 54).

²¹¹ Памятники Куликовского цикла. С. 173, 242.

²¹² Библиотека литературы Древней Руси. XI-XII века. СПб., 1999. Т. 2. С. 482, 484.

²¹³ Триодъ Постная. М., ок. 1556. л. 207 (Музей книги РГБ). В цитируемом воскресном каноне содержатся ветхозаветные аналогии; с прообразами креста там связаны имена Ионы, Иосифа и Даниила. Во вторник крестопоклонной ("средокрестной") седмицы снова вспоминается прообразующее значение молитвенного жеста Моисея (Там же. л. 221). О "типологии" или "префигурации" как приеме средневековой христианской литературы см.: Зеemann К.-Д. Приемы аллегорической экзегезы в литературе Киевской Руси // ТОДРЛ. Л., 1992. Т. 48. С. 114-118.

²¹⁴ Толковая Палея 1477 года. Воспроизведение Синодальной рукописи № 210. Вып. 1. СПб., 1892. Л. 211; Палея толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Труд учеников Н.С. Тихонравова. Вып. 2. М., 1896. Стлб. 520-521. Ср.: Успенский В.М. Толковая Палея. Казань, 1876. С. 95. Здесь и далее (примеч. № 214, 215) — источниковедческие наблюдения и находки А.И. Филюшкина.

²¹⁵ ОР РНБ, Q. XVII. 50, лл. 246-246 об.

²¹⁶ Попов А.Н. Книга Бытия небеси и земли (Палея историческая) с приложением сокращенной Палеи русской редакции // ЧОИДР. М., 1881. Кн. 1. С. 49-50 (Сокращенная Палея по Софийскому списку N 1448); 77-78 (по Синодальному списку N 591); ПСРЛ. СПб., 1911. Т. 22. Ч. 1. С. 66.

Отрывки из книги Бытия 17: 1-9, 11, 12, 14-17, 19 также присутствуют в Паремейнике (Михайлов А.В. Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древне-славянском переводе. Ч. 1. Паримейный текст. Варшава, 1912. С. 327).

²¹⁷ Летописец Еллинский и Римский... С. 58.

²¹⁸ Филюшкин А.И. Грамоты новгородского архиепископа Феодосия, посвященные "Казанскому взятию" // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2000. Вып. 10. С. 336-337. Ср.: Каравашкин А.В., Филюшкин А.И. События и лица Священной истории в посланиях Ивана Грозного и Андрея Курбского (опыт герменевтического комментария) // Русская религиозность: проблемы изучения. СПб., 2000. С. 84-92.

²¹⁹ ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1. С. 646-647.

²²⁰ "Лабарум" — императорский штандарт, по форме аналогичный традиционному римскому вексиллуму (кусоч прямоугольной материи на древке, укрепленный на перпендикулярной перекладине).

О символике "крестоносной хоругви" говорилось выше, здесь уточним семантику термина. Хоругвями называются священные церковные знамена (они употребляются также в церковных торжествах и находятся в храмах возле клиросов). Они олицетворяют победные знаки или трофеи церкви, символизирующие ее победу над миром. Традиционная форма хоругви ведет начало с вышеупомянутого лабарума Константина. На Руси войску издревле вручались освященные в храмах знаки святого покровительства — стяги. Каждый воин нес на себе крест или панагию с изображениями святых, стяг же охранял все воинство. Эту функцию выполняли также иконы (напр., в 1164 г. в походе на Волжских Булгар Андрей Боголюбский поставил у древка Владимирскую икону Божией матери) и хоругви. Как символы Божественной защиты воинства последние упоминаются, судя по всему, с XII в., а в образных выражениях еще раньше, с XI в. (См.: Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 3. Стлб. 1388).

Иван Грозный неоднократно уделял особое внимание воинской символике. Известно знаменитое малиновое знамя с ликом Всемилоственного Спаса, вдохновлявшее русское войско во время штурма Казани 1552 г. Для ливонских походов в 1560 г. Грозный распорядился сделать "великий стяг" площадью около 12 квадратных метров. (Хорошкевич А.Л. Символы русской государственности. М., 1993. С. 83-84). На известной иконе эпохи Ивана Грозного "Церковь воинствующая" (1550-е гг.) отчетливо видны "крестоносные хоругви" в виде полотнищ на древках: эти ярко-красные знамена несут на себе изображение креста.

Особый интерес представляют наблюдения А.К. Левыкина, посвященные воинским церемониям и парадной атрибутике русских царей. Речь идет о шлеме, форма которого восходила ко второй половине XVI в. Османская по происхождению "ерихонская шапка" получила распространение в Восточной Европе, где этот необычный головной убор был истолкован с христианской точки зрения. "Ерихонская шапка" стала главной воинской регалией, боевым венцом русских государей. Она увенчивалась съёмным крестом из золота и драгоценных камней. Сохранившаяся до наших дней "ерихонская шапка" XVII в. украшена изображением Архистратига Михаила (Левыкин А.К. Воинские церемонии и регалии русских царей. М., 1997. С. 72-73).

²²¹ Подробнее см.: Болотов В.В. Лекции по истории древней церкви. М., 1994. Т. 3. С. 7-16.

²²² Плюханова М.Б. Указ. соч. С. 135; ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1. С. 253, 317 и др.

²²³ АИ. Т. 1. С. 550; ПСРЛ. Т. 13. С. 352.

²²⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стлб. 257-262; Т. 2. М., 1997. Стлб. 233-237.

²²⁵ ПСРЛ. Т.1. С. 440-441, 444, 502.

²²⁶ В "широковещательном" послании 1564 г. Иван Грозный отмечал, что разделение властных полномочий между Моисеем и Аароном прообразовывало собой царство и святительство. Таким образом, если Моисей являл собой вождя Израиля, то Аарон становился первосвященником: "Но единого Моисея, яко царя, постави владетеля над ними; священ-

ствовати же ему не повеленно, а Арону, брату его, повеле священствовати, людского строения ничего не творити; егда же Аарон сотвори людский строй, тогда от Господа люди отведе" (ПГК. С. 21).

²²⁷ Зеemann К.-Д. Указ. соч. С. 114-115.

²²⁸ Ср.: Goldblatt H. Formal structures and Textual identity the case of prince Andrei M. Kurbskii's First letter to tsar Ivan IV Groznyi // Russian History. Vol.14. N. 1-4. Irvine, 1987. P. 157.

²²⁹ Кобрин В.Б., Лурье Я.С. Комментарии // ПГК. С. 401. О трактате "Тайная тайных" см.: Соболевский А.И. Западное влияние на литературу Московской Руси XV-XVII вв. СПб., 1899. С. 97-99.

²³⁰ ПЛДР. Конец XV – первая половина XVI в. М., 1984. С. 584.

²³¹ Демин А.С. Русские письмовники XV – XVI веков (К вопросу о русской эпистолярной культуре). Дисс. ... канд. филол. наук. Л., 1963. Приложение. С. 410.

²³² Каравашкин А.В. К проблеме изучения стиля посланий Ивана Грозного // Литература Древней Руси. М., 1986. С. 78.

²³³ Ковтун Л.С. Азбуковники XVI – XVII вв. (старшая разновидность). Л., 1989. С. 186. Ср.: Ковтун Л.С., Колесов В.В. Новый труд о древних теориях искусства слова на Руси // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 393.

²³⁴ Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный. С. 227-228.

²³⁵ Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 3. (Репринт). Стлб. 358. Ср.: Там же. Стлб. 357. См.: Демин А.С. Путешествие души по загробному миру (В древнерусской литературе) // Герменевтика древнерусской литературы. М., 1994. Сб. 7. Ч. 1. С. 65.

²³⁶ Срезневский И.И. Словарь... Т. 3. Стлб. 358.

²³⁷ Библиотека литературы Древней Руси. XI-XII века. СПб., 1999. Т. 2. С. 344, 346. Ср.: Молдован А.М. "Житие Андрея Юродивого" в славянской письменности. М., 2000. С. 183-184.

²³⁸ Говоря об особенностях средневекового мировосприятия на примере текстов Максима Грека, современный исследо-

ватель отмечает: "Любопытно, что словосочетание "грех блудный", которое в современном языке воспринимается однозначно как грех телесный, Максим Грек наполнил несколько иным содержанием. И это не должно нас удивлять: ведь "блядь" — практически любое отклонение от "прямизны несогрешения" <...> Как видим, грех блудный — языческое уклонение от Бога. Грех блудный — измена Богу..." (Юрганов А.Л. Из истории табуированной лексики // Одиссей. М., 2000. С. 198–199).

²³⁹ РИБ. Т. 4. Стлб. 1203–1204.

Глава третья. Особенности авторской позиции и способов ее выражения в публицистике А.М. Курбского

А избранных своих Бог, до конца
претерпевших, зде искушающе,
аки злато в горниле

А.М. Курбский. Из предисловия
к "Новому Маргариту"

Среди людей, которые решительно отвергали *мифологию власти* Ивана Грозного, был непримиримый оппозиционер князь Андрей Михайлович Курбский. Он не просто осуждал действия московского государя, но попытался противопоставить его концепции свою систему взглядов и тщательно обоснованную историософию.

Курбский в силу обстоятельств своей жизни оказался в ситуации человека, находящегося на границе двух миров, двух культур. Он не порвал с верой, идеалами своих отцов (напротив, он стал ревностным поборником православия на Юго-Западной Руси), но одновременно он мог смотреть на действительность Московского царства "со стороны", что позволило ему приступить к переоценке сложившихся стереотипов в восприятии власти московских государей. Он разработал свою теорию исторического развития, концепцию регресса, тесно связанную с идеей увеличения мирового зла, которое ведет к приходу в мир Антихриста. Учение об *апостазии* стало существенным моментом в переоценке мифа Московского царства, инструментом разрушения этого

мифа. Перед нами реальная оппозиция власти, нашедшая яркое идейное воплощение и даже специфическую литературную форму.

Главные литературные произведения Курбского, одного из первых писателей-эмигрантов, стали достоянием русского читателя лишь в XVII в. С этого времени творчество князя Андрея определяет *историографическую ситуацию* (сочинения опального воеводы давно рассматриваются как важнейшие исторические источники эпохи Ивана Грозного).

Одновременно нельзя не заметить, что творчество писателя отмечено рядом новых особенностей, которые в значительной мере предвосхищали те пути, по которым пошли историческое повествование и публицистика "переходного" периода. Литературные труды Курбского были *пограничным* явлением, свидетельствуя о развитии авторской субъективности и новых способов освоения действительности.

Безусловно, для культуры и книжности Московского царства и Юго-Западной Руси Курбский стал явлением исключительным. Поэтому вот уже на протяжении двухсот лет он привлекает к себе внимание литературоведов и лингвистов, источниковедов и текстологов, историков и богословов как в нашей стране, так и за рубежом¹.

За последнее время фактическая база исследований, посвященных Курбскому, значительно расширилась. В научный оборот вводятся как новые биографические сведения, так и не исследованные ранее рукописные источники, свидетельствующие об активной литературной, филологической, переводческой деятельности князя Андрея². Новые монографические работы о Курбском заметно помогают в решении спорных источниковедческих вопросов, в том числе связанных с атрибуцией и датировкой отдельных сочинений и даже целых

литературных сборников и сводов, к созданию которых был причастен русский эмигрант XVI в.

В современной медиевистике главный акцент делается на том, чтобы изучать Курбского *как самобытного книжника*. В этом смысле предметом тщательных филологических исследований становятся и литературно-эстетические суждения князя Андрея, и круг литературных источников, которыми он активно пользовался, и сама система художественных и ораторских приемов, *особенности писательской техники*³.

Однако в абсолютизации указанного научного подхода таится определенная опасность. Здесь возможна методологическая подмена, когда возникает иллюзия того, что Курбский-публицист представляет собой вполне автономную и самодостаточную творческую личность. Очевидно, что литературное мастерство было в данном случае подчинено совершенно определенным целям, отчетливой богословской и общественной задаче. Разумеется, можно сознательно устранившись от того, чтобы рассматривать взгляды Курбского в связи с его литературной деятельностью, а творческую манеру изучать, не обращаясь к мировоззрению. Тем не менее этот путь приведет к искажению сложной исторической картины, к однобокости исследования, к тому, что медиевист не сможет в конечном счете раскрыть закономерности историко-литературного развития.

Полагаем, что комплексный подход остается в данном случае актуальным, а изучение поэтики публицистических сочинений Курбского должно проводиться параллельно с их интерпретацией.

В этой главе мы сосредоточимся преимущественно на главном обобщающем труде Курбского, итоговом историко-публицистическом повествовании, "Истории о великом князе Московском". Однако прежде мы обратимся к тем мировоззренческим предпосылкам, которые

лежали в основе этого историософского памятника. Система идейно-художественных приемов "Истории" важна нам именно как выражение *определенных идей, реализация авторского замысла, воплощенная авторская субъективность*. Конечно, интерес к миропониманию писателя будет определять все остальное. Поэтика для нас в данном случае лишь следствие, а не причина, результат осознанной позиции писателя, словесное оформление мировоззренческих установок и даже определенный способ мифотворчества. Курбский создает собственную картину исторической жизни, оригинальную концепцию человека, *по-своему* отвечает на те вопросы, которые ставило время.

Историософский пессимизм Андрея Курбского. Судьба мировых царств

Еще до начала знаменитой переписки с Иваном Грозным, до бегства в Литву Курбский "заранее приготовил оправдательный документ своему поступку"⁴. В 1563 г. князь написал так называемое "Второе послание Вассиану Муромцеву", сочинение, адресованное старцу Псково-Печерского монастыря⁵. Главной целью этого письма была полемика с ложными учениями и сомнительными текстами религиозного характера (если в начале Курбский разоблачает апокрифическое евангелие от Никодима, то в заключении он критикует библейские переводы Франциска Скорины). Центральная часть послания представляет собой развернутый очерк мировой истории, который открывается рядом риторических вопросов, призванных напомнить о том, что земли, где широко велась проповедь христианства, уклонились от догматов веры и были наказаны: "Возведем мысленное око на восток и посмотрим разумным видением: где Ин-

дея и Ефиопия? где Египет и Сирия<...>? где Палестина<...>? где Евтропия<...>? где Константин град<...>? где Серби и Болгары<...>? где Рим державный <...>? где Италия <...>? где Испания <...>? где Медиолан, град многонародный <...>? где Карфаген <...>? где Галаты <...>? где Германия <...>?"^{*}.

Последним прибежищем истинной веры становится Русь, "Святорусская империя", как называл ее в других своих сочинениях Курбский. В этом смысле письмо Вассиану Муромцеву сближается с историософским и профетическим "Посланием на звездочетцев" псковского монаха Филофея.

В Русской земле, отмечает автор письма Муромцеву, распространилась благодать Божия, и произошло это не потому, что люди достойны таких даров, но исключительно милостью Господа, "от неизмеримаго Его благодатнаго человеколюбия призвани быхом в Его достояние". Русское царство стало средоточием благочестия: "Книги, от Божия Параклита написанны, Ветхия и Новая, своим языком имуще; епискупи по великим властем сядяще, всяким преизобилием полны суще, в церквах мног мир имуще <...> И вся земля наша Руская от края до края, яко пшеница чиста, верою Божию обретается..." (РИБ 31. С. 393).

Рассуждая о богодарованной власти, Курбский, казалось бы, придерживался обычной для старомосковской книжности традиции⁶. Династическая преемственность и "харизматичность" государей служили предметом гордости: "Цари и князи во православной вере от

^{*} Сочинения князя Курбского. Т. 1. Сочинения оригинальные / Изд. Г.З. Кунцевича // РИБ. СПб., 1914. Т. 31. С. 391–392 (далее — РИБ 31). Ссылки на это издание приводятся в основном тексте и примечаниях в круглых скобках с указанием номера страницы.

древних родов и поднесь от Превышняго помазуются на правление суда и на заступление ото врагов чювственных" (РИБ 31. С. 394).

Однако будущее этого царства не столь прекрасно, как можно было бы подумать. Оказывается, в этой державе идет медленная, но неуклонная подготовка очередного падения. На этот раз речь идет не о вредоносных еретических учениях, но о том, что христиане разучились соблюдать Божественные заповеди.

Дьявол не смог побороть веру в Московском царстве ложными учениями и решил действовать "иными лестми", чтобы опровергнуть слова апостола: "кто в чем призван, в том и пребывает" (1 Кор. 7, 20, 24). Враг рода человеческого поразил страшным недугом власть, "державные <...> грех ради наших вместо кротости свереание зверей кровоядцов обретаются" (РИБ 31. С. 395).

Курбский возвращается к теме, которую затронул в свое время последователь псковского старца Филофея, автор сочинения "Об обидах Церкви"⁷, а также Иван Пересветов: неправый суд, хищения, посягательство на чужую собственность — все эти злодеяния осквернили лик православной державы. Неблагополучны и дела церкви. Во многих беззакониях виноват "священнический чин" ("Не токмо душа своя за паству Христову полагают, но и расхищают ..." — Там же).

Нет в этом царстве заступника, кроме самого Господа. Те, кто по долгу своей службы обязаны защищать слабых и угнетенных, потворствуют преступлениям сильных мира сего. Любой возвышающий свой голос в борьбе за правду оказывается гонимым, он лишен возможности действовать. В этом царстве стали процветать ростовничество, несправедное богатство, являющееся причиной многих мятежей и "крови". Здесь негде укрыться мирному человеку: повсюду "междоусобныя брани". Одновременно растут нищета, болезни, голод.

Воины, купцы и земледельцы испытывают недостаток в самом необходимом, что пагубно сказывается на общем состоянии дел в Московском царстве. Разумеется, продолжает Курбский, в таких условиях несчастные ищут выхода из создавшегося положения. Выбор их невелик. Они могут или бежать в соседние государства, что, кстати, и осуществил вскоре автор послания, или продавать в рабство собственных детей, или в отчаянии искать средства для того, чтобы распрощаться с жизнью.

Эти печальные обстоятельства, как считает князь Андрей, символичны. Они указывают на то, что враг рода человеческого, древний змий, "разрешен от темницы своей". Антихрист пришел или в ближайшее время явится, чтобы начать последний акт мировой катастрофы в преддверии Судного дня.

Курбский заключает: "Горе нам, яко вместо света всему миру тма и соблазн бывающе и, вместо целомудренного и чистаго жительства, свинским и нечистым житием живуще, яко сих ради дел наших имени Божию хулитися во языцех!" (РИБ 31. С. 401).

Сходную картину, исполненную историософского пессимизма, автор послания Муромцеву нарисовал и позднее, находясь в эмиграции. В предисловии к "Новому Маргариту" князь Андрей не забывал напомнить о том, что настоящее Московского царства способно внушать только ужас: "Изгнанну ми бывшу без правды, от земли Божии, и в странстве пребывающе, между человеки тяжкими и зело негостеприимными и к тому в ересех различных развращенными, а во отечестве слышах огонь мучительства прелютейший горящ, и гонением попялем люд христианский без пощажения, и лютость кипяща презелная на народ христианский, горшая, нежели при древних мучителях, або при духовборных иудеех; тамо бо аще и на Христа нашего всяко безчеловечие ярости изливаемо, но женский род пощажен был,

яко о Богородице при кресте и о мироносицах повествовано, также и о прочих, послуживших ко погребению Христову. Ныне же толико от ласкателей <...> от сожителиницы бесовские подгреваемых, царь бысть возверзен не токмо мужей нарочитых и светлых чиновников, албо воинов крепких, но и жен благообразных и пресветлых в родех погубил различными муками, и младенцов, в первом возрасте и в мяхком телеси и ссущих от сосцов матерних, не пощадил. И не ста ему ярость зверства. До того разгневався туне на сановитых, неточию их заглади вовсеродно, но и обитания их <...> и веси, и села со живущими их убогими подружними, со женами, с детками, всеродно погубляти повелевает ...”⁸

Столь жесткое заявление имело вполне определенную цель. Курбский наметил объект будущих разоблачений, русского царя. Князь освобождает себя от каких бы то ни было опасений, говорит свободно и открыто, что было возможно только “при *особых обстоятельствах времени*”⁹.

Предопределенность и свобода человека

Несчастья Московской Руси Курбский считал следствием того, что человек не сумел распорядиться Божественным даром “самовластного” разума, а потому и грешник, добровольно отказавшийся от *узкого* спасительного пути, и целое царство устремляются к духовной гибели.

Курбский, как и его учитель Максим Грек, был убежден в том, что на жизненный выбор смертных влияет несколько сил, которые могут действовать одновременно и однонаправленно¹⁰. Первая — “естественные семена”, то, что человек получает от рождения, некая предрасположенность к добру или злу. Вторая — неза-

висимое проявление внешних по отношению к человеку (потусторонних) начал (Бог может помогать грешнику в борьбе с дурными наклонностями, а дьявол, напротив, разжигает страсти и греховные помыслы). Наконец, третья — свободное “изволение” человека, его способность самостоятельно сопротивляться злу, волевым путем выходить из-под его власти или, наоборот, подчиняться демонам, выполняя их требования¹¹. Эти три составляющие “антропологической” концепции Курбского впервые были верно определены С.А. Елисеевым. Исследователь справедливо не соглашался с точкой зрения А.И. Клибанова, считавшего автора “Истории о великом князе Московском” последовательным сторонником *авторитарной этики и принципиальной несвободы человека*¹².

В учении о трех частях души, учении, воспринятом у Аристотеля и Иоанна Дамаскина, Курбский видел главное — ответ на вопрос о причинах ответственности потомков Адама: “Три бывают части зримы, ими же живот наш содержится. Колеблющаяся, всех низаишая, к вещи телесней присажденна. Чувственная ж в животных безсловесных вышнее место имеет, их же вожделе естества ведет ко долу, в человецех же среднее. Мысленная же во человецех наивышша и предстоиениша. Ко всякому же убо животу належить свое свойственное движение. К колеблющему движение разстителное. К чувственному по месту движение, рекше, им же бывает с места на место движим. К мысленному же животу и разумному движение волное и самовластное по естеству, а того ради человек по естеству самовластныи и волю имеет по естеству ему приданную”¹³.

Курбский комментирует Иоанна Дамаскина, рассуждая о свойствах трех сил, дарованных разумному существу, которое заключено между началами материальным и нематериальным. Растительная и животная

силы не зависят от человека, но сила “мысленная” состоит в осознанном волеизъявлении.

Но и на этом князь Андрей не останавливался. Он полагал, что первородный грех, хотя и вменяется людям, не может лишить их *образа Божьего*, тех даров, которые смертный получил по сотворении Адама. Путь человека — долгая и мучительная драма *обретения подобия Божьего*, утраченных чистоты и святости, того, что в православной аскетике называли *пределом любомудрия*: “... не исчез отнюд образ адамль в человецех, но запылен и осквернен страстьми греховными [курсив мой. — А.К.], яко драгоценный бисер в кале погружен...”¹⁴ Как и Грозный, Курбский следовал принципам восточнохристианской синергийной “антропологии”. В этом убеждает, как видим, опыт прямых высказываний. Нельзя сомневаться в том, что князь был сознательным противником *абсолютной предопределенности* или *фатума*.

Главным пороком последней системы воззрений богослов-мирянин считал неверие в милость Бога, поскольку замыслу Творца *произвольно приписывается жестокая предопределенность*. Если один обладает властью и господствует над остальным, то это предрешиено, и если другие влачат жалкое существование, то они оказываются заложниками безысходного рока — такую систему воззрений русский толкователь Иоанна Златоуста и Иоанна Дамаскина считал унижающей человека, недостойной истинного христианина, “ибо те [сторонники фатума. — А.К.] человека добра албо зла быти по нужде и по написанию неякому а не по своинственной воли и произволению блядут”¹⁵.

Несправедливо и бессмысленно наказывать того, чей жизненный путь предрешиен. Отвечает за свои поступки только имеющий право на самоопределение. Напротив, посмертные блаженства и муки свидетельству-

ют, прежде всего, о важности и значимости свободного выбора. В свою очередь, награда обещана тем, кто сознательно выбрал “узкий” путь добродетели: “Лучши быти добрым и нарочитым произволением, нежели крепким от естества, понеже за благопроизволение венцы приемлем, а еслиб сие имели от естества, за что ж бы были и мздовоздаания”¹⁶.

Учение о человеческой “самовласти” никогда не рассматривалось Курбским как предмет отвлеченного теоретизирования. Общие принципы применялись там, где необходимо было раскрыть логику исторической жизни. Тема свободы неоднократно заявляет о себе на страницах публицистических произведений князя Андрея.

Очень важно понять, что Курбский, признававший, как и многие публицисты Московского царства (такие, как Федор Карпов, Максим Грек, митрополит Даниил, Иван Пересветов, Иван Грозный), необходимость наказания грешников, считал тем не менее, что человеческий грех не остается неизбывным, он (за исключением последствий первородного падения) не является вмененным. Так, в предисловии к “Новому Маргариту” автор перевода, осуждая практику наказания целых семей в нескольких поколениях, замечал, что человеку не передаются грехи предков: “Закон Божий глаголетъ: да не принесет сын грехов отца своего, а ни отец грехов сына своего; каждый во своем гресе умрет и по своей вине понесет казнь”¹⁷.

Князь Андрей настаивал и на том, что светская власть должна быть разумной и терпимой. В первую очередь, необходимо, по мнению публициста, остановить практику заочных осуждений, когда виновность подданных рассматривается как непреложная и предопределенная: каждый имеет право защитить себя, если это

потребуется. Заочный суд Курбский считал величайшим грехом и потому настоятельно требовал справедливости.

С другой стороны, грех можно смыть, очиститься от него. Надежда на исправление грешника всегда остается, пока человек жив и может осознать всю меру своего преступления. Поэтому призывы к покаянию являются *лейтмотивом* публицистики Курбского. В Третьем послании Ивану Грозному этические принципы князя Андрея были раскрыты наиболее детально и последовательно. Публицист видит главную причину произвола в нарушении христианских заповедей и настоятельно советует царю Ивану измениться к лучшему, очистив себя добровольным признанием в грехах. Курбский дает и своеобразное богословское определение совести: "... и взял еси на ся прескверным произволением фараоничское непокорение и ожесточение сопротив Бога и совести, отнюдь поправши совесть чистую, во всякого человека от Бога вложенную и яко недреманное око и неусыпного стража всякому человеку душе и уму безсмертному подану и поставлену стражи ради и хранения" (ПГК. С. 113). Покаяние, конечно, должно быть искренним: нераскаянный преступник опасен своим упорством, он ожесточен сердцем и, осуждая других, впадает в еще больший грех: "И аще бы согласовало твое покаяние тым священным узроком¹⁸ [точка отправления, примеры. — А.К.], ихже, от Священнаго Писания приемлюще, яко от Ветхаго, так и от Новаго! А еже потом, во епистолии твоей, в последующих, являются не токмо не согласно, но изумительно и удивления достойно и зело на обе бедра храмлюще, и хождение неблагочинно являюще внутренняго человека..." (ПГК. С. 106). Таким образом, в "ложном" раскаянии Грозного автор видит только ущербность "внутреннего человека". Это замечание публициста было основано, вероятно, на переосмыслении слов апостола Павла (Рим. 7, 22-23).

Сон разума и совести — одна из любимых метафор князя Андрея. Когда он говорит о греховном бездействии царя Ивана, то сравнивает это состояние с *летаргией*. *Духовная лень становится, согласно этим воззрениям, преддверием ада*. Потому Курбский и призывает царя *пробудиться от болезненного оцепенения*: "Воскую так долго лежишь простерт и храпиши на одре, зело болезненном, объят будучи аки леторгитцким сном? Очутися и воспряни! Некогда поздно, понеже самовластие наше и воля, аже до распряжения души от тела ко покаянию данная и вложенная в нас от Бога, не отъемлетца исправления ради нашего на лутчее" (ПГК. С. 117-118). Публицист прибегает и к другому, более традиционному для средневековой литературы, топосу. Самовольство грешника становится ядом, отравляющим все человеческое естество. Гибельное зелье греха можно обезвредить с помощью "антидота" (противоядия) совести.

Князь Андрей не исключал, что любой грешник, даже такой, как царь Иван, может добровольно спасти свою душу. Об этом князь неоднократно вспоминал на страницах Третьего послания Грозному. Любопытно, что именно в переписке с московским государем публицист напоминает о *тричастном строении души*¹⁹ и просит подчинить худшую часть лучшей, то есть покорить греховные страсти свободному волеизъявлению, устремленному к *вечной жизни*: *подлинная свобода заключена в определении строгих границ "самовольства"*. Свободу нужно понимать как личную независимость от греха, а духовное рабство — только как служение темным силам. Единовластный правитель может нанести величайший урон собственной душе: тогда его "самовластие и воля" неизбежно оказываются в дьявольской пропасти (ПГК. С. 117). Самодержавию в этом смысле требуется *самовластный разум*. *Царь должен управлять, в первую*

очередь, собственными страстями. Если внутренне самодержец не в состоянии обуздать свои пороки, то ему необходимы внешние ограничители, постороннее вмешательство.

Этическое учение, соответственно, предполагало установление пределов царской власти. Итак, князь А.М. Курбский приходит к парадоксу: "самодержавство" публицист хочет видеть подотчетным и управляемым.

Пределы царской власти

Государственная концепция Курбского при кажущейся простоте и ясности таила в себе немало внутренних противоречий, на которые до сих пор как-то не было принято обращать внимание, раскрывая суть его нравственно-религиозной доктрины²⁰.

С одной стороны, очевидно, что никакой существенной альтернативы единоличной власти как форме государственного правления князь предложить не мог. Роль личности монарха для Курбского столь велика, что все повороты в жизни России он напрямую связывал с нравственными "метаморфозами" царя. С другой стороны, Курбский был убежден в том, что государя создает его ближайшее окружение. И, соответственно, ключ от реального механизма власти находится в руках советников. В этом смысле центральной фигурой царства у Курбского становится мудрый опекун, духовный целитель, исправляющий недостатки монарха, внушающий единовластному правителю спасительные истины. Миссию борьбы с пагубным своевољством и в конечном счете со злом, имеющим глубокие метафизические корни, выполняет "союзник" Бога, благочестивый подданный московского государя, а самому царю отводится лишь пассивная роль воспитуемого; здесь все противо-

положно тому, чему учил Иван Грозный. Человек может возвысить свой голос настолько, что подчинит государя, станет его руководителем: "Курбский предоставляет советникам не совещательный голос <...>, а решающий. Но и этого мало. Мнения совета, очевидно, для царя обязательны; он должен им подчиняться, хотя бы и не был с ними согласен, ему не принадлежит право утверждать или не утверждать постановления совета. Постановления получают силу сами собой, а царю остается одна исполнительная власть"²¹.

Важнейшим *организующим* принципом "политической"²² доктрины Курбского была уверенность в объективности *частного мнения*²³. Согласно этой точке зрения, разум человека может соответствовать голосу совести как воплощению велений Божьих. Разум — главный критерий деятельности, и он не противоречит нравственному чувству. Следовательно, особую ценность приобретает *совет* благочестивого человека, а суду подлежат любые действия монарха, который должен находиться под постоянным присмотром. Его мысли, личная жизнь, принятие им любых решений, в том числе, не касающихся государственных дел, выбор друзей — все это должно быть под контролем советников и, прежде всего, царского духовника или авторитетного старца. Характерный эпизод, иллюстрирующий эту мысль, находим в "Истории". Там Курбский вспоминал богомольную поездку Ивана Грозного. Царь задумал отправиться в Кирилло-Белозерский монастырь, месту паломничества, связанному с именем почитаемого святого. Максим Грек, подвизавшийся тогда в Троице-Сергиевой обители, просил приближенных отговорить царя от исполнения обета и грозил наказанием, которое обязательно настигнет Ивана, если тот будет упорствовать: "сын твой умрет и не возвратится оттуды жив" (РИБ 31. С. 210). Царь не захотел прислушаться к голосу

старца, и пророчество сбылось. Курбский делает вывод: царь, как правило, не наделен теми качествами, которые есть у добрых советников. Опыт прошлого лишь подтверждает, с его точки зрения, эту истину. Ссылаясь на Иоанна Златоуста, князь вспоминал пророка Моисея, не обладавшего “даром совета” и признавшего мудрость Рагуила²⁴, устами которого говорил сам Бог²⁵. В Третьем послании Грозному Курбский попытался подвергнуть критике действия столь любимого Иваном IV императора Константина, который становится, в глазах князя, олицетворением неограниченной власти мучителя. Основываясь на чуде, вошедшем в житие Николая Мирликийского, Курбский вспоминает трех послов, которые были приговорены Константином Великим к смерти. Являясь во сне императору, святитель Николай требует того, чтобы невинные страдалцы были освобождены. Любопытны те сентенции, которыми сопровождал этот рассказ Курбский. Император Константин готов был совершить великое зло, хотя давно обратился в православие. К преступлению против Божьих заповедей его подстрекали “ласкатели прескверные”. Разумеется, этого бы никогда не произошло, будь на их месте добрые советники.

Активность и целеустремленность в борьбе со злом необходимы в первую очередь для нравственной опеки над непокорными разуму. Пастырские обязанности и *посредничество* царя в деле спасения “христианского рода” решительно отвергаются. Ясно, что при такой постановке вопроса ни о каком “самодержавстве”, неограниченном единовластии, как понимал их Иван Грозный, не может быть и речи²⁶.

Но кто имеет в таком случае моральное право назначать советников? Казалось бы, государственная концепция князя строилась по принципу *порочного круга*: царь поставлен по Божьей воле, но сам монарх

бессилен преодолеть греховные страсти и должен опереться на разумных людей; однако известно, что “советники” могут, как грешные и несовершенные по природе, отступать от заповедей Бога. Злые советники способны принести еще больший вред, чем произвол одного человека (этого Курбский не отрицает и, более того, доказывает данный тезис с исчерпывающей убедительностью). В “Истории о великом князе Московском” осужден монах “от осифлянския лукавыя четы” Вассиан Топорков, изрекший Грозному “силлогизм сотанинский”: “И аще хочещи самодержец быти, не держи себе советника ни единого мудрейшаго себя...” (РИБ 31. С. 212). Так злой совет, как понимает его Курбский, может разрушить все православное царство²⁷.

Что делать, если нет достаточно надежных критериев, по которым следует выбирать приближенных? Где мера их права вмешиваться в святая святых государственной жизни? Кто будет в случае необходимости контролировать их, если царь по определению является носителем потенциальной опасности и его единоличная воля угрожает спокойствию Святорусской державы? На эти вопросы Курбский *прямого* ответа не давал.

Вмешательство советника в ход земных событий подобно мистическому акту. Оно имеет сверхъестественный, чудесный характер. Так, по Божьей воле начинает свои душеспасительные проповеди протоиерей Сильвестр²⁸. Этот наставник предрекает московский пожар, ставший наказанием тому, кто пренебрег мудрыми советниками. В тот же час, когда Сильвестр предсказал бедствие, из-под престола одной церкви вырвалось пламя, погубившее целый город²⁹. Исполнен пророческого дара Максим Грек. В своих добродетелях Алексей Адашев приравнивается не к человеку, но к ангелу. Благой советник оказывается таинственным символом, особым знаком, указывающим на потустороннюю по-

мощь, пришедшую во спасение и отвергнутую в осуждение. В свою очередь, Вассиан Топорков олицетворяет внешнюю дьявольскую волю.

Очевидно, что мысль Курбского подчинена своеобразной логике. Его не интересует практический механизм приведения к власти советников. У князя существовали лишь критерии истинности “синклитов”, то есть такие принципы, в соответствии с которыми можно определять, *кто именно* должен опекать монарха и фактически руководить выработкой важных решений, в том числе и государственного масштаба.

Может показаться, что князь Андрей настаивает на участии советников в деле государственного управления для того, чтобы соблюдалась законность. Однако Курбский не был в этом отношении достаточно последователен. Его требования, обращенные к царю, не вели к созданию правового общества в современном смысле этого слова. Мистическая связь явлений была подлинным содержанием историософии и государственной теории (для русского автора XVI в. новейшие мораль и дух юридика мало что значили). Поэтому в учении князя и не видно сугубо законодательной основы для утверждения формальной легитимности совета. Курбский не предлагает автономных “социально-политических категорий”³⁰. Его понимание власти остается по преимуществу религиозным. Поэтому в центре системы ценностей здесь оказывается не норма “естественного закона”³¹ или успех “внешних и внутренних реформ”³², но *идея спасения души*. Важно то, что в историософии Московской Руси верховная власть и не рассматривалась в юридическом аспекте. Ее законность покоилась на ее трансцендентности, внешней заданности, на том, что она присутствует вне обычных земных отношений. Так, например, в исключительном положении одного рода видели проявление высшей воли. Но именно здесь теория

династического мессианства вступала в противоречие с другой точкой зрения.

Критика правления Ивана Грозного вызвала к жизни новую концепцию царства, которая определяла православное государство как *симфонию*, особый душе-спасительный союз “самодержца” и *синклитов*. Конечно, эта теория не предполагала коллегиального правления или сословно-представительной монархии в европейском смысле. Учение Курбского нельзя сводить и только к ряду узкопрактических рекомендаций (например, к призыву восстановить традиционное боярское право “встречи”, совета, подаваемого царю³³). Провозглашенный союз обретал особый сверхъестественный статус, представляя собой, по мысли публициста, “пленицу” (соединение, цепь), “Богом соплетенную в любовь духовную” (РИБ 31. С. 262). Эту мысль Курбский подтверждает евангельскими словами: “Идѣже во еста два или триє собрани во имя Мое, ту есмь посредѣ ихъ” (Мф. 18, 20).

Одновременно Курбскому требовалось защитить частное мнение благих советников. Для этого средневековый писатель создает развитую концепцию *Избранной рады*. Избранничество в данном случае необходимо понимать именно как богоизбранность, как нравственное превосходство, обеспечивающее широкий круг прав и даже особую *ответственность*³⁴. Избран не тот, кто получил особые полномочия по воле людей, но тот, на ком почилла благодать Божия.

К теме избранничества князь обращался неоднократно. Так, в послании к пану Федору Бокею Курбский говорил о необходимости для христианина беседовать только “со благочестивыми мужи и со искусными во писаниях” (РИБ 31, С. 447). Соответственно, нужно избегать мужей “нечестивых”. Обличая еретиков, внушающих советы дьявола, христианин должен стать одним

из друзей Божьих. “А кто жъ суть друзи Божии? — спрашивает князь Андрей и незамедлительно дает ответ. — *Разве святии избрании первородные* [курсив наш. — А.К.], ихъже совершенныя духи праведных на небесех, стояще у престола Господня, молящияся за нас беспрестанно Христу Богу нашему...” (РИБ 31. С. 448). В предисловии к “Новому Маргариту” избранники не только преподобные, но и мученики: “а избранных своих Бог, до конца претерпевших, zde искушающе, аки злато в горниле”³⁵. В этих словах, близких евангельским истинам (Матф. 10, 22; 24, 13), подчеркивается, что “избраны все *пострадавшие* (необязательно *погибшие*, поскольку семантика глагола “погубити” допускает перевод “разорить, отогнать”), прошедшие через горнило мук и тем принявшие второе крещение”³⁶.

Отказ от подчинения воле добрых советников был для автора “Истории о великом князе Московском” проявлением дьявольской гордыни. Именно это позволило Курбскому сравнивать Вассиана Топоркова с падшим ангелом. Подобно тому как Люцифер требует поклонения себе, так ничем не ограниченная власть становится по сути богоборческой и антихристианской: “... И абие денница низпаде восходящая заутра, и низпаде аж в преисподнее: возгордев бо и не сохранив своего чина, яко писано есть: и от Осфора Сатана наречен, сиречь отступник. Тому древнему отступнику и сын глас подобен провещал, паче же он сам, точию действовал устнами престаревшимися старца, и рече: «Ты лутчи всех, и недостойт ти никого имети мудраго»; аки бы рекл: «Понеже еси Богу равен»” (РИБ 31. С. 212–213). Если царь меняет свое окружение и приближает к себе льстецов, то он сразу оказывается в плену у темных сил: “Али не час было образумитися и покаяться ко Богу, яко Монасия, и отклонити волю естественнаго самовластия по естеству ко своему Сотворителю, иску-

пившему нас...” (РИБ 31. С. 270). За этим, в соответствии с обычной логикой, должна последовать мысль о важности добровольного раскаяния, но князь Андрей всю вину перекладывает на “верных” слуг дьявола: “Еще ли ся не размотриш, о царю, к чему тя привели человекоугодницы? И чем ты сотворили любимыя маньяки твои? И яко опровергли и опроказили прежде святую и многоденную, покаанием украшенную, совесть души твоей?” (Там же). Значит, если Иван послушает мудрых наставников, то *естественным результатом этого и будет свобода от греха*. С добрыми советниками царь могуч и непобедим, чист и светел, с “ласкателями” — лют и бесчеловечен, слаб и бесславен: “Вместо мужества твоего и храбрости, бегун пред врагом и храняка. Царь великий христианский, пред бусурманским волком, яже прежде пред нами места не нашол и на диком поле, бегая” (РИБ 31. С. 269).

Единственным средством воздействия на преступного царя оказывается внушаемое чувство страха. Миссия протоиерея Сильвестра представлена поэтому не только как спасительная проповедь, но и как *устрашение*. Автор не скрывает: во имя того, чтобы “великое зло целити”, священник действовал обманом. Кроме того, “преподобный молитвенник” обязан во имя общего блага безжалостно искоренять пороки. Врач, вырезающий острой бритвой “дикое” мясо, чтобы предупредить образование смертоносной гангрены, обнаруживает косвенное сходство с целителем человеческих душ, который должен духовно спасать подопечного, прибегая иногда к болезненным и жестоким средствам.

В Третьем послании Грозному представление о советниках как избранниках Божьих предельно конкретизируется. Царское окружение может состоять только из тех, кто верен заповедям Божьим и достигает действительной святости. Без них невозможно быть из-

бренным среди избранных и преподобным среди преподобных. Идея Курбского целиком находится в русле заявленной нравственно-религиозной концепции *симфонии* царя и "нарочитых мужей". Преподобные советники охраняют душу царя и, кроме всего прочего, фактически *окормляют царство и христианский "род"*. Назначение "синклитов" имеет явный сотериологический смысл. Здесь позволим себе привести обширную выдержку из Третьего послания Курбского Ивану IV, поскольку развернутая характеристика добрых советников служит лучшим подтверждением сказанного: "Аще пророцы плакали и рыдали о граде Ерусалиме и о церкви преукрашенной, от камней прекраснейшей созданной, и о сущих, живущих в нем погибающих, како не достоит нам зело восплакати о разорению града Бога живаго, или церкви твоей [царя. — А.К.] телесной, юже создал Господь, а не человек. В ней некогда Дух Святыи пребывал, яже прехвальном покаянию была вычищена и чистыми слезами измыта, от нея же чистая молитва, яко благоуханное миро или фимияна, ко престолу Господню восходила <...> Се такова прежде бывала твоя церковь телесная! А за тем того ради все добрые последовали хоругвам крестоносным христианским. Языцы различные варварские не токмо со грады, но и с целыми царства их покоряхуся ополчением его, осеняюще и заступающе окрест боящихся Бога, по положению пределов языка нашего, яко рекл святыи пророк Моисей, врагов же устрашающе и низлагающе супостатов. Тогда было, тогда глаголю, егда со избранными мужи избранен бывал и со преподобными преподобен, и со неповинными неповинен, яко рече блаженный Давид, и животворящаго креста сила помогаше ти и воинству твоему" (ПГК. С. 116).

Итак, Курбским развита самостоятельная концепция благополучия царств, представленная в форме кон-

кретно-исторической характеристики. Если для Пересветова государство сохраняется и даже расширяет свои пределы благодаря следованию заповедям "правды", для Грозного — благодаря неограниченному "самодержавству", исполняющему "правду истинную", то для Курбского земная власть и ее господство над христианским "родом" и воинством ограждены заступничеством преподобных молитвенников, избранных не человеком, но Богом.

Именно в Третьем послании Грозному князь Андрей подчеркивал, что благой советник действует не от своего лица только, что всякая хула на преподобных и богоизбранных оказывается клеветой и хулой на Духа Святого, пребывающего в достойнейших: "Господь повелевает никого же прежде суда осуждати и берно из своего ока первые отымати, и потом сучец из братня ока изимати, а диявол подущает точию словом проблещати, аки бы то покаяние, делом же не, токмо возноситься и гордиться по безчисленных беззакониях кровопролитиях, но и нарочитых святых мужей не токмо проклинати учит, но и дияволом нарицати <...> А кто христианина правоверного оклеветует, не того оклеветует, но самага Духа Святаго, пребывающаго в нем, и грех неисцелимый на главу свою сам привлечит, яко Господь рече: «Аще кто хулит на Духа Святаго, не оставится ему ни в сей век, ни в будущей»" (ПГК. С. 107).

Оставив в стороне вопрос о том, какова структура и состав *идеального совета* в том виде, как он представлен в сочинениях Курбского³⁷, сосредоточимся на самих нравственно-религиозных критериях *благих "синклитов"*.

Ключевыми здесь оказываются рассуждения князя Андрея в "Истории". Недвусмысленно Курбский обосновывал *харизматический статус* царских учителей и, ссылаясь на творения Иоанна Златоуста, говорил о

различных дарах Святого Духа, которые могут быть ниспосланы христианам³⁸. К числу многообразных харизм принадлежит и *дар совета*. Характерно, что здесь уже не упоминается помазание на царство, сообщающее царю особую харизматическую исключительность. Князь Андрей полагает, что в этом отношении любой христианин может принадлежать к числу Божьих избранников: «Подобно ленился еси прочести [в риторической форме обращается Курбский к злому советнику царя Вассиану Топоркову. — А.К.] златыми усты вещающего о сем во слове о Духу Святом, емуже начало: «Вчера от нас, любимицы»; тако же и во другом слове, в последних, похвале о святом Павле, сиречь во 9-м, емуж начало: «Обличили нас друзи некоторые», яко он похваляет нарицающе дар духа совет от Бога данный, идеже в них разсуждает о различных дарованиях духа, яко мертвых воскрещати и предивные чюдеса творити и различными языки глаголати дары духа нарицает, тако же и советовати полезные на прибыль царства дар совета нарицает, и свидетельство на то приводить не худаго мужа, ни незнаемого, но самого славного Моисея, со Богом беседовавшего, моря разделителя и Фараонова бога и пресельных Амалехитов потребителя, и предивных чудес делателя, а дара совета неимеюща...» (РИБ 31. С. 214).

Слова Курбского не оставляют сомнения в том, что голос советника в «Истории о великом князе Московском» приравнен к голосу апостолов и пророков. Однако и на этом князь Андрей не останавливается. Автор «Истории» приходит и к более решительному выводу. Царь может искать совета у простых людей, поскольку духовные дарования даются не только знатым и богатым: «Царь же, аще и почтен царством, а дарования, которых от Бога не получил, должен искати добраго и полезнаго совета не токмо у советников, но и

у всенародных человек, понеже дар духа дается не по богатству внешнему и по силе царства, но по правости душевной [курсив наш. — А.К.]; ибо не зрит Бог на могущество и гордость, но на правость сердечную, и дает дары, сиречь елико хто вместит добрым произволением» (РИБ 31. С. 214–215)³⁹.

Итак, как отмечает современный исследователь, у Курбского «синклиты обладают неформальной моральной властью над государем и правом «утверждать» его в добрых делах своей мудростью»⁴⁰. Очевидно, что своеобразная логика Курбского была призвана согласовать объективность Божественной воли и субъективное мнение частного человека⁴¹.

По Курбскому, смертный «противопоставлен миру «бессловесных» (животных) своим разумом, «человеческое естество» оказывает непосредственное влияние на ход истории, поэтому люди не могут, подобно животным, жить «чувством по естеству», а должны руководствоваться <...> «разсуждением»...»⁴² Иерархия ангельских чинов также управляется особым свыше данным чувством гармонии и согласованности, которую Курбский называет «даром совета».

Автор «Истории» утверждал, что самодержец не является единственным носителем сверхъестественной харизмы и, более того, может быть лишен некоторых благодатных даров. Если царь обделен особой мудростью, то в этом отношении он не лучше *бессловесных* тварей. Царь, таким образом, может быть внеположен универсальному мировому закону, а его власть оказывается недостаточной, ущербной и потому враждебной Божественному замыслу. Недостаток человечности необходимо восполнить мудрым советом «светлых» мужей.

Фактически отвергая уникальность царского харизматического статуса, князь ограничивал саму власть государя, ставил под сомнение мессианское предназна-

чение всей династии и тем не менее требовал от царя благочестия и святости⁴³. Именно на эту сторону воззрений князя Андрея обратил внимание Грозный в "широковещательном" послании 1564 г., заметив, что изменник требует от царя невыполнимого: быть выше "человеческого естества" (ПГК. С. 15).

Наконец, Курбский предлагает собственную трактовку тезиса о божественном происхождении царской власти. Единственным условием, позволяющим монарху стать образом Божиим на земле, оказывается духовное сотрудничество с теми, кто отмечен высшим благоволением. В этом смысле многое проясняет "гlossa" князя к слову "царь", сделанная в сборнике сочинений Симеона Метафраста, работа над переводом которых датируется 1579 г. Автор примечания настаивает на том, что цари "последняго века сего" должны брать пример с правителей прошлого, поскольку главной добродетелью помазанников Божьих была любовь к советникам. Так, древние цари стали образом Христа, главы Церкви, любившего апостолов, как братьев. Именно это, полагал Курбский, позволяло Симеону Метафрасту сравнивать "благочиние" монархов с пришествием Христа⁴⁴.

Разумеется, с точки зрения царя Ивана, позиция Курбского означала действительный произвол, в то время как "самодержавство", даже в его крайних, казалось бы, проявлениях, было основанием порядка, и никакой нравственный ригоризм не мог в данном случае разрушить этой уверенности: "А сильных во Израили не побии, и не вем, кто есть сильнейший во Израили, понеже бо Русская земля правится Божиим милосердием, и Пречистые Богородицы милостию, и всех святых молитвами, и родителей наших благословением, и последи нами, своими государи, а не судьями и воеводы, ниже ипаты и стратиги. Ниже воевод своих различными смертями разторгли есмя, — а з Божиею помощию

имеем у себе воевод множество и опричь вас, изменников. А жаловати есмя своих холопей вольны, а и казнити вольны же есми были" (ПГК. С. 26)⁴⁵. С особой силой эта концепция власти московских государей была развита в "Степенной книге", пафос которой противоречил историософской и государственной теории А.М. Курбского⁴⁶.

Интересно, что в повседневной практической деятельности князь Андрей как распорядитель обширных поместий, дарованных ему на основании ленного права польским королем (фактически речь идет об аренде недвижимой собственности короны), руководствовался теми принципами, которые он отвергал в своих литературных сочинениях. Когда урядник Курбского Калымет давал объяснения по поводу противозаконных действий своего господина, то в ход пошла излюбленная формула московских государей: "Разве пану не вольно наказывать подданных своих, не только тюрьмою или другим каким-либо наказанием, но даже смертью?"⁴⁷ Естественно, о благих "избранных" советниках никто в этот момент не вспоминал. Перед нами — не пример лицемерия и низкого коварства, но характерная для Курбского раздвоенность, кричащие противоречия между заявленными теоретическими принципами и действительностью. Суть мифологии князя в этой противоречивости, она плоть и кровь его самоощущения.

Таким образом, благие "советы" Курбского по меркам традиционного правосознания Московской Руси 60–80-х гг. XVI в., зафиксированного в официальных актах той эпохи и памятниках исторического повествования, оказывались в лучшем случае несостоятельными. Мнения людские, даже в том случае, когда речь идет о положительном большинстве, для царя Ивана, обосновавшего и окончательно оформившего концепцию "российского самодержавства", ничего не значили и в

принципе не могли значить. Вся старомосковская мифология власти вращалась вокруг фигуры богоизбранного правителя, вокруг мистического принципа сотрудничества царя и Бога⁴⁸.

Характерно, что, осуждая злой произвол "от самовластного человеческого естества" (РИБ 31. С. 162), Курбский не задавался целью нарисовать развернутый и убедительный портрет идеального православного монарха. Он лишь ссылается на пример деда московского государя, Ивана III, победителя хана Ахмата. Оказывается, что главным преимуществом великого князя, по сравнению с его безумным и по-сатанински гордым внуком, была способность выслушивать разумные советы. В этом и заключается вся государственная мудрость (вспомним, кстати, что в Третьем послании Грозному Курбский перечислял преступления Ивана III — об этом далее)⁴⁹.

Если царь хотя бы немного уклоняется от предписанной ему линии поведения, он немедленно становится богоборцем. Иного варианта развития событий князь Андрей не предусматривал. Поэтому подлинными героями Курбского выступают не монархи, а протоиереи Сильвестр, Адашев, Максим Грек, Филипп Колычев и Феодорит Кольский.

Обличительный пафос Курбского не вел к созиданию, его инвективы и пространные поучения были "заряжены" протестом. Многое из того, что предпринимал опальный царский воевода, было актом отрицания, делалось вопреки власти и в конечном счете не давало перспектив дальнейшего развития. Правление Грозного Курбский воспринимал как исторический тупик Свято-русского царства. В основе этой концепции, как уже стало ясно, находились эсхатологические ожидания, а стремительное увеличение мирового зла рассматривалось как временная, но тяжелая неизбежность.

Антихрист и московский трон

В послании Вассиану Муромцеву Курбский бросает властям такое обвинение, которое не посмел бы произнести вслух ни один из подданных Ивана Грозного: дьявол "умышляет беспрестани вся злая и научает человек в супротивных к Богу обращаться" (РИБ 31. С. 399), то есть князь Андрей фактически обвинял Грозного и его приближенных в антихристианском поведении. Впоследствии он повторит эту инвективу в еще более резкой форме на страницах знаменитого Первого письма царю 1564 г.: "Царю, от Бога препрославленному, паче же во православии пресветлу явившуся, ныне же грех ради наших сопротивным обретеся" (ПГК. С. 7).

К теме Антихриста Курбский вернулся и во втором послании Ивану IV. Нельзя исключать того, что указанное произведение, во всяком случае в первом варианте, было создано около 1569 г. (данную точку зрения пытается обосновать Хью Ф. Грехем⁵⁰). Это так называемое "Краткое отвецание" создавалось, по мнению его автора, в преддверии Апокалипсиса. Сам Курбский был полон эсхатологических предчувствий. Современным медиевистом установлено: 7077 г. от сотворения мира (1569 г.) мог рассматриваться в книжности XVI в. как один из вероятных моментов наступления Страшного суда⁵¹. Именно эта уверенность в близком завершении мировой истории позволила сказать князю с угрозой и даже тайной надеждой на торжество справедливости: "А сего ради пождем мало, понеже верую, иже близ, на самом прагу преддверию надежды наши христианские Господа Бога, Спаса нашего Иисуса Христа пришествие" (ПГК. С. 102).

В предисловии к "Новому Маргариту" обличитель Грозного представил развернутую характеристику апо-

калитического зверя, пожирающего Московское царство: “Мню, иже человек бы сего зла человеком не възмог сотворити, но сам дьявол, рыскающе и як лев, ярящийся прелютейше на народ христианский, разрешен уже будуще от темницы своея и пущенный на прельщение языков, имея ярость велию. Змий (на полях: Дракон. Зри во Апокалипси прилежне и прировнай тое пророчество нынешняго века беседам) он превеликий, имеюще брань со святыми, и възвышающе опаш (на полях: хобот сиречь) свой на высоту, низлагающе с небеси третину звезд небесных, то есть человек нарочитых и властей христианских, в высоких догматах и в жительстве священнолепном. Последи же разслабившихся, и славу мира сего возлюбивших, и волею своею под его власть покорившихся низложил на землю <...>, то есть в волю его живых уловил и действует уже ими елико хочет, яко сосуды своими, Богу попускающему по неизреченным судьбам его...”⁵².

Курбскому принадлежала и разработанная в деталях концепция историософской катастрофы — *учение о двух драконах, “внешнем” и “внутреннем”*. В соответствии с этой теорией, “внешний дракон” представляет собой гонителя христиан, языческого царя, подобного неистовому Нерону. Ярость “внешнего дракона” не разрушает основ христианской жизни, но лишь сплачивает правоверных: “Тако царие быша прежнии мучители нечестивыя идолослужители, болваном глухим и немым жертву приносящие и боящесь тех богов новых, ихже не подобаше боятися <...> и быша оные церкви Христоу явственныя и внешние неприятели” (РИБ 31. С. 348).

Гораздо опаснее “дракон внутренний”. Он выступает под личиной христианского государя и тайно изнутри разрушает православную державу, фактически осуществляя подмену истинной веры полуязыческим культом, состоящим в поклонении страстям. По сущест-

ву речь идет о скрытом внедрении сатанизма, который призван, сохраняя видимость симфонии царя и правоверных христиан, превратить последнее богоизбранное царство в огромную вотчину Антихриста. Царь “не явственно обещался дияволу и ангелом его, собравши воинство полков диявольских <...> произвел делом всю волю сатанинскую” (РИБ 31. С. 351); “О воистинну новое идолослужение и обещание и приношение не балвану Аполонову и прочим, но самому Сатоне и бесом его...” (РИБ 31. С. 268).

Поэтому упоминаемые в связи с деяниями Грозного имена языческих богов выступают в качестве метафоры тайного антихристианского поведения. Царь приказывал “не Крону жрети и дети закалати, но отрехшись естества, сиречь отца и матери и братии, резати человек по составом повелел <...> не пред Анродитовым болваном блудотворения и нечистоты плодити, но на явственнейших своих скверных пированиях пресквернейшие глаголы со восклицанием и со вопиянием отрыгати...” (РИБ 31. С. 349).

Князь Андрей последовательно проводит эту идею. Сквозными лейтмотивами публицистики Курбского становятся рассказы об опричном воинстве, которое уподоблено бесовским полкам, царских пирах, похожих на мерзкие трапезы язычников, казнях и пытках. Характерно, что многие жертвы, о которых сообщает автор, приносятся на трапезах и в храмах. Мученики исполнены решимости пострадать за Христа, и тем самым они разоблачают “внутреннего” дракона, истинная природа которого оказывается явленной миру.

Так, Молчан Митнев не стал пить из царской чаши, посвященной дьяволу. Храбрый христианин отверг подношение со словами: “Царю! Воистинну яко сам пиешь, так и нас принуждаешь окаянными мед кровию смешанныи братии наших, правоверных христиан пи-

ти!" (РИБ 31. С. 350). В приступе ярости Грозный пронзает мученика своим посохом. Находившиеся поблизости опричники выносят раненого Митнева из пиршественной палаты, залитой кровью, и добивают его во дворе. Князь Михаил Репнин, отказавшийся веселиться на пиру с царскими приближенными и рядиться в шутовскую "машкару", был убит. Его зарезали в церкви на всенощном бдении около алтаря. Это произошло в тот момент, сообщает Курбский, когда в храме читали Евангелие (РИБ 31. С. 278–279). На самом пороге церкви был растерзан князь Юрий Кашин (РИБ 31. С. 279). Надо сказать, что многие жертвы, о которых сообщает автор "мартиролога", ведут себя именно как первые христиане. Дмитрий Шевырев был посажен на кол и чудесным образом, не чувствуя жестокой муки, сидел "на коле, яко на престоле", и пел канон Иисусу и Богородице (РИБ 31. С. 280). Другие заранее готовятся принять мученическую кончину и не бегут от палачей, но сами встречают их. Наконец, есть мученики, продолжающие подвиг убиенных предков. Александр Ярославов и Владимир Курлятев подражают своему святому прародителю Михаилу Черниговскому, замученному Батыем (РИБ 31. С. 280–281).

Итак, новые человеконенавистники, в отличие от языческих "мучителей древних", отреклись от "законположения евангелского". Ясно, что в условиях, когда торжествует "внутренний дракон", христиане не связаны с государем какими бы то ни было обязательствами. Более того, правоверные не должны подчиняться дьявольской воле. Точка зрения Грозного, согласно которой холоп обязан пострадать за своего господина, исполняя долг, а сам монарх должен нести ответ за свои проступки и также за грехи своих подданных, представлена Курбским как дьявольская "лесть". Невыполнение приказов, отказ соблюдать "крестоцелование", считает

князь Андрей, необходимы, если присяга давалась под страхом смерти: "...аще кто по неволе присягает или кленется, не тому бывает грех, кто крест целует, но паче тому, кто принуждает, аще бы и гонения не было" (ПГК. С. 108). Автор предисловия к "Новому Маргариту" не случайно отрицал любую присягу и клятву на верность царю, которые объявлялись боготступничеством: "Бог повелевает не клятися ни небом, ни землею, ни иными клятвами, но точию довольствовати ко верности: еже ей-ей, еже ни-ни"⁵³. По мнению Курбского, царь требует от подданных клятвы, нарушая тем самым одну из важнейших библейских заповедей, суть которой заключается в том, чтобы *вообще не произносить никаких обещаний, не связывать себя ложными заверениями*. Присяга, приносимая опричным воинством, рассматривалась князем как прямое отвержение от Христа, открытый переход на службу дьяволу. Вместе с христианским законом отменяется и закон "естественный", знакомый даже язычникам: "Зде заслепление человеков оных, яко диявол навел их хитролесне Христа отрещись! Первые прельстив царя, потом уже вкупе со царем тех окаянных в якую пропасть опровергл и навел от оных обетов священных, яже бывают самому Христу на святом крещении, отоврещись сице: еже Христовым именем кленущись, евангельских заповедей отрицатись. А что глаголю евангельских? И естественных, яко рех: которые в поганских языцех соблюдаемы и сохраняемы..." (РИБ 31. С. 322–323).

Итак, Курбский сравнительно легко примирился с "потерей" Святорусской державы. После 1564 г. в его сочинениях все отчетливее звучит призыв к тому, чтобы сопротивляться московскому государю. Русь Ивана Грозного князь называет твердыней ада, а самоотречение "царствия ради" считает неоправданным безумием и грехом: примирение с "потаковниками" Антихриста

ведет, с этой точки зрения, лишь к гибели тела и души.

В свою очередь, идея царской жертвы оказалась неостребованной и непонятой, поскольку противоречила мифу, утверждаемому Курбским. Для князя Андрея жертва и мученичество внеположны целям земного царства и, более того, существуют вопреки власти как ее нравственное отрицание. Мученики указывают путь, уводящий от зла и "самовольства" в жизнь вечную. Земное царство, напротив, способно лишь умерщвлять, а не возрождать.

Главной миссией спасшихся от рук палачей признано свидетельство о подвиге праведников. Именно в этом мироощущении истоки тех агиографических мотивов, которые столь заметны в "Истории о великом князе Московском", но уже в обличительном Первом послании Грозному тема мученичества была раскрыта с особой эмоциональностью: "Почто, царю, силных во Израили побил еси/ и воевод, от Бога данных ти на враги твоя, различными смертями расторгл еси/ и победоносную святую кровь их во церквах Божиих пролиал еси/ и мученическими кровьями праги церковные обагрил еси ..." (ПГК. С.7).

Любопытно, что состояние мученичества воспринимается Курбским не столько радостно, просветленно, с упованием на торжество правды, сколько мрачно, с надрывом и проклятиями. Подвиг мученика здесь трагичен, лишен того жизнеутверждающего пафоса, который он зачастую приобретал в средневековой литературе. Неудивительно, что, характеризуя царствование Грозного, князь Андрей пользуется словом "трагедия" ("И аще святые великие учителя ужасались, пищуце от мучителии на святых дерзаемые, кольми паче нам грешным подобает ужасатися, таковую трагедию возвещати!" - РИБ 31. С. 165).

В данном случае оно вполне отвечает мифотворчеству автора "Истории". Смещение акцентов, изменение общего плана повествования, особые оттенки чувства — все здесь показательно, все имеет знаковую природу.

Важный смысл приобретает то обстоятельство, что в сходных формах и с использованием тех же апокалиптических образов Курбский рассказывал о решениях Восьмого Ферраро-Флорентийского собора. Царствование Грозного и попытка греко-католической унии в 1439 г., вероятно, оказывались для него явлениями одного порядка: "О коль страшно и жалостно ко изречению воспомянути *оное трагедии конец!* [курсив наш. — А.К.]. Како воскипела внезапно буря от истовящаго моря! Негли сбышася тогда пророчество и видение святого Иоанна Богослова, во святом Апокалипсии писаное, яко рече он: И видех инаго ангела, вопиюща велиим гласом и глаголюща: горе, рече, живущим на земли и на мори, *иже разрешен бысть сатана от темницы своеи на прельщение языков!*" (РИБ 31. С. 477).

Скорее всего, Курбский не верил в реальную возможность возродить христианское царство на разумных началах. Власть Грозного представлялась ему продолжением мрачной династической мистерии зла, которая только ускоряла Страшный суд. С этой точки зрения, трагедия Московской Руси становится результатом последнего отступничества, заключительным актом мировой апостазии.

Таким образом, историософия князя Андрея вращалась вокруг двух главных представлений. Божественное избранничество противопоставлялось здесь предательству веры. Антитеза этих начал лежала в основе главного обобщающего труда А.М.Курбского, "Истории о великом князе Московском", идейно-художественная логика которой может быть раскрыта

только в связи с принципиальными мировоззренческими установками автора.

“История о великом князе Московском” как новая форма публицистического повествования

В медиевистике последних лет сложилась точка зрения, согласно которой “История о великом князе Московском” представляет новую для средневековой Руси форму историко-публицистического повествования, отмеченного единством замысла, ясными идеологическими принципами и последовательным воплощением авторской позиции: “За кажущейся внешней неупорядоченностью произведения стоит его внутренняя целостность и стройность”⁵⁴.

Очевидно, что центральное сочинение Курбского, подводящее итог его публицистического творчества, было подчинено определенной нравственно-религиозной идее. Князь Андрей был убежден в том, что христиане вскоре окажутся свидетелями Судного дня. В этих чрезвычайных обстоятельствах, сопровождавшихся духовной гибелью последней православной державы, требовалось ответить на вопрос о том, *почему* государь Святорусской земли стал предтечей Антихриста и *как* правоверный христианин должен, не поступаясь своими убеждениями, спасти душу.

Соответственно, “История” представляла собой две относительно самостоятельные, но связанные общим авторским замыслом части — “кроницу” и мартиролог. В “кронице” говорилось о происках сатаны, а в мартирологе прославлялись избранные⁵⁵.

Организация публицистического повествования у А.М.Курбского, хотя и рассматривалась многими медиевистами, требует еще вдумчивого и последовательного

изучения. Историки и литературоведы сосредоточивали свое внимание, как правило, на биографической части произведения и не пытались выявить самостоятельной композиционной идеи мартиролога⁵⁶.

Кроме всего прочего, нельзя забывать, что композиция обладает своим *конструктивным смыслом*, который позволяет более отчетливо донести авторскую концепцию. *Именно структура целого* отвечает важнейшим сторонам замысла. План “Истории” в данном случае оказывается не только средством расположения отобранного писателем материала, но и *принятым способом мышления*, приносящим “свои, особые, специфические” смыслы, одновременно художественные (эстетические) и философские⁵⁷.

Однако строй повествовательного произведения невозможно представить и вне системы главных “характерообразующих” *антитез*. Композиция (там, где это целесообразно и допустимо) должна рассматриваться в тесной связи с принципами организации сюжета. Необходимо помнить о том, что “История” может быть понята только в развитии основных коллизий, как *целое, обладающее своей внутренней содержательностью*.

Система конфликтов “Истории” такова, что внешнее противоборство царя и разумных избранников Божиих имеет в своей основе внутреннее противостояние Бога и дьявола, Христа и Антихриста, идолослужителей и правоверных христиан, мучителей и святых мучеников.

Внешний конфликт определяется сразу. Он практически лишен экспозиции. Предыстория царствования Грозного оказывается одной из главных причин последующих трагических событий: “...аще бы из начала и по ряду рех, много бы о том писати, яко в предобрыи русских князеи род всеял диявол злые нравы, наипаче же женами их злыми и чародеицами” (РИБ 31. С. 161-162).

Все эпизоды царствования Ивана Грозного связаны между собой *сюжетно*, как причина и следствие. Гордые и законопреступные бояре, которые потворствуют дурным склонностям молодого великого князя, становятся прямыми виновниками многих несчастий. Юный монарх не знает сострадания к своим подданным, и в результате Божье наказание обрушивается на Святую Русскую державу: великий пожар уничтожает Москву. Гнев Всевышнего может быть утолен только покаянием. В это время и появляется праведный Сильвестр, обратившийся к Ивану со спасительной проповедью. Поучение благочестивого протоиерея приносит добрые плоды, и на месте лукавых царедворцев оказываются мудрые наставники, в том числе государственный муж Алексей Адашев. В соответствии с концепцией Курбского, здесь заявляет о себе определенная историософская логика. Напомним, что совпадение Божьей воли и свободного выбора людей обеспечивает, по мнению автора, процветание царства. Эпоха Избранной рады отмечена знаками Божьей милости. Подтверждением этого становится удачный казанский поход. Так, конструктивная роль повести о взятии Казани вполне оправдана с идейной точки зрения. На протяжении всей повести Иван окружен разумными советниками. Кульминацией рассказа о взятии Казани становится описание победоносного штурма.

Но после того, как завершилась война, царь начинает отступать от мудрых советов и почти каждая попытка слушать наставления “льстецов”, говорящих от имени дьявола, приводит к несчастьям Русской земли. Сразу после завоевания Казани Грозный произносит, казалось бы, ничем не обоснованные угрозы в адрес своих верных воевод и советников. Для Курбского этого было знаком приближающейся трагедии: “Приявший же сатана человеческий скверный язык, яко орудие, сие

похвалился губити роды христианския со своим стаинником, аки бы мстяще христианскому воинству...” (РИБ 31. С. 205). Так, на протяжении всей биографической части борьба Бога и дьявола связана с нравственными метаморфозами царя Ивана, избравшего, в конце концов, пространный путь греха.

Иной тональностью отличается повесть о Ливонской войне. Она присоединена к предыдущей с помощью цепочки отдельных эпизодов, в которых рассказывается о том, что происходило в окружении царя незадолго до вторжения на Запад. Здесь, кстати, Курбский осудил решение Ивана воевать в Ливонии, поскольку главная угроза исходила якобы от крымского хана. Грозный снова не принял разумные советы своих “думцев” и не вовремя ополчился на ливонских “икономахов”. Важную смысловую роль играет сцена, в которой Курбский представил беседу плененного рыцаря с русскими военачальниками. Речи “ленсмаршалка Филиппа” (ландмаршала Шалль фон-Белля) используются с публицистическими целями, поскольку позволяют затронуть столь любимую историософскую тему Курбского, *о причинах падения царств*. Здесь заявляет о себе не простое сочувствие противнику, но восхищение его “разумом” и “словесством”: “со текущими слезами, к нам глаголющу [Филипп. — А.К.], яко и нам всем слез исполнитися, на него зрящим и таковая от него слышащим” (РИБ 31. С. 256). Сентенции Филиппа по душе самому Курбскому, который считал этого “светлого” мужа заслуживающим особого уважения и “почести”. Курбский и его товарищи даже умоляли царя “чрез епистолию”, чтобы ландмаршалу сохранили жизнь (по мнению публициста, в том могла быть большая польза для отечества). Но развязка оказалась иной. Иноземец обратился к царю с обличительными речами, которые вызвали приступ гнева у “нового” Нерона. Грозный приказал казнить пленника.

Курбский поясняет: царь не смог сдержать своей ярости, “понеже уже лют и бесчеловечен начал быти” (РИБ 31. С. 257). Еще одно страшное предупреждение. Так медленно нарастает трагический пафос “Истории”. События движутся неотвратно в одном направлении.

Исследователи неоднократно пытались определить наиболее важный *переломный* эпизод публицистического повествования: одни ученые считали кульминационным моментом рассказ о возвышении Избранной рады и последующих гонениях⁵⁸, другие — сцену беседы царя с Вассианом Топорковым⁵⁹. Однако этими значимыми и во многом поворотными фрагментами “Истории” конфликт не исчерпывается. В данном случае он приобретает только большую остроту, но при этом продолжает усиливаться и далее. Речь идет, разумеется, только о стадии развития действия, которая подготавливает настоящий апогей конфликта. *Решающим этапом повествования у Курбского становится рассказ о “новоизбиенных” мучениках*⁶⁰.

Историю Ивана IV Курбский строит в точном соответствии с пророчествами о приходе в мир Антихриста, опираясь на текст “Богословия” Иоанна Дамаскина⁶¹. Грозный является для того, чтобы губить неповинных людей, каждый шаг приближает его к новым преступлениям. Именно этот замысел получает свое развитие, когда публицист подводит печальный предварительный итог царствования Грозного. В этом смысле можно только согласиться с замечанием В.В. Калугина, который подчеркивает: “мартиролог является естественным продолжением хроники, образуя с ней единое целое”⁶². С помощью особой композиционной связки публицист соединяет мартиролог и хронику. Рассказ о преследованиях Сильвестра и Адашева завершается пространным авторским рассуждением на тему законопреступных гонений. Здесь Курбский вспоминает ис-

торию Иоанна Златоуста, которого преследовал Феофил, говорит о нарушении церковных канонів. Семантический мотив последнего суда, на котором будут явлены все злодеяния “льстецов” и гонителей, оказывается своеобразным “мостиком” между единой сюжетной частью и мартирологом. Кроме того, автор “Истории” определяет ее дальнейший строй: “Но достоин ли убиенных он без правды благородных и светлых мужей — светлых, глаголю, не токмо в родех, но и в обычаех, — воспоманути, колико памят ми снесет, паче же благодать Святаго Духа подаст, уже во старости немощным телом сущу, бывшу ми паче же бедами и напастями от ту живущих человеков и всякими ненавистями объяту” (РИБ 31. С. 275).

И в то же время нельзя не заметить, что вторая часть “Истории” отличается от “кроницы” как по характеру повествования, так и по композиционному оформлению. Точка зрения историка сменяется здесь точкой зрения агиографа, для которого рассказ о событиях прошлого не может быть самоцелью.

Мартиролог распадается на самостоятельные фрагменты, и, что в данном случае особенно важно, для него нехарактерна прагматическая мотивировка событий. Причинно-следственная обусловленность эпизодов уступает место хроникальному[†] способу изложения: автономные фрагменты объединяет не логика событийных связей, но только общность темы, отдельные смысловые мотивы и личность главного героя.

Сообщение о мученической кончине христиан разделено на несколько рубрик. Первая — о гибели представителей княжеских династий, вторая — “о по-

[†] В данном случае имеется в виду не *хронологическая последовательность повествования*, но сам конструктивный принцип соединения эпизодов.

биении боярских и дворянских родов”, третья — мартиролог духовенства, включающий отдельные повествования, посвященные митрополиту Филиппу Колычеву и Феодориту Кольскому.

Внутри каждой рубрики эпизодические сообщения присоединяются друг к другу с помощью однотипных авторских указаний: “Тогда же убиен от него...” (РИБ 31. С. 278); “Потом убьен от него...” (РИБ 31. С. 280); “Паки побие ни от него...” (РИБ 31. С. 283); “В те же лета побиты...” (Там же); “В тех же летех, или мало пред тем, погубил...” (РИБ 31. С. 307). Мартиролог, как это стало ясно, лишен точной (“абсолютной”) хронологии.

Композиционная свобода и принципиальная “незавершенность” второй части повествования отвечали специфике агиографического канона. Подобно списку посмертных чудес в житии, мартиролог не замкнут в пространстве и во времени. “Не разрывая художественную ткань”⁶³ произведения, он организуется по принципу “анфилады” и в равной мере открыт прошлому, настоящему и будущему. Курбский точно воспринял эту особенность агиографического жанра.

Сам принцип “нанизывания” отдельных свидетельств отвечал замыслу писателя: незамкнутость мартиролога выражалась в том, что кажущаяся завершенность самостоятельных сообщений о мученической кончине христиан легко могла быть нарушена дополнениями и перестановками. Автор не исключал того, что его сведения неполны и могут уточняться: “Запаятах уже, яко было имя его [сына Евдокии Одоевской. — А.К.], но лутчи в книгах животных написан, приснопамятных, на небесех, у самого Христа Бога нашего. И инии мнози слуги их верныа избие ни, не токмо мужи и юноши благородные, но и жены и девицы светлых родов и благородных шляхецких” (РИБ 31. С. 286). Соответ-

ственно, и перечень тех, кто был казнен Грозным, оказывался приблизительным: “Сиих, великих памятью могл объявити; написах о княжецких родех” (РИБ 31. С. 294); “Тако же и во Пскове великому и во иных многих градах многие безчисленные беды, и тщеты, и кровопролития тогда быша, ихъ же по ряду исписати невозможно” (РИБ 31. С. 321). О стремлении сократить повествование, которое может быть развернуто и без труда продлено, свидетельствуют многочисленные замечания автора: “ихъ же именем невместно писати, широкости ради” (РИБ 31. С. 297); “Воистинну, паче вере не подобны бы обрелися, аще бы все по ряду исписал. А сие писал, к сокращению трагедии тое жалостные зряще, понеже и так едва от великие жалости сердце ми не росторглося” (РИБ 31. С. 324); “Аз же, беды его [блаженного Порфирия. — А.К.] и мучения все оставя, вкратце едино воспомяну, к концу истории тоеи поспешаючи, яже дивного сего мужа равноапостольское незлобие в память ми приходит” (РИБ 31. С. 328); “А еже в тех по ряду не написах о нем [Феодорите Кольском. — А.К.], яко выше рекох, ово ко краткости истории зряще, ово зде живущих в грубых и в духовных отнюдь неискусных, к тому и маловерных ради человеков. И аще Бог поможет, и обрящем некоторых духовных мужей, желающих сего, тогда мало нечто воспомянем о предивных видениях его и о пророчествах и о чудесах некоторых, яко духовные духовным на пользу поведаяще” (РИБ 31. С. 346).

Причины намеренных сокращений могли быть разными: в некоторых случаях автору не хватало сведений, иногда подводила память, порой Курбский стремился к намеренной краткости изложения (лаконизм был важным для него признаком литературного вкуса⁶⁴). Но наряду с этими причинами была одна, которую следует признать определяющей: “Тако же и мы вкрат-

це написахом малую часть, яко прежде многажды рехом, все оставляюще Божию суду нелицеприятному..." (РИБ 31. С. 274). Публицист был убежден в том, что земная память не идет ни в какое сравнение с тем, что остается навеки в *книгах* Господа. Согласно средневековым воззрениям, все деяния людей навсегда запечатлены на небесах. Всевидящий Судья напомним о всех вольных и невольных прегрешениях. Конечно, "История" как свидетельство преступлений Грозного нужна не Богу, а самим грешным людям, но полнота истины не может открыться смертным. Композиционный строй мартиролога помогал выявлению очень важной идеи, которая намеренно декларировалась в одном из пространственных отступлений: "Аще бы писал по родом и по именам их [новоизбиенных. — А.К.], ихже памятую добре, мужей оных храбрых и нарочитых, благородных в родех, и, в книгу пишучи, не вместил бы. А что реку о тех, ихже памятью, немощи ради человеческие, не объях и забвение уже погрузило? Но имена их в книгах животных лутше есть приснопамятныи; а ни наимеишая их страдания незабвении пред Богом, мздовоздаятелем благим и сердцевитдцем, тайных всех испытателем" (РИБ 31. С. 308–309). Поэтому вряд ли можно принять без оговорок такое замечание исследователя: "... Курбский исходит из предпосылки, что все события за определенный отрезок времени в принципе перечислимы; все зависит от толщины сочиняемой книги"⁶⁵.

Мотив небесных синодиков, мистических книг, которые хранят имена всех мучеников, неоднократно заявляет о себе на протяжении мартиролога и, в конечном счете, подготавливает финал, представляющий собой развернутую картину Апокалипсиса. Согласно Откровению Иоанна Богослова, именно тем, кто был вписан в "книги жизни", даруется на Страшном суде бессмертие,

а прочие будут брошены в "озеро огненное" (Откр. 20, 12–15).

Одним из связующих элементов мартиролога оказывается, таким образом, явно выраженная эсхатологическая символика. Вторая часть "Истории" заметно контрастирует с прагматической "кроницей" именно потому, что главный акцент смещается и на смену исторической теме приходит тема апокалиптическая, земное, "дольнее", уступает небесному, "горнему"⁶⁶.

Поэтому в повествовании о "новоизбиенных" именно *внутренний (вневременной)* конфликт выступает на первый план. Эта коллизия приобретает необратимый и непримиримый характер по мере того, как Грозный уподобляется древнему Нерону, гонителю христиан. В этом смысле принципиальным оказывается и суждение Курбского о "внутреннем драконе".

Своеобразным историософским *ключом* и "мартиролога", и "кроницы" становится итоговый монолог автора, изобилующий библейскими цитатами. Заключительная часть "Истории о великом князе Московском" насыщена отсылками к Откровению Иоанна Богослова и посланиям "небопарного" апостола Павла. Именно здесь Курбский впервые так ясно и развернуто говорит о посмертной участи мучеников и мучителя: "О окаянныи и вселукавые пагубники отечества, и телесоядцы, и кровопиицы сродник своих и единойзычных! Поколь маете безстыдствовати и оправдати такова человека разстерзателя? О преблаженныи и достохвальныи святыи мученики, новоизбиенныи от внутреннего змия! За добрую совесть вашу пострадасте, и мало зде претерпевше и очистившеся прехвальным сим крещением, чисти к пречистейшему Христу отоидосте мзды трудов восприяти!" (РИБ 31. С. 352).

Финалом "трагедии" должно стать ее исчерпание, разрешение всех противоречий, когда Царь Славы бу-

дет судить живых и мертвых. Именно тогда "последние мученики, со древними страстотерпцы и победоносцы встретят Христа своего, посреди аера от превыспренних небес грядущаго", а победа над силами зла ознаменуется "убиением Антихриста" и общим Воскресением (РИБ 31. С. 353-354). Здесь следует заметить, что речь идет о *единственно возможном исходе историософской драмы, приобретающей вселенский размах*. Для автора этот итог очевиден.

Бесспорна *телеологичность*⁶⁷ сюжета, развязке которого Курбский придает ярко выраженный оценочный характер. Подобная структура служила провозглашаемой идее *предопределенности зла и предопределенности очистительных страданий*. Публицист сознательно избегает в течение всего повествования "*эффекта неожиданности*"⁶⁸. Автор постоянно "предупреждает" читателя о том, что случится в дальнейшем. В этом видна даже настойчивость, которая призвана сформировать предсказуемую реакцию читателя. На уровне макроструктуры и общего сюжета "Истории" используется прием предвосхищения событий: следствие (трагическое превращение богоизбранного благочестивого государя в Антихриста и злодея на троне) опережает причину, а сам рассказ о царствовании Ивана IV строится по принципу своеобразной композиционной "инверсии" и не имеет специального историософского вступления. "История" адресована "светлым мужам", которые спрашивали Курбского о причинах тирании Ивана IV. Здесь нет ссылки на какого бы то ни было авторитетного информатора. Ответ уже найден. Остается только развернуть тезис до масштабов целого сочинения, охватывающего несколько десятилетий русской жизни: "И многожды умолчах со воздыханием и слезами, не восходех отвещати; последи же, частых ради вопрошении, принужден бых нечто рещи отчасти о случаях,

приключьшихся таковых, и отвещах им: аще бы из начала и по ряду рех, много бы о том писати, яко в предобрый Руских князеи род всеял диявол злые нравы наипаче же женами их злыми и чародеицами, яко и во Исраильтеских царехъ, паче же которых поимовали от иноплеменниковъ. Но сия вся оставя, нечто изреку о том самом настоящем" (РИБ 31. С. 161-162).

На протяжении первой части Кубский выстраивает действие таким образом, чтобы добиться желаемого впечатления, чувства безысходности, трагической неразрешимости противоречий *в настоящем*. Так, само описание молодости великого князя строится как пророчество (РИБ 31. С. 165-168). Показательны и замечания автора в рассказе о наиболее "спокойных" и даже благополучных годах царствования Грозного. Автор неизменно подчеркивает, что благочестие и мудрость государя остались в прошлом, что святость неизбежно должна смениться нечестием и богоборчеством. По поводу успешного отражения одного из походов крымского хана на Русь сказано: "Се таков наш царь был, поки любил окола себя добрых и правду советующих..." (РИБ 31. С. 225). Вероотступничество ливонских немцев, променявших веру предков на новую иконоборческую ересь, прообразует собой власть Антихриста в Московском царстве (РИБ 31. С. 228, 242-243, 255-256). Рассуждая о нарушении христианских догматов и пагубности "естественного самоизволия", публицист приводит даже афоризм, обличительная направленность которого вполне очевидна: "яко глаголют мудрыя пословицу: идеже начальницы произволяют, тамо и всенародства воля не сется, або устремляется" (РИБ 31. С. 243). Курбский неоднократно говорит о том, какое славное будущее ожидало бы московского царя, последуй он совету мудрых, но Грозный погубил свою бессмертную душу: "Аще бы на свои сан помазания царскаго памятал, и послушал

добрых и мужественных стратиггов совету, яко премногая бы похвала и на сем свете была, но паче тмами крат премножайше во оном веще, у самого создателя, Христа Бога..." (РИБ 31. С. 239). Очевидно, что мысль о неизбежности трагического финала (ужасном завершении земной истории) намеренно варьируется и преподносится с нескрываемым эмфатическим нажимом.

Итак, первая часть "Истории" представляет собой своеобразную *хронику* царствования Ивана Грозного, подчиненную биографическому принципу. Однако действительная сюжетная канва "Истории" на этом не заканчивается, поскольку получает специфическое продолжение во второй части, "мартирологе". В "кронице" не исчерпаны ни внешняя, ни внутренняя коллизии. Они развиваются далее, достигая своей кульминационной точки в рассказе об истязаниях, которым подвергались "новоизбиенные" мученики. Подлинное разрешение конфликта выносится за пределы собственно исторического повествования. Преодоление коллизии имеет *символический характер* и одновременно указывает на действительный нравственно-религиозный смысл "Истории".

* * *

Многие попытки объяснить жанровую природу сочинения Курбского неизбежно приводили к недоговоренности, которая выливалась, в конечном счете, или в чрезмерное доверие авторской "терминологии", или в собственные, во многом искусственные, жанровые определения. В этом отношении показателен опыт К.А. Уварова. Он сознательно искал в тексте публицистического памятника некие намеки на его формальную литературную отнесенность то к "трагедии", то к особому жанру

"книги", то к объединяющему типу "кроницы". В результате исследователь пришел к следующему выводу: "Основываясь на анализе авторских наименований жанровой природы произведения, мы определяем жанр "Истории о великом князе Московском" как "историю-трагедию" <...> Писатель создал новый жанр в средневековой древнерусской литературе, не встречающийся в предшествующей литературной традиции"⁶⁹.

Предложенное определение затрагивает лишь одну сторону памятника и не может охватить всего многообразия неоднородных литературных форм, которые, на первый взгляд, хаотично представлены в "Истории". Сам К.А. Уваров видел в "тенденциозной" хронике соединение воинской и публицистической повести, "конгломерат жития с исторической биографией", "синодик"-мартирий, похвалу и плач⁷⁰.

Нетрудно заметить, что даже жизнеописание царя-злодея в немалой степени зависит от византийских канонов агиографии, предусматривавших последовательный рассказ о рождении героя, его родителях, детстве и юности, деяниях. Только на месте подвигов благочестия оказывалось перечисление преступлений. Это необычное следование канону по принципу "вывернутой наизнанку официозной биографии"⁷¹ позволяло даже говорить об "антижитийном" типе повествования, на что обратил внимание Д.С. Лихачев⁷². Иной точки зрения придерживается А.Н. Гротовский: "«История о великом князе Московском» Курбского, — либо из-за своего названия, либо по иным, непонятным мне причинам, — всегда рассматривается как история. Конечно, это своего рода история, но не в общепринятом смысле этого слова. «История» князя Курбского и все его послания царю Ивану, в которых упоминается Сильвестр (третье, четвертое и пятое послания), не что иное, как

— по замыслу, стилю и образности — пророческие укоры и плачи”⁷³.

Невозможно, однако, отдать предпочтение какому-либо из жанровых прототипов. Ни один из элементов целого не оказывается ведущим, структурообразующим. В пределах “Истории” признаки отдельных литературных форм “уравниваются”, не образуя четкой иерархии. В этом и заключена, пожалуй, главная трудность.

Существо проблемы между тем состоит не в жанровой “монструозности”, беспорядочной эклектичности, механическом соединении тех или иных разнородных признаков, но в том, как на таком пестром материале, с использованием столь несхожих литературных форм, Курбский сумел все-таки добиться *органичного синтеза*.

Оригинальность произведения обусловлена, в первую очередь, сознательной установкой Курбского, стремившегося найти в соответствии с духом своей историософской теории наиболее приемлемую последовательность изложения событий. Писатель оказался перед весьма сложной творческой проблемой: его произведение должно было представить довольно многоликую картину исторической жизни, включающую разнообразные обстоятельства и коллизии. Объект изображения в “Истории” сам по себе очень изменчив и подвижен. От биографии князя автор переходит к описанию воинских событий и при этом постоянно помнит о необходимости соединять свой рассказ с “хроникой” княжеских преступлений. Причем преступник в данном случае был представлен как предтеча или одно из воплощений Антихриста, новый царь-мучитель. Это влекло за собой необходимость выявить центральный и определяющий конфликт. Принцип антитезы с неизбежностью предполагал использование дополнительных элементов, в первую очередь — формы жития-маририя. При этом Курбский не забывал о первостепенных целях всего ис-

торического труда. Автору, как было заявлено в произведении, предстояло оставить в памяти потомков события минувшего, рассказать о “трагедии” Московского царства в назидание будущим поколениям: “А сему уже и конец положим, понеже и сие краткое сего ради произволихом написати, да не отнюдь в забвение приидут, ибо того ради славныя и нарочитыя исправления великих мужей от мудрых человек историями описашася, да ревнуют им грядущие роды; а презлых и лукавых пагубные и скверные дела того ради пописаны, иже бы стреглись и соблюдались от них человецы, яко от смертоносных ядов или поветрия, не токмо телеснаго, но и душевнаго” (РИБ 31. С. 274). Здесь понадобился и опыт европейской литературы. Именно с богатыми традициями западной историографии связано обращение публициста к термину “кроника” (*chronica*), а само определение “История” в качестве заглавного могло быть подсказано парижским изданием словаря Амвросия Калепино (1570 г.). Недавно на этот факт обратил внимание исследователь творчества Курбского В.В. Калугин. Ученый прокомментировал свои наблюдения следующим образом: “Понимание истории как рассказа современника и очевидца событий идет от античной литературы через все Средневековье и Возрождение и встречается в переводных памятниках Древней Руси”⁷⁴.

Индивидуальное мировоззрение, личный взгляд на происходящее привели публициста к неожиданной и новаторской литературной форме. Стало это возможным и потому, что Курбский сформулировал уникальную задачу, решение которой потребовало новых художественных средств.

Способы изображения исторических лиц в "Истории"

Концепция человека "Истории о великом князе Московском" отличается заметным своеобразием и в определенном смысле вступает в противоречие с опытом прямых высказываний и богословских суждений автора. Будучи апологетом человеческой свободы, Курбский тем не менее создает самого *несвободного и зависимого от внешних обстоятельств* героя древнерусской литературы. Речь, разумеется, идет об Иване Грозном как персонаже "Истории".

В итоговом публицистическом произведении Курбский выступил с решительным разоблачением мифа о богоизбранности великокняжеской династии Калитичей. Задавшись целью объяснить состояние дел в Святорусской державе, он заявил, что династия была осквернена грехом в тот момент, когда князь Василий III, отец нынешнего государя, развелся с первой женой Соломонией и вступил в брак с Еленой Глинской. Царь Иван рожден от блуда, бесовские силы выбирают его своим орудием — к таким выводам Курбский пришел в "Истории". Следует помнить, что эта концепция получила развитие и в Третьем послании Ивану Грозному, где бывший царский воевода провозгласил и более решительную позицию. Там он открыто назвал Калитичей "издавна кровопийственным родом", который привык "крове братии своей пити" (ПГК. С. 109), и приводил яркие примеры многочисленных злодеяний Юрия Даниловича, Василия Темного и Ивана III: "... аще зело и многогрешен есми и недостоин, но обаче рожден бых от благородных родителей, от пленицы же великого князя Смоленского Федора Ростиславича, яко и твоя царская высота добре веши от летописцов русских, иже тое пленицы княжата не обыкли тела своего ясти и крове братии своей пити, яко есть некоторым издавна обычай,

яко первые дерзнул Юрей Московский в Орде на святого великого князя Михаила Тверского, а потом и против чие сущие во свежей еще памяти и пред очами. Что Углецким учинено и Ерославичом? Еже ко слышанию тяжко, ужасно! От сесцов матерних оторвавши, во премрачных темницах затворенно многими леты поморенно, и внуку оному присно блаженному и боговенчанному!" (ПГК. С. 109).

Средневековое сознание оперировало историческими примерами, которые наделялись особым типологическим смыслом, служили образцами, наглядной моделью поведения. Курбский, как и многие его современники, исповедовал своеобразный *династический детерминизм*, то есть считал, что родословная до некоторой степени предопределяет качества характера и поступки человека. Князь Федор Ростиславич Ярославский и Смоленский, живший в XIII в. и канонизированный русской православной церковью, был представлен в Третьем послании достойным и благочестивым прародителем славного княжеского рода. В свою очередь, брат Ивана Калиты и главный соперник Михаила Тверского, убитого в Орде, Юрий Данилович, — воплощением низкого злодейства. По этому образцу, полагает князь Андрей, и строилась богопротивная власть Калитичей, жестоких и беспринципных. Внимание читателя Курбский обращает на судьбу Дмитрия-внука, именно этому ребенку было завещано Иваном III Русское государство. Затем, в результате династических интриг, венчанный на княжение Дмитрий отстраняется от власти, и на его место великий князь ставит Василия, отца будущего царя Ивана Грозного. Таким образом, не благочестие и святость династии, а низменные человеческие страсти и беззаконие — вот что лежит в основе "самодержавства" Грозного.

Происхождение зла — принципиальная идея, которую Курбский делает *лейтмотивом* “Истории”. Именно поэтому в “мартирологе” публицист вновь говорит о родословной своего героя. При этом, согласно наблюдениям С.А.Морозова, в “Истории о великом князе Московском” мы видим “два противоположных (!) художественных образа Ивана Грозного: первый, связанный в основном с хронологически более ранней «кроницей», изображает Ивана Грозного человеком с присущими ему земными страстями и слабостями, второй отождествляет Ивана Грозного с «антихристовым сыном»...”⁷⁵ В данном случае важна не столько хронология создания отдельных частей “Истории”, сколько сознательная установка средневекового автора, согласно которой логика развития образа подчинена приему градации. Тема семейного законопреступления сознательно подчеркивается с помощью повтора. Вторая версия, представленная в мартирологе, действительно, усиливает мысль, высказанную уже в “кронице”. Здесь Курбский делает акцент на присутствии в жизни людей колдовства, наваждения, сатанинских чар: “Бо отец его [Ивана Грозного. — А.К.] Василий со оною предреченною законопреступною женою, юною сущюю, сам стар будущи, искал чаровников презлых отовсюду, да помогут ему ко плодотворению, не хотяще бо властеля быти брата его по нем <...> и за помощью их от прескверных семян, по преизволению презлому, а не по естеству, от Бога вложенному, уродилися ему два сына: един таковыи прелютыи и кровопиица и погубитель отечества, иже не токмо в Руской земле такова чюда и дива не слыхано, но воистинну нигде же никогда же <...> паче же, не внешнии непримирительныи враг и гонитель церкви Божии бысть, но внутреннии змии ядовитыи, жруще и разтерзающе рабов Божиих; а другии [брат Ивана Грозного, Юрий. — А.К.] был без ума и без памяти и безсло-

весен, тако же аки див якои родился” (РИБ 31. С. 290–291). Эпитеты и оценочные характеристики становятся более определенными и резкими, не оставляющими даже повода для каких бы то ни было двусмысленных толкований или недоговоренности.

Но *генеалогическим детерминизмом эта концепция человека не ограничивалась*. В публицистическом повествовании князя Андрея Грозный изображен *или рабом своих страстей, или послушным орудием в руках советников: ни одного решения царь не принимает самостоятельно*. Даже покаяние, которое по существу является результатом глубокой внутренней работы и духовного саморазвития, возможно лишь по принуждению. Слова Курбского о праве царя на свободный выбор остаются лишь общими декларациями.

В “Истории” заявляет о себе целый пласт лексики и словесно-стилистических средств, призванных выразить это представление о *принципиальной несвободе, внешней и внутренней “порабощенности” Грозного*. Так, бояре используют его в своей борьбе: “прегордые сигклитове начаша подуцати его и мстити им свои недружбы, един против другаго” (РИБ 31. С. 166). Сильвестр манипулирует царем, совершая ряд действий, которые и не предусматривают добровольного согласия подопечного. Священник, “исчистив сосуд его внутренний”, “завещавает”, “отгоняет”, “отсылает”, “отделяет”, “подвижет”. Прочие доброхоты “уздают и воздержат”, “наказуют”, “сподобляют” и “возводят”, “собирают к нему советников” (РИБ 31. С. 171), “в приязнь и в дружбу усвоятъ” (РИБ 31. С. 172). Сходным образом представлено влияние дурных “синклитов”: “Презлые же к сему что умышляют! Епистолеи не допускают до царя; епископу старому запрещают и грозят; цареви же глаголют...” (РИБ 31. С. 260). Лукавые советники “шепчут на уши”, как бесы⁷⁶, подговаривают царя, ко-

торый грешит и совершает преступления, равно как и добрые поступки, по принуждению.

Внешняя поработченность, зависимость от воли окружения, порой выражена неосознанно. Об этом свидетельствуют *оговорки* автора, например: во время взятия Казани, словно невольника, царя везут к городу, “мудрые и искусные сигклитове его повелеша херуговъ великую христианскую близу врат градцких, нареченных Царских, подвинуты, и самого царя, хотяща и не хотяща, за бразды коня взяв, близ хоругови поставиша...” (РИБ 31. С. 198).

Редкие положительные характеристики Грозного призваны подтвердить ту же мысль: добрые качества царя вторичны по отношению к определяющей все причине. Именно в эпоху Избранной рады Иван “не хотяше покою насладитися, в прекрасных полатах затворяся, пребывати, яко есть нынешним западным царем обычаи <...> но подвигся многожды сам, не щадячи здравия своего, на сопротивнаго и горшаго своего супостата” (РИБ 31. С. 174).

Интрига порой заключается не в том, какое решение государь принимает самостоятельно, но в том, какая из внешних сил окажет на него большее влияние, *дурное или доброе*. Находясь между двумя противоположными началами, герой теряет всякую индивидуальность, стираются какие бы то ни было оригинальные приметы его личности. В этом смысле Грозный практически никогда не выступает как субъект действия. Метаморфозы Ивана, его постоянное уклонение то в сторону Бога, то в сторону дьявола не имеют никакого психологически мотивированного значения. Здесь мы не видим ни характера, ни действительной трагической вины. Попутно заметим, что само понимание “трагедии” у Курбского-теоретика литературного труда не осложнено идеей внутреннего конфликта: трагическое публицист пони-

мает только как ужасное и достойное сопереживания событие⁷⁷.

Кроме того, несвобода Грозного выступает в “Истории” именно как духовное рабство. Потому художественная логика этого образа подчинена общей богословской концепции, согласно которой человек по мере удаления от Бога становится зависимым от темных сил. С этой роковой “обреченностью” героя связан самый, пожалуй, яркий образ “Истории”. В решении Грозного ехать на Яхрому к Вассиану Топоркову автор видит сатанинский умысел: дьявол выстрелил царем, “аки бы стрелою”, в Песношский монастырь, где государя поджидал “мних от осифлянские оные лукавые четы” (РИБ 31. С. 210–211).

Примечательны сами настроения героя: он или гневается, упорствует, отвергая разумные речи, или ужасается, исполнен страха, отчаяния, смертельной тоски, болен духовно и физически: “он же, яко гордый человек, упрямяся” (РИБ 31. С. 209); “на единого разгневался” (РИБ 31. С. 205); “отрыгнул нечто неблагодарно” (РИБ 31. С. 204); “ужаснулся бо о наказании оных от Бога” (РИБ 31. С. 226), “разболелся зело тяжким огненнымъ недугомъ” (РИБ 31. С. 206); “пребыл в Сергиеве монастыре аки три дни, опочиваючи себе, бо еще был не зело оздравел” (РИБ 31. С. 207); “оттуду приехал до одного Кирилова монастыря в печали мнозе и в тузе, и возвратился тощими руками во мнозеи скорби до Москвы” (РИБ 31. С. 218). Иных, более сложных состояний и вызванных ими более тонких, эмоций герой практически не испытывает. Даже в сцене беседы Ивана с Вассианом Топорковым оживление и внезапная радость героя передаются очень скупой и лаконично, с помощью жеста и слов. Царь благодарит епископа за удачный совет: “Царь же абие руку его поцеловал и рече: «О, аще и отецъ был бы ми жив, такового глагола полезнаго

не поведал бы ми!» (РИБ 31. С. 212). Первопричиной столь сумрачного внутреннего мира опять выступает сторонняя злая воля. Вот как автор говорит о последствиях “сатанинского” совета: “только от тебя, Васьяна Топоркова, царь будучи прелютостью наквашен, всех тех предреченных различными смерти погубил” (РИБ 31. С. 217); “напившись царь христианский от православного епископа такового смертоносного яду” (Там же).

В “мартирологе” оценки главного героя становятся “перифрастическими”. О Грозном публицист говорит, используя множество варьирующихся описательных фраз и формул, явно связанных с представлением о преисподней: “новоявленные зверь” (РИБ 31. С. 276); “грубыи и прелютыи варвар” (РИБ 31. С. 299); “мучитель кровопииственный” (РИБ 31. С. 303); “прелютыи зверь”, “Святорусской земли губитель”, “антихристов сын и стаинник”, “зверь же кровоядныи и ненасытимыи” (РИБ 31. С. 306-307); “зверь словесныи” (РИБ 31. С. 308), “согласующи же во всем злостию прелютыи зверь прелютеишему древнему дракану, губителю рода человеческого” (РИБ 31. С. 314); “мучитель же начал, дышающе аки огнем, претити ему” (РИБ 31. С. 327).

Курбскому важно подчеркнуть, что все надежды на духовное возрождение царя тщетны. Вспомним, что финал “трагедии” предопределен с самого начала. Но, по мере того как на одном полюсе зло достигает своего предельного развития, на другом — торжествует святость. Главной антитезой царю Ивану становятся праведники, святители, все “новоизбиенные”.

В соответствии с этим выстраивается определенная оппозиция образов и словесно-стилистических средств. Мир государя и его приспешников представлен нечеловеческим “звериным” царством, объатым тяжелым болезненным сном разума. Преобладающие эпита-

ты здесь связаны с образами дьявольского мрака, тяжести, болезни, заблуждений, колдовства. Наиболее ярким примером этого художественного настроения служит риторический пассаж, построенный по принципу нагнетания антитез. Прием усиливает безысходность изображаемой ситуации: “...вместо целомудренного и святого жительствова твоего, нечистоты, всяких скверн исполненные; вместо же крепости и суда твоего царского, на лютость и безчеловечие подвигаща [злые советники. — А.К.] ты; вместо же молитв тихих и кротких, имиже ко Богу твоему беседовал еси, лености и долгому спанию научиша ты, и во сне зиянию, главоболию с похмелья и другим злостям неизмерным и неисповедимым” (РИБ 31. С. 269). Характерна и другая экспрессивная деталь. В рассказе о мученичестве митрополита Филиппа Курбский выстраивает противопоставление по типу “перекрестия”: сравниваемые объекты меняются свойствами. Звери приобретают человеческие качества, а люди превращаются в зверей: “Зверие, естеством люте бывше, чрез естество в кротость прелагаются, человецы же, по естеству от Бога кротцы сотворенны, от кротости в лютость и безчеловечие самовластно волею изменяются!” (РИБ 31. С. 315).

Собирательный образ лукавых советников включает несколько художественных представлений: тяжелый и нечистый мир “осифлян”, “мнихов боготолбных”, которые проводят дни в стяжании и обжорстве, “яко свиньям питающиеся” (РИБ 31. С. 209); мир “ласкателей”, подобных демонам. Наконец, с мраком преисподней связано известное представление об опричнине (игра слов основана на ассоциации: “опричь” (кроме) / кромешная тьма). Образы злодеев сливаются, они предстают как единое целое, “волцы-разтерзатели от прелютеишаго зверя послани” (РИБ 31. С. 311).

С другой стороны, святость связана с образами “легкости”, нечувствия и невосприимчивости к физическим страданиям, беззлобия, с представлением об *спасительном и чудесном*. История преподобных и священномучеников во многом становится летописью их чудес. Харизматичность каждого доказывается порой с помощью свидетельств о сверхъестественных явлениях. Так, проповедь старца Максима Грека и пророчество о гибели первого сына Ивана Грозного сбываются (РИБ 31. С. 217–218). Неоднократно происходят чудеса во время казней и пыток. Самым ярким подтверждением богоизбранности рода Колычевых становится чудо, происшедшее во время одной из расправ над Иваном Борисовичем Колычевым. Царь велел связать несчастного и оставить его в верхней части “храмины зело высокой”, наполненной порохом. После чего Грозный приказал взорвать дом. Опричники нашли приговоренного к смерти живым: “Тогда же потом, далече на поле, обретено того Иоанна, единою рукою привязана ко великому бревну, на земли цела сядяща, а ничем же ни мало вредима, прославляюще Господа, творяще чюдеса; а тамо был, растягнennyи, связан рукама и ногама” (РИБ 31. С. 301). За месяц до мученической смерти Петр Туров узнает о том, что ему придется пострадать за Христа. Праведнику “видение божественное дивное явилось” (РИБ 31. С. 278). Особо знаменательной и явно перекликающейся с библейскими чудесами и средневековой агиографией (избавление пророка Даниила от львов, сказание об авве Герасиме из Синайского патерика, Житие Сергия Радонежского) становится история митрополита Филиппа. Грозный, изморив голодом “медведя лютого”⁷⁸, велел пустить его в темницу, где томился святитель. Однако хищное животное стало кротким и, присмирив, мирно лежало “во едином угле темничномъ” (РИБ 31. С. 315).

Особым семантическим мотивом “Истории” становится восхождение на небо, образы которого неизменно сопровождают рассказ о мучительстве. Необычайных “аероплавательных хождений”⁷⁹ удостоился Феодорит Кольский, способный (в буквальном или переносном смысле), подобно апостолам, подниматься на облака. Он чудесным образом “в телеси тленном суща, бестелесными и невестественными почтен достоинствы” (РИБ 31. С. 344). Никита Казаринов “принял на ся великий ангельский образ” (РИБ 31. С. 308). Монаха по распоряжению царя привезли в Александрову слободу, где царь, увидев подвижника, в гневе закричал: “Он — ангел, подобает ему на небо взлететь!” Под сруб, где находился Казаринов, подложили бочки с порохом и взорвали их. Цинизм и кровожадность тирана Курбский комментирует следующим образом: “Воистинну злым прозволением согласяся со отцем своим, сатоною, неволею правду провещал еси прелукавыми усты! Яко древле Каиафа, бесящеся на Христа, неволительне пророчествующе, тако ж и ты zde, окаянныи, рекл еси, ко восхождению небесному верующим во Христа, паче же мучеником, понеже Христос страстию своею, излианием надражаишии крови своеи, небо верным отворил ко возлетию или восхождению небесному” (Там же). Зловещая “шутка” деспота прообразует собой восшествие мучеников на небо.

Благочестивые страдальцы у Курбского, как правило, “народ цел” (РИБ 31. С. 277), “приложени суть, пострадавшия неповинне, к пострадавшему за Христа” (РИБ 31. С. 281), “нарочитые воины” (РИБ 31. С. 285), “в полкоустроениях зело искусные” и “благоумные” (РИБ 31. С. 287), христиане в “книжном разуме искусные” (РИБ 31. С. 298), “искусны в книжном разуме православных догмат, иже все священные писания во устех имели” (РИБ 31. С. 280–281), потомки “светлых и зна-

С другой стороны, святость связана с образами “легкости”, нечувствия и невосприимчивости к физическим страданиям, беззлобия, с представлением об *спасительном и чудесном*. История преподобных и священномучеников во многом становится летописью их чудес. Харизматичность каждого доказывается порой с помощью свидетельств о сверхъестественных явлениях. Так, проповедь старца Максима Грека и пророчество о гибели первого сына Ивана Грозного сбываются (РИБ 31. С. 217–218). Неоднократно происходят чудеса во время казней и пыток. Самым ярким подтверждением богоизбранности рода Колычевых становится чудо, происшедшее во время одной из расправ над Иваном Борисовичем Колычевым. Царь велел связать несчастного и оставить его в верхней части “храмины зело высокой”, наполненной порохом. После чего Грозный приказал взорвать дом. Опричники нашли приговоренного к смерти живым: “Тогда же потом, далече на поле, обретено того Иоанна, единою рукою привязана ко великому бревну, на земли цела сядяца, а ничем же ни мало вредима, прославляюще Господа, творяще чюдеса; а тамо был, растягненьи, связан рукама и ногама” (РИБ 31. С. 301). За месяц до мученической смерти Петр Туров узнает о том, что ему придется пострадать за Христа. Праведнику “видение божественное дивное явилось” (РИБ 31. С. 278). Особо знаменательной и явно переключавшейся с библейскими чудесами и средневековой агиографией (избавление пророка Даниила от львов, сказание об авве Герасиме из Синайского патерика, Житие Сергия Радонежского) становится история митрополита Филиппа. Грозный, изморив голодом “медведя лютого”⁷⁸, велел пустить его в темницу, где томился святитель. Однако хищное животное стало кротким и, присмирив, мирно лежало “во едином угле темничномъ” (РИБ 31. С. 315).

Особым семантическим мотивом “Истории” становится восхождение на небо, образы которого неизменно сопровождают рассказ о мучительстве. Необычайных “аероплавательных хождений”⁷⁹ удостоился Феодорит Кольский, способный (в буквальном или переносном смысле), подобно апостолам, подниматься на облака. Он чудесным образом “в телеси тленном суца, бестелесными и невестественными почтен достоинствы” (РИБ 31. С. 344). Никита Казаринов “принял на ся великий ангельский образ” (РИБ 31. С. 308). Монаха по распоряжению царя привезли в Александрову слободу, где царь, увидев подвижника, в гневе закричал: “Он — ангел, подобает ему на небо взлететь!” Под сруб, где находился Казаринов, подложили бочки с порохом и взорвали их. Цинизм и кровожадность тирана Курбский комментирует следующим образом: “Воистинну злым прозванием согласяся со отцем своим, сатаною, неволею правду провещал еси прелукавыми усты! Яко древле Каияфа, бесящеся на Христа, неволительне пророчествующе, тако ж и ты zde, окаянныи, рекл еси, ко восхождению небесному верующим во Христа, паче же мучеником, понеже Христос страстию своею, изливанием надражаишии крови своеи, небо верным отворил ко возлетению или восхождению небесному” (Там же). Значит, зловещая “шутка” деспота прообразует собой восшествие мучеников на небо.

Благочестивые страдальцы у Курбского, как правило, “народ цел” (РИБ 31. С. 277), “приложени суть, пострадавшия неповинне, к пострадавшему за Христа” (РИБ 31. С. 281), “нарочитые воины” (РИБ 31. С. 285), “в полкоустроениях зело искусные” и “благоумные” (РИБ 31. С. 287), христиане в “книжном разуме искусные” (РИБ 31. С. 298), “искусны в книжном разуме православных догмат, иже все священные писания во устех имели” (РИБ 31. С. 280–281), потомки “светлых и зна-

менитых", мужи "светлые и нарочитые в роде" (РИБ 31. С. 299), "мужественные и священных писаний последователи" (РИБ 31. С. 302), "мужи храбрые и искусные", "разумные и во священных писаниях искусные" (РИБ 31. С. 304), "благородные, зацные в родах" (Там же), "великие сингклиты" (РИБ 31. С. 305), "мнишескою нищетою и священнолепным жительством украшены" (РИБ 31. С. 310), жертвы "нарочитые и кроткие" (РИБ 31. С. 320), мученики "преславные", "победоносцы" (РИБ 31. С. 326), "святые" (РИБ 31. С. 340, 343), "превосходные" (РИБ 31. С. 345), "исповедники" (РИБ 31. С. 347).

Тенденциозность и мифотворческая природа исторического повествования заявляют о себе даже на уровне словесно-стилистических средств. В "Истории" нет случайных оценочных характеристик, мало "нейтральных" эпитетов, сравнений, метафор. Художественная речь подчинена здесь ясной идеологической цели.



Особое место в системе образов занимает автор. Одновременно он оказывается свидетелем и непосредственным участником многих событий. В отличие от Пересветова, Курбский не стремится к тому, чтобы установить дистанцию между собой и героями. Напротив, итоговое произведение князя Андрея построено как развернутое высказывание *субъективного повествователя*. Автор предельно индивидуализирован, и его оценки оказываются в центре всех лирических отступлений и комментариев, которыми так богата "История".

Тем не менее субъективизм авторской позиции проявляется здесь еще в пределах средневекового ми-

ропонимания. А потому неизбежно неосознанное противоречие между утверждением внеположной отдельному человеку объективной истины и личным самоутверждением. Курбскому не удастся скрыть заинтересованности, стремления выставить себя в самом выгодном свете. В принципе для писателя характерна навязчивая гиперболизация собственной значимости. Самоуничтожения и смиренные покаянные характеристики здесь практически не задействованы. Зато очень много говорится о заслугах автора, его близости к "светлым" мужам. Личные подвиги, добродетели, чувство справедливости и благородное негодование — все это приобретает у Курбского особую идеологическую и художественную нагрузку.

Элементы "самоизображения" искусно вплетены в рассказ об исторических событиях. Автор в качестве одного из ведущих положительных героев "Истории" часто появляется в переломные моменты. Так, Курбскому важно подчеркнуть личное участие в казанском походе и личные подвиги во время штурма города: "Мне же тогда, со другим моим товарищем, правый рог, а по ихъ правая рука, поручена была устояти, аще ми и во младых летех суцу, бо еще мне было тогда лет аки двадесят и четыре от рождения; но всяко, за благодатию Христа моего, приидох к тому достоинству не туне, но по степенем военным въздох" (РИБ 31, С. 182–183). Не меньше внимания писатель уделяет своему брату, который представлен наряду с самим Курбским чуть ли не единственным героем войны с татарами. Эти фигуры оттесняют на второй план даже самого Ивана Грозного. Когда публицист чувствует, что эмоциональность самовосхвалений перехлестывает через край, авторская "скромность" также оказывается предметом самолюбования: "Молюся, да не возмнит мя хто безумна, сам себя хваляща! Правду воистинну глаголю, и дарованна духа храбрости, от Бога данна ми..." (РИБ 31. С. 202).

Среди добрых советников, которым Максим Грек поручил передать пророчество царю, снова оказывается князь Андрей, представленный как доверенное лицо монарха (в данном случае нельзя исключать тенденциозного вымысла). Наконец, апогея самовосхваления достигают в сцене беседы Курбского и Грозного. Как сообщает публицист, царь лично поручил своему воеводе защитить ливонские вотчины и решить исход тяжелой войны в пользу Московского царства. Этот эпизод особенно интересен тем, что Курбский использует здесь прямую речь, препоручая самому царю произнести панегирик в честь казанского героя: "Но, сего ради, введем царь в ложницу свою и глагола ми словесами, милосердием разстворенными и зело любовными, и к тому со обещающимися многими: "Принужденъ быхъ, рече, от оных прибегших воевод моих, або сам итти сопровит лафлянтов, або тебя, любимаго моего, послати, да охрабрится паки воинство мое, Богу помогающе ти; сего ради иди и послужи ми верне" (РИБ 31. С. 248). Оказывается, что на поле брани царя может заменить только князь Андрей. В этом смысле они равноценны.

Характерно и то, что даже в "мартирологе" особое внимание уделяется тем из мучеников, которые были близки Курбскому, которые ему благоволили. Так, например, самое обширное агиографическое повествование посвящено именно Феодориту Кольскому, исповеднику князя Андрея.

Как и его далекий предшественник, византийский историк XI в. Михаил Пселл, Курбский соединяет историко-публицистическое повествование с элементами автобиографии⁸⁰. При этом Курбский использует прием с ясной идеологической и дидактической целью. Кроме того, подобного рода воспоминания позволяют представить события *глазами автора*. В этом смысле князь Андрей был мастером "крупного плана", умело обыгры-

вавшим эпизоды. Но, в отличие от Ивана Грозного, Курбский, хотя и насыщает эти зарисовки бытовыми деталями, не достигает здесь *эффекта присутствия, иллюзии жизнеподобия*. Так, автору необходимо осудить ленивых и нерасторопных христиан, которые пренебрегают своими обязанностями на поле брани. С этой целью писатель снова прибегает к личным воспоминаниям и приводит сценку из жизни европейских феодалов, которые вместо того, чтобы храбро сражаться с "басурманами", сидят в своих крепких замках и предаются пьянству и бесовским пляскам: "Тако же и власти земли тоя драгоценныя колачи со безчисленными проторы гортань и чрево с марцыпаны натыкающе, и якобы в утлые делвы дражайшие различные вина безмерне льюще, и с печенегу вкупе высоко скачяще и воздух биюще, и так прехвалне и прегорде друг друга пьяни возхваляще, иже не токмо Москву, або Костянтинополь, но аще бы и на небе был турок, совлещи его со другими неприятельми своими обещающе. Егда же возлягут на одрех своих между толстыми перинами, тогда, едва по полудню проспавшись, со связанными головами с похмелья, едва живы, и выочутясь, востанут; на протчие дни паки гнусны и ленивы, многолетнего ради обыкновения <...> А что еще и горшаго видех от сихъ сладострастиеи приключившихся им, — ибо много от них не токмо зацные их некоторые, и княжата так боязливы и раздроченны от жен своих, яко посылат варварское нахождение, так забьются в претвердые грады; и воистинну смеху достойно: вооружившись в зброи, сядут за столом за кубками, да бают фабулы с пьяными бабами своими, а ни из врат градских изыти хотяще, аще и пред самым местом, або под градом, сеча от басурман на христианы была <...> О пирование зело непохвальное! О алавастр ни вина, ни меду сладкого, но са-

мые крови христианские налиянны!" (РИБ 31. С. 241, 243-244).

Очевидно, что риторическая патетика побеждает здесь лаконизм и убедительность художественной детали.

Приемы торжественной риторики Курбского получили достаточно подробное описание, и в данном случае нет необходимости рассматривать их типологию, разновидности семантических и синтаксических фигур речи (см.: работы В.В. Калугина⁸¹). Обратимся к тем идейно-художественным особенностям публицистики князя Андрея, которые связаны с выражением авторской субъективности.

Надо сказать, что сама риторическая система "Истории" организована таким образом, что субъективные переживания автора доминируют, определяя собой весь строй произведения. Именно *риторичность* становится одной из важнейших примет стиля этого памятника. Автор всегда "на котурнах", всегда ораторствует. Появление тех или иных стилистических фигур вполне предсказуемо, поскольку Курбский-повествователь то и дело *создает острые полемические ситуации*.

Здесь и заявляет о себе личностная точка зрения: определенные темы требуют не только (и даже не столько) пространных комментариев, но и оценочных суждений, особых переживаний, пафоса. Но пафос этот заранее подготовлен, литературно обработан, композиционно выверен. Как правило, обличительные речи сопровождают наиболее важные, переломные этапы в развитии сюжета. Вернее, они способствуют сознательному замедлению действия и, таким образом, позволяют сосредоточить внимание на том или ином суждении в целях сопереживания, эмоционального воздействия. Эти так называемые "внеэпические факторы сюжетной ретардации"⁸² служат чаще всего сквозному эмоциональ-

ному напряжению, определяя трагическую атмосферу "Истории".

Во-первых, оценки подаются от лица автора. Здесь нет посредников-резонеров, как у И.С. Пересветова. Обширные риторические монологи оказываются особыми внесюжетными элементами "Истории". Они включаются как в "кроницу", так и в "мартиролог". То и дело автор, притязая на руководящую роль проповедника, подводит итог сказанному. Например, по поводу гонений на протоиерея Сильвестра Курбский говорит: "Где таков суд слышав под солнцем, без очевидного вещания? <...> Сеи соборный царя нашего христианского таков суд! Се декрет, знамените произведен от вселукаваго сонмища ласкателеи, грядущим родом на срамоту вечныя памяти и уничижения рускому языку! Понеже у них в земли уродилися таковыя лукавые, презлые, ехитнины отроды, уже у матери своеи чрево прогрызли, сиречь земли Святоруские, яже породила их и воспитала, воистинну на свою беду и пустошенье! Что же по сих за плод от преславных ласкателеи, паче ж презлых губителии, возрастает? И во что вещи обращаются? И что царь от них приобретает и получает?" (РИБ 31. С. 266-267). Все повествование сопровождается авторскими замечаниями в форме восклицаний, горестных, гневных, связанных то с жалостью и сопереживанием, то с эмоциональными инвективами: "О Христе! Неизреченные силы чудес Твоих, имиже обличаеши хотящих дерзати и на имя Твое беззаконноавших!" (РИБ 31. С. 231); "Се икономахом воздаяние!" (РИБ 31. С. 232); "О смеху достойное, паче же беды исполненное, осуждение прельщенного от ласкателеи царя!" (РИБ 31. С. 264); "О беда претехчаишая и ко слышанию жалостна!" (РИБ 31. С. 270); "Се выслужил! Главою заплатил!" (РИБ 31. С. 283); "Оле, чудо!" (РИБ 31. С. 315); "О вселукаваго супостата человеческого умышление!" (РИБ

31. С. 322); "О безумныи и окаянныи!" (РИБ 31. С. 348). Гибель младенца-царевича вызывает у сумрачного автора прилив недобрых чувств. С нескрываемым сарказмом, явно торжествуя, Курбский говорит об исполнении пророчества: "Се первая радость за молитвами онго предреченнаго епископа! Се получение мзда за обеща-ния не по разуму, паче же не богоугодных!" (РИБ 31. С. 217-218). В целом для "Истории" характерно нагнетание риторических вопросов и восклицаний в тех случаях, когда публицисту необходимо обратить внимание читателя на то или иное важное событие.

Во-вторых, Курбский активно использует прием полемического обращения к одному из героев. Так, например, неоднократно автор бросает риторические реплики, адресованные непосредственно Ивану Грозному: "Еще ли ся не размотриш, о царю, к чему ты привели человекоугодницы? И чем ты сотворили любимыя ма-ньяки твои? И яко опровергли и опроказили прежде святую и многоденную, покаянием украшенную, совесть души твоей?" (РИБ 31. С. 270); "А от тебя и от твоих кромышников, твоим повелением бесчисленных убиен-ных мучеников кто будет украшати гробы и позлащати раки их?" (РИБ 31. С. 273); "О царю, прежде зело любими от нас!" (Там же); "Ныне, егда развратился еси и прельстился от ласкателей..." (РИБ 31. С. 349).

Есть в "Истории" и монолог-обращение, предназна-ченный Вассиану Топоркову. Эта обличительная речь оказывается одним из самых значительных рито-рических пассажей произведения. Совет епископа по-требовал развернутого и детального опровержения. По сути дела "комментарии" автора перерастают в неболь-шой полемический трактат, снабженный ссылками на Ветхий Завет, творения Дионисия Ареопажита, Иоанна Златоуста, историческими аналогиями, примерами из библейской и русской истории. Завершается отступле-

ние гневной "филиппикой" в адрес Вассиана как нового слуги дьявола. По мнению Курбского, даже имя "о-сифлянина" скрывает зловеющий смысл. Прием "оно-матической игры" был хорошо знаком византийской и русской средневековой литературам: "а ты не топорком, сиречь малою секеркою, воистинну великою и широкою, и самым оскордом благородных и славных мужей по великои Руси постинал еси" (РИБ 31. С. 217)⁸³.

В риторической форме прямого обращения к страдальцам и подвижникам благочестия подводится очередной печальный итог, например: "О мужу налеп-шии и наикрепъчайшии [Никита Одоевский. — А.К.], и многого разума исполнены, велия и преславная память твоя блаженная!" (РИБ 31. С. 289).

Наконец, публицист создает собирательный образ "абсолютного" героя. Так, Курбский неоднократно обра-щается в риторической форме к злодеям и мученикам. В данном случае активно используется противопостав-ление. Антитеза подается предельно эмоционально с расчетом на ораторскую напряженность речи, ее эмфа-тический строй: "О окаянныи и вселукавые пагубники отечества, и телесоядцы, и кровопиицы сродник своих и единопознанных! Поколь маеете безстыдствовати и оправ-дати такова человека разстерзателя? О преблаженныи и достохвальныи святыи мученики, новоизбиенныи от внутреннего змия! За добрую совесть вашу пострадасте <...> Еда ли те много не потрудишася? Еда ли те не доброе страдаша?" (РИБ 31. С. 352). Очевидна симмет-рия риторических фигур: вопросы и восклицания, об-ращенные то к злодеям, то к их жертвам, мерно сменя-ют друг друга, активно используется анафора, кон-страстные оценочные характеристики.

В-третьих, на страницах историко-публицисти-ческого повествования создается определенный образ читателя. Точнее, — образы, поскольку условный адре-

сат Курбского очень изменчив⁸⁴. В рассказе о казанском походе обращает на себя внимание риторический диалог с изнеженным воином: “И еще к тому тогда иную хитрость изобрете царь казанский против нас. Яковую же? Молю, повеждь ми. Исте таковую. Но слухай прилежне, раздрочены воине!” (РИБ 31. С. 184). В “мартирологе” Курбский вступает в полемику с нарушителями Божьих заповедей. В одном случае это христиане, надеющиеся на помощь колдунов и силу ворожбы: “И вы, забывше таковые страшные заповеди Господа нашего, течете ко дияволу, просяще его чрез чаровники! А чары, яко всем есть ведомо, без отвержения Божия и без согласия со дияволом не бывают” (РИБ 31. С. 292). В другом — маловерные и склонные избегать суровостей аскезы. В пример им приводится подвиг просветителя язычников и чудотворца Феодорита Кольского, который даже в глубокой старости не утратил храбрости и ревностно служил Богу: “Зде ми зри, полуверне, лицемерныи христианине, умягченныи, раздроченныи различными насладеньми, яко храбри еще обретаются старцы в православной христианской земле, во правоверных догматах воспитанныя...” (РИБ 31. С. 343). Не забывает Курбский и свободных жителей Польско-Литовского государства, которым рассказы об ужасах тирании Грозного могли показаться странным преувеличением: “Но что дивитесь, зде живущие издавна под свободами христианских кролеи, аки вере не подобны беды наши, оные предреченные, мняще?” (РИБ 31. С. 324). Иногда трудно установить, какой именно социальной или конфессиональной группе принадлежит условный “адресат”: перед нами — образ читателя “вообще”; назидательный тон пассажа свидетельствует о стремлении сосредоточить внимание слушателя на самом главном, так, чтобы мимо не прошли последовательность и нравственный смысл событий. Задача эта решается и с по-

мощью риторических вопросов, повторов типа *анадиплосиса*, *средств* ритмизации: “Что же сие мужие два творят полезное земле оной, спустошенной уже воистинну и зело бедне сокрушенной? *Приклони же уже уши и слушай со прилежанием!* [курсив наш. — А.К.] Сие творят, сие делают: главную доброту начинают — утверждают царя, и якого царя? Царя юнаго, и во зло-страстиах и в самовольствии без отца воспитаннаго...” (РИБ 31. С. 170).

Различные проявления образа читателя имеют и нечто общее. Они помогают яснее оттенить самого *повествующего*. Как правило, по своим нравственным качествам или по степени своей осведомленности, жизненного опыта читатель явно уступает автору, который не только рассказывает о событиях царствования Ивана Грозного, но и преподает урок нерадивым празднотлюбцам и маловерным.

Следует вспомнить и об одном часто встречающемся приеме: Курбский, рассчитывая на западного читателя, поясняет *реалии русского быта* и отдельные слова, которым подыскивается соответствие в западно-русском языке. Исследователи видят в этом явное стремление публициста *противопоставить себя москвитам*, своего рода *сознательную демонстрацию культурного отчуждения*. “Чтобы быть понятным своему читателю в Польско-Литовском государстве, Курбский приводил всю государственную и социальную терминологию на языке его новой страны: название чинов, положений, военные термины он брал из языка своей новой родины, изредка давая к ним и их русский эквивалент”⁸⁵. С этим выводом, столь очевидным, трудно не согласиться. Вместе с тем нельзя не заметить, что стремление *уточнять, растолковывать, объяснять непонятное* способствовало определенному литературному эффекту: здесь с особой силой раскрывается некий “педагогический”, назидатель-

тельный аспект образа автора. Публицистическое произведение Курбского было задумано как своеобразное руководство по "новейшей" русской истории. Автор выступает в качестве проводника, указывающего на все трудные этапы пути.

Наконец, следует вспомнить, что в "Истории о великом князе Московском" позиция публициста, о чем мы говорили, не остается неизменной. Историк и агиограф сменяют друг друга. Тем не менее Курбский и в "мартирологе" предстает гневным обличителем. Отсюда очевидное соединение различных *жанровых интонаций*, различных *типов повествователя*. Наряду с житийными самоуничижениями (впрочем, довольно краткими и формальными) в "мартирологе" сохраняются полемические пассажи, риторические амплификации, построенные на развернутых чередованиях вопросов и восклицаний, отдельные обращения к мучителю Ивану Грозному. Если агиограф сознательно устанавливает дистанцию между собой и образом святого, деяния которого, в конечном счете, невыразимы (святой всегда превосходит агиографа), то публицист-проповедник, прославляя мучеников, настаивая на объективности провозглашаемых истин, напротив, возвышается над *антигероем*. Читателю остаются только молчаливое согласие, предельная серьезность, внимание и готовность к незамедлительному покаянию.

Отмеченные нами особенности образа автора в "Истории" А.М. Курбского коренятся в самосознании публициста, для которого литература была продолжением жизненных коллизий. Разница между художественным созданием и действительностью (реальностью писательского "я") здесь минимальна.

Авторское самосознание и своеобразие полемической манеры А.М. Курбского

Курбский, в отличие от Пересветова, служит не столько царю, хотя автор "Истории о великом князе Московском" и выступает в роли потенциального советника, сколько, наставляя царя, принимая участие в спасении "христианского рода", служит Богу непосредственно, принимает равную с монархом моральную ответственность⁸⁶. Поэтому проповедничество Курбского и получает такую свободу. Для князя характерно острое осознание того, что он оказался в "нетипичной" ситуации, требующей поступка. *В каком-то смысле Курбский верит в особый пророческий дар, полученный им от Бога, о чем неоднократно проговаривается на страницах Переписки с Иваном Грозным.* Вполне недвусмысленно князь проводил аналогию между своим бегством из России и миссией тех, кто распространяет слово Божие: "Аще ли же кто прелютаго ради гонения не бегае, аки бы сам себе убийца ..." (ПГК. С. 108). Князь оправдывал свой переход на сторону противника: сопротивление тирану не может быть изменой. Курбский сравнивал себя с апостолами, которые, проповедуя учение Христа, должны были скрываться от преследователей, покидать один город и отправляться в другой. Кроме того, в духе европейского гуманизма, Курбский обнаружил новые образцы для подражания. Ими стали известные исторические лица древности и современности. Особого внимания заслуживает тот факт, что Третье послание царю Ивану князь сопровождал обширными отрывками из обличительных речей Марка Тулия Цицерона, защищавшего законы и свободы Рима⁸⁷.

Так далеко в определении своей жизненной и авторской позиции не заходил, пожалуй, ни один публицист Московского царства. Курбский снимает с себя ответственность за самовольную измену, которая, судя по всему, была заранее продуманной и запланированной акцией⁸⁸, смело присваивает себе право говорить от лица всех “заточенных” и “прогнанных”. В 1564 г. князь заявляет своему бывшему господину о том, что будет обличать неправду на Страшном суде и заступится за всех гонимых перед Богом. Аналогичную автохарактеристику публицист “опробовал” в послании старцу Псково-Печерского монастыря Васьяну: “... и аще ко вратом смертным приближуся, и сие писанеице велю себе в руку вложить, идущу с ним к неумытному судии, к надежи христианской и к Богуначальному моему Иисусу, заступающего мя и покрывающего во всех прелютых и нестерпимых гонениях” (РИБ 31. С. 408–409). В обращении к известному псково-печерскому старцу тема пророчества была раскрыта в полной мере: “Где убо кто возпрети царю или властелем о законопреступных и запрети благовременно или безвременно? <...> Где ли лики пророк, обличающи неправедных царей? <...> Что ныне не стыдяся словеса евангельская глаголет и кто по братии души свои полагают?” (РИБ 31. С. 396). Во втором письме Ивану IV снова воскресает грандиозный образ Апокалипсиса. Князь Андрей уверен, что на вселенском суде наряду с другими ему будет предоставлено особое право *печалования* за обиженных: “и умыслих и лучше разсудих zde в молчанию пребыти, а тамо глаголати пред маестатом Христа моего со дерзновением вкупе со всеми избиенными и гонимыми от тебя” (ПГК. С. 102).

Но и в *настоящем*, по Курбскому, недостаток авторитетного пастырского слова необходимо восполнить. На роль такого проповедника князь Андрей вполне не-

двусмысленно претендовал сам. Образ правдолюбивого страдальца был необходим князю и для самооправдания, и для той просветительской, миссионерской работы, которую он вел на Западе. В этом автор “Истории о великом князе Московском” видел *главную цель*, личное предназначение.

Боярин считал своим важнейшим жизненным подвигом учительство на ниве литературной и просветительской деятельности. Нравственное право учить Курбский приобретал, учась сам. Об этом свидетельствуют многочисленные замечания публициста. О филологических и богословских занятиях князь Андрей неоднократно вспоминал на страницах публицистических произведений. Например, в знаменитом предисловии к “Новому Маргариту” Курбский отмечал, что приобщился к наукам уже в зрелом возрасте и достиг немалых успехов в тех областях знаний, которые были совершенно недоступны ему на Руси⁸⁹. Таким образом, “вратами учености” стала для него именно Западная Европа. Но можно ли считать Курбского проводником истинно западной культуры? В какой мере Курбский усвоил новую этику европейских интеллектуалов, доминанты их культурного самоопределения? Без ответа на эти вопросы нельзя понять специфику авторского самосознания князя Андрея.

Своеобразие западной культуры XVI в. заключалось в том, что в это время в Европе сосуществовали два неравнозначных течения, ренессансный гуманизм и воинственная религиозная Реформация. Гуманизм включил христианство в систему своих ценностей наряду с античностью, но ни христианством, ни античностью он не исчерпывался. Ренессанс творил свой — в значительной мере секуляризированный — образ человека-созидателя с поистине неограниченными возможностями для саморазвития. Конечно, это была во многом отвлечен-

ченная идея, но идея чрезвычайно притягательная. Реформация, в отличие от гуманизма, представляла собой активную антицерковную идеологию, призванную разрушить сложную догматику. Отвергая церковное предание, протестанты создавали, как им казалось, "новую" древнюю церковь, первоначальное христианство.

Ни та ни другая идеологии на Курбского не повлияли. Очевидно, что прославление и возвеличивание человека ограничивалось у Курбского традиционными ортодоксальными воззрениями. Антропологией гуманистов князь Андрей, судя по всему, не интересовался, поскольку как православный мыслитель не мог признать автономности человека и абсолютного "человекобожия". Одновременно князь Андрей был последовательным противником всякого религиозного "обновления". Недаром в "Истории о великом князе Московском" осуждается посягательство иконоборцев-реформаторов на традиционные устои отцовской веры. Итак, в Реформации, сторонники которой проповедовали и в Юго-Западной Руси, Курбский видел еще большее зло, чем в заблуждениях римо-католиков.

Таким образом, русский публицист, несмотря на явное стремление учиться у Запада, не мог сочувствовать протестантизму. В равной мере не разделял князь Андрей и гуманистических воззрений. Автор "Истории о великом князе Московском" был типичным представителем средневековой культуры. В данном случае ортодоксальная религиозность, основанная на святоотеческом учении о человеке, оставалась важнейшей частью духовной жизни, "единственным структурообразующим стержнем"⁹⁰.

В то же время образованность, особая филологическая ученость, владение нормами грамматики и риторики, внимание к новым литературным источникам были результатом усвоения чужой "мудрости". Однако

багаж европейской учености нужен Курбскому для решения *собственных* задач. Публицист хорошо понимал, что располагает теперь не только средствами в писательской и переводческой работе, но и приобретает действенное идеологическое оружие. Курбский создает собственную среду общения, следует тем идеалам, которые ему дороги. Диалог, основанный на взаимопонимании сторон, возводится им в ранг некоего культа, что было результатом непосредственного влияния традиций западноевропейского и поздневизантийского гуманизма. Князь требует того, чтобы с ним говорили на его "языке", соблюдая при этом все необходимые формальности. Нарушители нового этикета становятся, с его точки зрения, людьми малодостойными⁹¹. Варварство не позволяет им вести диалог с "учеными мужами". В духе подобных рассуждений и строит свои ответы (Второе и Третье послание Грозному) бывший юрьевский воевода.

Курбский заявлял о том, что московский государь не смеет писать в "чуждую" землю именно по причине глубокого невежества. На Западе "некоторые человецы обретаются, не токмо в грамматических и риторских, но и в диалектических и философских ученые" (ПГК. С. 101). Здесь публицист перечисляет важнейшие предметы "artes liberales". Европейское образование предусматривало, по Курбскому, овладение основным курсом "семи свободных искусств", "trivium": знание классических древних языков, умение строить речь, отбирая, располагая и соответственно украшая материал сочинения, и способность *логически* ("диалектически") *мыслить*. Не опровергая всех аргументов Грозного по существу, князь Андрей избрал выгодную и психологически удобную для себя позицию: "И к тому молю ти ся: не дерзай уже писати до чюжих слуг, паче же иде же умеют отписати, яко некоторый мудрый рече: Возглаголеши хотяще, да услышиши не хотяще, сиречь ответ на

твое глаголение" (ПГК. С. 110); "А еже от презлишнаго надмения и гордости, мнящися о себе мудр и до всея вселенныя учитель быти, пишеши до чюждые земли и до чюждых слуг, аки научающе их и наказующе, яже паче zde смеюттиса о сем и наругаются" (ПГК. С. 115–116).

Вспомним, князь Андрей считал, что словесные краткость и умеренность облагораживают "внутреннего человека". Гнев, ярость, оскорбления в письмах несовместимы, таким образом, ни с изящным эпистолярным искусством, ни с христианскими добродетелями. Грамотное письмо не только свидетельство просвещенного разума, но и своеобразное зеркало просвещенной души. Так ли далеко отстоял князь Андрей от собственных теоретических принципов? Проверим эту теорию на конкретных примерах, и самым подходящим материалом здесь может стать Переписка боярина с Иваном IV.

* * *

Полемика Курбского с московским государем прошла несколько стадий. Первая непосредственно совпала с отъездом из Юрьева, когда князь поспешил написать царю письмо-обвинение, сопровождаемое множеством жалоб. Около 1569 г., как считают некоторые исследователи, переписка обрела "второе дыхание": опальный воевода составил краткий ответ на "широковещательное" царское письмо 1564 г. На этот раз в центре внимания Курбского оказалась "литературная критика": пытаясь больнее уязвить своего противника, писатель высмеивал "недостатки" его стиля. В 70-ые гг. князь Андрей создал итоговый текст, который по праву венчает долгую полемику (спор продолжался, вероятно, около 15 лет). Третье послание, фактически состоящее

из трех обращений, каждое из которых подписано новым княжеским титулом ("Андрей Курбский, княжа на Ковлю"), отличается от предыдущих сочинений боярина как по содержанию, так и по стилю. Эпистолярная манера Курбского неоднородна. Его полемическое мастерство не только совершенствовалось с годами, но и приобретало неожиданные оттенки, приспособлялось к передаче иных настроений. Риторика князя становилась острой и злобной, пригодной не для жалоб или безобидных дружеских "астеизмов", но для *полемики по самым болезненным вопросам современности*. Текстологически и стилистически Третье послание близко позднейшей "Истории о великом князе Московском".

Итак, обличительный пафос нарастал от письма к письму и в итоговом Третьем послании достиг своего высшего выражения. До сих пор никто не обращал внимания на одно весьма примечательное обстоятельство. В последнем письме Курбский в точности начинает следовать манере своего адресата, подробно опровергая аргументы противной стороны. Князь Андрей приходит к тому, что каждый значительный тезис государя подвергает всестороннему разбору. Князь подробно комментирует покаянное вступление царского письма 1577 г., в ответ на инвективы Грозного защищает память "исповедника" Сильвестра, отводит обвинение в измене, в попытках извести царицу Анастасию, посадить на московский трон Владимира Андреевича Старицкого, осмеивает полководческие успехи Грозного (незадолго до этого царь величался своими победами в Ливонии). *В результате послание Курбского, который призывал царя к краткости и своеобразной словесной экономии, разрастается до размеров небольшой книжки⁹², хотя и заметно уступающей по объему огромному "широковещательному" письму Ивана IV.* Нетрудно заметить, что и принципы цитирования здесь уже другие. Князь Андрей

начинает приводить фрагменты сочинений любимых авторов “целыми паремиями”, как будто бы забывая, что за этот варварский способ обращения с “чужим текстом” он критиковал московского государя. В целях назидания и не без тайного умысла (князь рассчитывал произвести впечатление на “малообразованного”) в послании приводятся два внушительных отрывка, не уступающих по объему тем цитатам и параболам, которые, вероятно, тщательно подбирал и сам Иван Грозный. Но Курбский сознательно обратился не к “ветхословию” или нравоучительным примерам из Нового Завета, но к трудам “классического” красноречия: “А всяко посылаю ти две главы, выписав от книги премудраго Цицерона, римскаго наиплешаго синглита, яже еще тогда владели римляне всею вселенною. А писал той ответ к недругам своим, яже укаряше его изогнанцом и изменником...” (ПГК. С. 110).

Курбский становится язвительным и впадает иногда в очевидное злорадство. То автор письма намеренно иронизирует по поводу царского покаяния (“А еже исповедь твою ко мне, яко ко единому презвитеру, исчитаеши по ряду, сего аз недостоин, яко простой человек...” — ПГК. С. 106), то сравнивает царя с библейским Хамом, говорит о “нечистоте” своего бывшего государя, упрекая Ивана за “невоздержание” и “преизлишнюю похоть и ярость” (ПГК. С. 107–108). Не скрывая злости, князь называет московский княжеский род “кровопийственным”. Речи царя не только лишены благородства, но и служат свидетельством обычной человеческой, почти простонародной, глупости. “А еже пишеши о Курлетеве, о Прозоровских и о Сицких, и не вем о яких узорочьях и за упокой, припоминая Кроновы, и Афродитовы дела, и стрелецких жен, аки бы нечто смеху достойно и пьяных баб басни, на сие ответу не потреба, по премудрости Соломону: глупающему, рече,

отвещати не подобает...” (ПГК. С. 110). По всему видно, что насмешки выстраиваются, подчиняясь принципу эмоциональной градации: от тонкого лукавого издеательства — до откровенных оскорблений.

Аффекты достигают иногда высшего проявления, когда князь прибегает к целым амплификациям бранных фразеологических оборотов, эпитетов, унижительных для противника характеристик. Вот Грозный собрался воевать “без людей, с овцами или з зайцы, не имущими добраго пастыря, которые от ветру листу веющего бояться”. Царских воевод Курбский называет “каликами”, которые привели Русь к позорному поражению. Сам царь представляет собой жалкого труса, проигравшего войну и скрывающегося от врагов: “Собравшимся со всем твоим воинством, за лесы забившись, яко един хороняка и бегун, трепещеш и исчезаеш, никому же гонящу тя, токмо совесть твоя внутри вопиюще на тя, обличающе за прескверные твои дела и бесчисленные крови”. Такому злодею не остается ничего другого, как погибнуть, проклиная весь свет в бессильной ярости: “Только ти негли остовает сваритися, яко рабе пьяной, а что воистинну сану царскому належит или достоит, сииречь суд праведный и оборона, се уже подобна исчезла за молитвою и советом прелукавые четы осифлянския Васьяна Топоркова...” (ПГК. С. 115). Как мало осталось здесь от проповеднических мерных интонаций первого послания Курбского... Здесь чувствуется иная манера, иной способ полемики, основанный на простых, но выразительных экспрессивных средствах.

С избытком плохо скрываемого авторского сарказма связан и прием стилизационных пародий, словно воспринятый у Грозного. Князь обратил внимание на возвышенные слова Ивана, который, как мы знаем, объяснял причину своих побед Божьим заступничеством: “Не дожидаютца грады Гермонские бранного бою, но

явлением животворящего креста поклоняют главы своя” (ПГК. С. 105). В ответ Курбский подготовил достойную противника тираду. Напоминая о позоре плененных в 1578 г. русских воевод, которые предстали на польском сейме, князь не щадит ни соотечественников, ни московского государя: “А еже хвалишися и величаешися, горе и долу, иже лифлянтов окаянных поработил еси, аки бы животворящего *креста* [здесь и далее курсив наш. — А.К.] силою. Не вем и не разумею, аще бы то вере было подобно: подобнейше с *разбойнических крестов* хоругвями! Иже еще кролеви нашему, от маестата своего не двигшуся, и вся шляхта в домех своих пребывающе, и все воинство королево при короле на месте было, а уже *кресты* тые во многих градах поломались от неякого Жабки, а в Кеси, стольном граде, от латышей. А сего ради поистине не Христовы *кресты*, но погибшего *разбойника* яко пред *разбойником* ношено. Гетмани же ляцкие и литовские еще не начинали готоватися сопротив тебе, а твои окаянные воеводишка, а праведнейше рекша калики, ис-под *крестов твоих* влачими в чембурех, zde, на великом сойме, иде же различные народы бывают, ото всех подсмеваеми и наругаеми, окаянными, на прескверное и вечное твое постыждение ...” (ПГК. С. 109–110).

Лейтмотивом звуко-смысловой игры становится именно “крест”, но не “животворящий”, а “разбойничий”, то орудие казни, которое не было освящено Спасителем: на Голгофе рядом с Иисусом были распяты злодеи, один из которых раскаялся, а другой поносил Господа (Лк. 23, 39–43). Сознательный нагнетающий повтор изъятых из “чужого” контекста слов, издевательство над речью адресата — все это признаки знакомого нам экспрессивного стиля.

Новые неожиданные стороны полемической манеры Курбского стали результатом навязанных “правил

игры”. Литературная “брань” Грозного, обладавшего сильным личным влиянием, не могла *не спровоцировать* чувствительного и самолюбивого противника. В 70-ые гг. Курбскому представился повод расплатиться сполна. “Кусательные” инвективы Третьего послания явились результатом своеобразного стилистического *протеизма*. Сам того не замечая, князь Андрей все больше напоминал своего оппонента, все больше зависел от *сторонней* интонации и “чужого” слова.

* * *

В заключение подведем некоторые предварительные итоги. Исследование выявило двойственную и сложную природу авторской позиции Курбского, ставшего выразителем новых творческих принципов и в то же время связанного с традициями русской средневековой полемики.

Именно Курбский начинает целую эпоху *литературного ученичества*, обозначившуюся в нашей культуре XVII–XVIII вв. стремлением преодолеть сдержанность и настороженность по отношению к западноевропейской цивилизации. Конечно, следует помнить о том, что князь-писатель был еще во власти представлений, обусловленных культурной “автаркией” православного мира. Европейская ученость была поставлена им на службу антикатолической и антипротестантской проповеди. Новые ценности, к которым русские люди, подобные М.А. Ноготкову-Оболенскому⁹³, могли приобщиться в университетах, воспринимались как необходимое условие духовной борьбы в тяжелых обстоятельствах.

И тем не менее — перед нами совершенно новый стиль жизни и поведения, в значительной мере чуждый традиционному культурному укладу Московской Руси в

XVI столетии. Дело в том, что, в силу определенных условий развития книжной традиции, писатели той эпохи не преодолели недоверия к элементам так называемой "внешней мудрости", то есть мирской образованности, ассоциировавшейся с античной и западноевропейской ученостью. Князь Андрей в этом случае был скорее исключением. То, в чем Курбский видел глубокое и вредное невежество, другие считали делом самозащиты, принципами, последовательно проводимой линией поведения⁹⁴. Надо сказать, что консервативная позиция некоторых русских книжников стала еще заметнее в XVII в., когда пути, намеченные когда-то А.М. Курбским, осваивались представителями интеллектуальной элиты.

Так вырабатывается индивидуальная мифология Курбского. Его мифотворчество противоречиво: с одной стороны, он остается на позициях поборника православия и консерватора, с другой — разрушает миф Московского царства, подрывая его основы, и существенно меняет установившуюся традицию в восприятии исторической жизни, самой верховной власти и постепенно переходит к новым ценностным ориентирам, приступает по существу к проповеди европейской учености, создает принципиально иную систему литературного творчества, построенную на ярко выраженном индивидуалистическом самосознании.

Но как писатель князь Андрей преследовал конкретные цели и не всегда слепо следовал вслед за ученой теорией. Декларации и реальная литературная практика далеко не всегда совпадают. В этом отношении творчество А.М. Курбского служит одним из самых убедительных примеров. Сторонник нормы и особого эпистографического этикета часто нарушал те принципы, которые считал обязательными и единственно возмож-

ными. В определенном смысле Курбский-полемист гораздо сложнее и противоречивее Курбского-теоретика.

Очевидно, что литературная деятельность князя Андрея была подчинена двум началам, которые органично уживались друг с другом. Ясно выраженные творческие установки были в значительной мере порождением рационального подхода к слову. В то время как острый полемический стиль формировался в *непосредственной борьбе*, когда от писателя требовалось действовать не только силой убеждения, но и с помощью эмоционально напряженной речи, фиксировавшей иногда непосредственные переживания. В этом смысле Курбский оказывался даже под определенным влиянием своего противника Ивана Грозного.

Примечания

¹ Библиографию научных трудов и обзоры исследований о жизни и литературной деятельности А.М. Курбского см.: Гладкий А.И., Цеханович А.А. Курбский Андрей Михайлович // СКИК. Вып. 2. Ч. 1. С. 501–503; Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный... С. 9–16.

² Кроме исследования, принадлежащего немецкой медиевистке И.Ауэрбах (Auerbach I. Andrej Michajlovič Kurbskij: Leben in osteuropäischen Adelsgesellschaften des 16. Jahrhunderts. München, 1985), необходимо отметить новейшее издание переведенной А.М.Курбским "Диалектики" Иоанна Дамаскина (Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der Übersetzung des Fürsten Andrej M. Kurbskij (1528–1583) / Hrsg. von J. Besters-Dilger unter Mitarbeit von E. Weiher, F. Keller, H. Miklas. Freiburg, 1995. (MLS. T. 35)) и основательную книгу В.В.Калугина, на которую мы уже неоднократно

ссылались (издание его докторской диссертации — Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный...).

³ В.В.Калугин определил свою задачу следующим образом: "... при упоминании имен царя и "государева изменника" нередко возникает стандартный набор политических, нравственных, идеологических ассоциаций, которые незамедлительно переносятся на современную историю России. Необходимо отказаться от идеологических стереотипов, сосредоточив все внимание на собственно филологических проблемах, теоретических установках и авторских приемах полемистов. Ошибется тот, кто будет ждать от этого исследования ответа на вопрос: Грозный или Курбский, самовластный монарх или инакомыслящий XVI в. Мы не собираемся выносить вердикт или оправдывать кого-либо из противников. Наша тема — *Андрей Курбский и Иван Грозный как писатели*" (Там же. С. 16). Сама постановка вопроса оправдана. Впрочем, здесь требуются уточняющие замечания. Внимание к мировоззрению и жизненной позиции средневекового автора вовсе не предполагает идеологической пристрастности и политической "заинтересованности" исследователя. Подход, избранный В.В. Калугиным, — только один из возможных путей изучения русской публицистики XVI в. Существенно то, что русский средневековый публицист интересен для истории литературы не только (и даже не столько) как ремесленник, *орудующий набором традиционных приемов*, но и как личность с определенным мировоззрением и особым "языком" мышления.

⁴ Там же. С. 30.

⁵ Andreyev N. Kurbsky's Letters to Vas'yan Muromtsev // Slavonic and East European Review. 1955. Vol. 33. P. 414-436. Ср.: Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 369-370.

⁶ Одновременно в "Новом Маргарите" князь Андрей рассматривает "самодержавство" как особую форму волеизъявления. Показательным в этом отношении становится одно замечание из "Нового Маргарита": "первые нихтоже может себе сам царем сотворить, но люд поставляет себе царя, его-

же изберет" (Об этом см.: Ерусалимский К.Ю. Идеальный совет в "Истории о великом князе Московском" // Текст в гуманитарном знании. Материалы межвузовской научной конференции 22-24 апреля 1997 г. М., 1997. С. 79).

⁷ Синицына Н.В. Третий Рим. Приложения. С. 365-370.

⁸ Архангельский А.С. Указ. соч. Приложение I. С. 7.

⁹ Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 373.

¹⁰ См. об этом: Синицына Н.В. Максим Грек в России. С. 190; Громов М.Н. Максим Грек. М., 1983. С. 103.

¹¹ См.: Юрганов А.Л. Указ. соч. С. 268-269.

¹² Точка зрения А.И. Клибанова по вопросу о концепции "самовласти" в русской публицистике XVI в. сводилась к следующему: официальные авторы и близкие к ним представители средневековой мысли утверждали первенство "благодати", ограничивая тем самым свободу человеческой личности. "В России XV-XVI вв. проблема самовласти человека, — отмечал исследователь, — оказалась делом такой большой общественной важности, что получила отражение в сочинениях виднейших церковных и светских публицистов того времени <...> писатели твердо стояли на почве идеологии классового господства, и это предопределило их отрицательное отношение к принципу человеческой свободы" (Клибанов А.И. Реформационные движения в России... С. 334). По мнению А.И. Клибанова, Курбский оказывался самым непримиримым и радикально настроенным противником "самовласти", оппонентом святоотеческого учения о человеке. Князь якобы полемизировал с Иоанном Дамаскиным по вопросу о свободе, утверждая, что добрые поступки коренятся не в "самовласти", но в "благодати". Исследователь заключал: "Концепция самовласти, которой придерживается в своей полемике с Иваном IV Курбский, ни в чем существенном не отличается от того, что писал о самовласти Иван IV в своем ответе Яну Роките и в своем ответе Сигизмунду II Августу. Самовластие боярского идеолога было таким же авторитарным, как и самовластие Ивана IV" (Там же. С. 337). В данном случае А.И. Клибанов не брал в расчет только одно

обстоятельство: согласно святоотеческой традиции, которой придерживались многие древнерусские авторы, в том числе Грозный и Курбский, подлинная "самовласть" до некоторой степени действительно совпадает с "благодатью": человек "свободен" в тот момент, когда стремится к благу, и поработен в том случае, когда выбирает путь греха. Все это изначально не отменяет определенного права выбора, суверенности человека (См.: Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 84–85. Примеч.). Ср.: Елисеев С.А. Указ. соч. С. 36–39 и сл.

¹³ Архангельский А.С. Очерки из истории западнорусской литературы... Приложение II. С. 102–103.

¹⁴ Там же. С. 104.

¹⁵ Там же. Приложение I. С. 33.

¹⁶ Там же. С. 34.

¹⁷ Там же. С. 7.

¹⁸ См.: Дьяченко Г.М. Полный церковно-славянский словарь. М., 1993 (репринт). С. 753.

¹⁹ Учение о "тричастном" строении души излагалось в древнерусской книжности не только со ссылками на Иоанна Дамаскина, но получало несколько иную интерпретацию. Так, в распространенных словарях Московского царства, "азбуковниках", "тричастное" деление души понималось следующим образом: "Душа разделяется на словесное и яростное и похотное. Словесного убо согрешения суть сия: неверие, ересь, безумие, неразсуждение, хула, сложения греховнаго от страстных части. Врачевание же сим исцеление: несумненная же к Богу вера, и истинная веления, частое поучение словесем духовным, чистая молитва, непрестанное к Богу благодарение. Яростного суть согрешения сия: немилосердие, ненависть, немилостивное, памятозлобие, зависть, убийство и частое о таковых поучение. Целба же сим, яко любное братолюбием спострадание, рекше милование, незлобие, благодать. Похотного согрешения суть сия: чревообъедение, блуд, нечистота, всяк чревоугоднический грех, любоимение, славохотение. Исцеление же сим: воздержание имению, к нищим раздочение, безсмертных оных желание, царства Божия хотения и

ино положения любления" (Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990. Приложение. С. 284). См.: Громов М.Н. Русский Азбуковник как философский источник: генезис, структура, содержание // Историко-философский ежегодник '89. М., 1989. С. 194–215.

²⁰ Исключением в этом смысле является, пожалуй, точка зрения В.Е. Вальденберга. Исследователь, на первый взгляд, очень точно определил наиболее уязвимые стороны этико-религиозной и государственной концепции А.М. Курбского: "Если собрать вместе все то, что он [Курбский. — А.К.] говорит о необходимости для царя действовать в согласии с советниками, можно подумать, что Иван Грозный действует всегда единолично, не спрашивая ничьих советов. Но он сам признает, что советники у царя есть; следовательно, царь поступает именно так, как Курбский считает нужным, и, следовательно, его упреки и обвинения не имеют смысла. Что советниками являются люди, которые способны советовать только безнравственное и незаконное, этому нельзя придавать большого значения. Это имело бы значение только в том случае, если бы политические воззрения Курбского основывались на идее закона, как у древнерусских книжников, которые требовали, чтобы царь "хранил закон" и "судилъ въ правду", но не обязывали царя поступать по чьему-нибудь совету. Но тогда уже безразлично, действует ли царь по своему почину или по совету, лишь бы он соблюдал закон и правду. Если же на место идеи закона поставить, как основное условие правильного государственного порядка, идею совета, то уже нельзя требовать, чтобы советниками были непременно люди одинаковых с нами убеждений и одинаковых взглядов на закон и правду. Между этими двумя идеями всякая политическая теория непременно должна сделать выбор <...> Впрочем, может быть, Курбского надо понимать иначе. Может быть, его теория состоит в том, что царь должен действовать в согласии с законом, а чтобы это согласие обеспечить, у него должны быть советники. Но, во-первых, текст дает очень мало для такого понимания, а во-вторых, и при этом ему можно было бы возразить, что Иван Грозный

слушает советников, следовательно — ему уже нельзя делать упреков в нарушении закона” (Вальденберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти... С. 313–314). Выводы ученого кажутся убедительными. Но в данном случае попытка поймать Курбского на нарушении логики таит заметный методологический просчет. Забегая вперед, скажем: Курбский нелогичен с точки зрения современного человека, подходящего к государственной концепции опального царского воеводы с формальной политико-правовой меркой. Проблема заключается в том, что публицист XVI в. не видел в собственных рассуждениях “порочного круга”. Истинность “благого” совета была для него аксиомой, не требующим доказательств предметом веры. Разум советников в точности отражал Божественную волю.

²¹ Там же. С. 316.

²² Разумеется, о “политике” в современном смысле слова применительно к учению Курбского можно рассуждать лишь с множеством сопутствующих оговорок.

²³ Обращаясь к проблеме периодизации древнерусской литературы, А.Н. Ужанков отмечает: “В XVI в. на Руси развивается концепция, согласно которой познавать (но не постигнуть!) Бога можно не только “умом” через благодать (веру), но и “разумом” — через познание природы. <...> в объективно-идеалистическом мышлении набирает силу рационально-индуктивный метод с его тягой к частным фактам (явлениям), на основании которых затем уже делаются обобщения” (см.: Ужанков А.Н. О принципах построения истории русской литературы XI – первой трети XVIII вв. М., 1996. С. 44).

²⁴ Имя Рагуил имеет свою этимологию в еврейском языке: “Бог — мой друг”. Выбор Курбским этого значимого имени был вполне осознанным и соответствовал этико-религиозной доктрине “Истории о великом князе Московском”. Рагуил, тесть Моисея, священник и вождь мадиамского племени, известен также в Ветхом завете под именем Иофора. Именно от этого мудреца Моисей получил мудрый совет по назначению судей (Исх. 18, 13–27). О Рагуиле (Иофоре) см.: Д. Комэй.

Кто есть кто в Ветхом Завете с апокрифами. М., 1998. С. 246–247, 332.

²⁵ Статья о совете Рагуила содержится в так называемом Хронографе 1512 г. Показательно, что наряду с отдельными эпизодами ветхозаветной истории составители хронографа специально выделили краткое повествование о тесте Моисея. Здесь, вероятно, также сыграл свою роль интерес к теме благого совета: “Прииде же Рагуил Ефор, тесть Моисея, и сынове и жена к Моисею. И глагола Моисею тесть его, еже избрати мужа силны ото всего Израиля и сътворити над ними тысящники и сотники и пятдесятники и десятники и книгъчиа, да судят по вся часы и большую речь к Моисею възвещаху, а малыа сами сужаху” (ПСРЛ. Т. 22. Ч. 1. С. 66).

²⁶ Рыков Ю.Д. Князь А.М. Курбский и его концепция государственной власти // Россия на путях централизации. М., 1982. С. 193–198.

²⁷ Я.С. Лурье в связи с этим замечал: “При отсутствии разработанной правовой системы произвол мог творить и царь и его “мудрые советники”. ” (Лурье Я.С. Переписка Грозного с Курбским... С. 239).

²⁸ См.: Уваров К.А. Князь А.М. Курбский — писатель (“История о великом князе Московском”). Дисс. ... канд. филол. наук. Машинопись. М., 1973. С. 63.

²⁹ Архангельский А.С. Очерки из истории западнорусской литературы... Приложение I. С. 35–36.

³⁰ Золотухина Н.М., характеризуя идеал справедливого правления, развитый в произведениях Курбского, отмечает, что князь “сосредоточился на раскрытии социально-политических категорий” (Золотухина Н.М. Указ. соч. С. 149).

³¹ Вальденберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти... С. 310–312.

³² Уваров К.А. Указ. соч. С. 68.

³³ Ясинский А.Н. Сочинения князя Курбского как исторический материал. Киев, 1889. С. 91; Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный... С. 175.

³⁴ Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 393–395.

³⁵ Архангельский А.С. Очерки из истории западнорусской литературы... Приложение I. С. 10.

³⁶ Ерусалимский К.Ю. Указ. соч. С. 76–77.

³⁷ Отметим, что этот вопрос стал темой специального исследования, автор которого отмечает, что термины “дума”, “совет”, “рада” и “синклит” используются Курбским как синонимы, а сам состав тех, кто окормляет царя и принимает участие в управлении государством, неоднороден (Ерусалимский К.Ю. Указ. соч. С. 75).

³⁸ Благодать (χαρις), данная “прежде лѣтъ вѣчныхъ” (2 Тим. 1, 9), рассматривается в святоотеческом богословии как свойство и та сила Божия, которой и совершается спасение человеческого рода. При этом благодать подается по вере независимо от заслуг и положения человека именно как дар, милость Бога, на что обращает внимание в “Истории о великом князе Московском” А.М. Курбский: “И аще возримъ, яко благодать Святаго Духа верныхъ в Новем Завете украшает не по делом нашимъ, но по преизобилности щедрот Христа нашего, иже не токмо не дивно будетъ, ино удобно, понеже и крови своею Сотворителъ всяческих не жаловал за нас излияти” (ПлДР. Втор. пол. XVI в. С. 226).

³⁹ Наш вывод находит подтверждение в работе: Ерусалимский К.Ю. “Город” и “народ” в социальных представлениях А.М. Курбского // Экономика, управление, демография городов европейской России XV–XVIII вв. Материалы научной конференции 18–21 февраля 1999 г. Тверь, 1999. С. 117–122.

⁴⁰ Он же. Идеальный совет в “Истории о великом князе Московском”.... С. 79.

⁴¹ Мысль о совете “силных во Израиле” в окружении царя Давида, главного типологического прообраза христианских монархов, была наваяна и своеобразной подборкой ветхозаветных сюжетов в Хронографе 1512 г.

⁴² Уваров К.А. Указ. соч. С. 67.

⁴³ Само миропомазание, как известно, восходит не только к помазанию Иисуса Христа *Духом Святым*, но и к так называемому *харизматическому крещению* новозаветного времени. Этот мистический акт упоминается в Деяниях апостолов,

где речь идет о сошествии Святого Духа на обычных людей, в том числе новообращенных язычников, таких, как сотник Корнилий (Деян. 8, 39; 10, 34–48; 19, 2–6). Дар благодати (χαρις) связан с особым благоволением Христа как Слова, второй испостаси Бога-Троицы. Само проявление этого дара неоднократно рассматривается апостолом Павлом (Словарь библейского богословия / Под ред. Ксавье Леон-Дюфура. Стлб. 1199–1203). В апостольских посланиях содержатся толкования, помогающие понять смысл совершительных слов таинства “Печать дара Духа Святого”: “Извѣстѹй же насъ съ вами ко Христа, и помазавый насъ, Богъ: Иже и запечатлѣ насъ, и даде вбръченіе Дѹха въ сердца наша” (2 Кор. 1, 21–22). Конечно, в широком смысле все помазанники, все крещаемые, становятся “христами”, причастниками Христу, о чем не забывали составители русского “Азбуковника” XVI в. (Ковтун Л.С. Лексикография в Московской Руси XVI – начала XVII в. Л., 1975. С. 309–310). А.М. Панченко и Б.А. Успенский видят в этом факте выражение оппозиционного неприятия власти Грозного: “Здесь в сущности оспорена претензия монарха на духовную исключительность, на будто бы только ему надлежащее “богоподобие”. Монарху преподан урок: по-христиански ему равен каждый его православный подданный, ибо в духовном смысле, в силу крещения и миропомазания, он тоже обладает “царским достоинством” (Панченко А.М., Успенский Б.А. Указ. соч. С. 77).

⁴⁴ Владимирцов П.В. Новые данные для изучения литературной деятельности князя Андрея Курбского // Труды IX Археологического съезда в Вильне. 1893. М., 1897. Т. II. С. 311–312.

⁴⁵ Высказывание имеет многочисленные параллели в дипломатических документах, включавшихся в так называемые “посольские книги”, на что обратил внимание С.О. Шмидт (Шмидт С.О. Об адресатах первого послания Ивана Грозного князю Курбскому // Культурные связи народов Восточной Европы в XVI в. М., 1976. С. 315). Этот факт исследователь объясняет тем обстоятельством, что Первое послание Грозно-

го Курбскому испытало на себе влияние грамот посольского приказа и включало общие места дипломатической переписки, само будучи документом "внешней политики", утверждавшим "доктрину "самодержавства" и официальную концепцию истории правления Ивана IV" (Там же). В грамоте И.Д. Бельского и других бояр польской королевской раде от 1562 г. было замечено: "...а государь наш волен своих холопей казнити и жаловати" (Сб. РИО. Т. 71. С. 110). Сходные формулировки появлялись в дипломатической переписке и позднее: "ведь мы своих холопей волны казнити и жаловати" (Сб. РИО. Т. 71. С. 230); "мы ведь в своих людех волны" (Сб. РИО. Т. 71. С. 259); "волен государь в своих людех: добрых государь жалует, а лихих казнит, а делитца государю не с кем" (Сб. РИО. Т. 71. С. 465). В послании Сигизмунду II Августу от имени М.И. Воротынского читаем: "все государи самодержьцы, и никто же им не может указу учинити и волны добрых жаловати, а лихих казнити" (ПИГ. С. 260); "А что на отца нашего опалы были, и то по его проступкам было, а смерть ему учинилась по Божью веленью, а государское наказати и жаловати" (ПИГ. С. 262). Мысль о неограниченности властных полномочий царя, который распоряжается своими подданными по личному усмотрению, неоднократно варьируется в "посольских книгах". Так, в памяти приставам Андрею Микитину и Поснику Иванову в феврале 1569 г. было поручено держать такую речь: "А вспросит про опричнину, и им молвити: опричнины не ведаем; кому велит государь близко жити, тот близко и живет, а кому не велит государь близко жити, тот живет далеко; где кому государь велит жити, тут тот и живет: все люди Божьи и государевы" (Сб. РИО. Т. 71. С. 597). Любопытную параллель к отмеченным высказываниям Грозного приводят В.А. Кучкин и Б.Н. Флоря. Имеются в виду слова Бориса Александровича Тверского в договоре с Витовтом 1427 г.: "[Я]з, князь велики, Борисъ Александрович, воленъ, кого жалую, кого казню..." (См.: Кучкин В.А., Флоря Б.Н. Княжеская власть в представлении тверских книжников XIV-XV вв. // Римско-константино-

польское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. М., 1995. С. 195, 200).

⁴⁶ "Степенная книга" служила утверждению идеи абсолютно-го единовластия. С этой точки зрения, даже Владимир I становится "самодержцем", усмиряющим непокорных подданных.

⁴⁷ Об этом см.: Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный... С. 236-237; Филлюшкин А.И. Андрей Михайлович Курбский // Вопросы истории. 1999. № 1. С. 87-88.

⁴⁸ Роль мудрых советников, которые призваны смягчать нрав государя, — общее место многочисленных публицистических сочинений Московской Руси. Близкий к боярским кругам Максим Грек неоднократно советовал царю заручиться поддержкой разумных и мудрых. Таким образом, Курбский следовал определенной традиции, которая складывалась одновременно с официальной доктриной "российского самодержавства". Однако эта концепция никогда не становилась при Иване Грозном частью государственной идеологии. (См.: Ржига В.Ф. Опыты по истории русской публицистики... С. 5-120).

⁴⁹ Конкретно-исторические и доктринальные суждения Курбского взаимосвязаны. Подчас непросто установить, где речь идет о неких общих принципах историософии и этико-религиозной доктрины, а где дается характеристика того или иного исторического лица. Одновременно, как это видно на примере Ивана III, одни и те же факты Курбский использует для обоснования противоположных теоретических постулатов.

⁵⁰ Грехем Хью Ф. Вновь о переписке Грозного и Курбского // Вопросы истории. 1984. № 5. С. 174-178.

⁵¹ Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 367-373.

⁵² Архангельский А.С. Очерки из истории западнорусской литературы... Приложение. I. С. 10.

⁵³ Там же. С. 8.

⁵⁴ Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный... С. 177.

⁵⁵ Этот композиционный принцип ясно обозначен самим Курбским. В современной медиевистике разделение “Истории” на “кроницу” и “мартиролог” является общепризнанным (См.: Шмидт С.О. К изучению “Истории” князя Курбского. (О поучении попа Сильвестра) // Славяне и Русь. М., 1968. С. 366–374; Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л., 1970. С. 440–442; История русской литературы. Л., 1980. Т. I. С. 285–286).

⁵⁶ Эта исследовательская задача не привлекла, в частности, внимания К.А. Уварова и С.А. Морозова (Морозов С.А. О структуре “Истории о великом князе Московском” А.М. Курбского // Проблемы изучения нарративных источников по истории русского Средневековья: Сб. ст. М., 1982. С. 34–43).

⁵⁷ Хализев В.Е. Указ. соч. С. 283.

⁵⁸ Уваров К.А. Указ. соч. С. 71.

⁵⁹ Так, В.В. Калугин замечает: “Кульминационный момент в “Истории”: данный монарху совет Максима Грека помочь вдовам и сиротам воинов, погибших при взятии Казани <...>, и “силлогизм сотанинский” иосифлянина Вассиана Топоркова...” (Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный... С. 176).

⁶⁰ О мартирологе А.М. Курбского как историческом источнике см.: Рыков Ю.Д. “История о великом князе Московском” А.М. Курбского и опричнина Ивана Грозного // Исторические записки. М., 1974. Т. 93. С. 328–350.

⁶¹ Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный... С. 177–178.

⁶² Там же. С. 177.

⁶³ Кочетков И.А. Указ. соч. С. 228.

⁶⁴ Следует иметь в виду, что о желании писать кратко, не вдаваясь во все детали, Курбский говорил и в “кронице”, но там эти декларативные суждения автора не играли такой структурообразующей роли, как в мартирологе: “Иже и писати, и исчитати, краткости ради книжицы сея, не вместно, а еже достоит воспомянути, зело вкратце напишем по силе...” (РИБ 31. С. 162); “И аще бы вся по ряду изъявил о нем,

воистинну вере не подобно было бы пред грубыми и мирскими человеки” (РИБ 31. С. 170); “А естли бы писал по ряду, яко тамо под градом на кождый день деялось, того бы целая книга была” (РИБ 31. С. 191).

⁶⁵ Демин А.С. Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века... С. 146.

⁶⁶ Это не значит, разумеется, что “кроница” лишена апокалиптических мотивов, своеобразных параллелей между жизнеописанием Грозного и богословским пророчеством о приходе в мир Антихриста. Речь идет только о том, что во второй части “Истории” Курбский усиливает эту идею, делает ее ведущей, доминирующей.

⁶⁷ В современном литературоведении широко распространена типология, построенная на различии телеологических и амбивалентных сюжетов. Об этом см.: Истоки русской беллетристики. С. 22–24.

⁶⁸ Термин Д.С. Лихачева, который отмечал, что в древнерусском повествовании развязка, как правило, подготавливается и слабо развит “эффект неожиданности” (Лихачев Д.С. Историческая поэтика... С. 221).

⁶⁹ Уваров К.А. Указ. соч. С. 148.

⁷⁰ Там же. С. 145.

⁷¹ Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный... С. 183.

⁷² Лихачев Д.С. Стиль произведений Грозного и Курбского... С. 207–208.

⁷³ Гротовский А.Н. Указ. соч. С. 116.

⁷⁴ Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный... С. 167 и сл.

⁷⁵ Морозов С.А. Указ. соч. С. 38.

⁷⁶ О происхождении этого образа см.: Уваров К.А. Указ. соч. С. 77.

⁷⁷ В одном из примечаний к “Истории” “трагедия” определяется следующим образом: “Трагедия есть игра плачевная, яже радостию начинается и зело многими бедами <...> скончается” (РИБ 31. С. 287–288).

⁷⁸ В соответствии с известными средневековыми толкованиями “лев” и “медведь”, свирепые хищники, служили симво-

лами греха и порока. См.: Белова О.В. Славянский бестиарий. Словарь названий и символики. М., 2000. С. 159–162, 174–175.

⁷⁹ К большому для себя удивлению читатель может обнаружить в переводе А.А. Алексеева такую интерпретацию слов А.М. Курбского: “Ведь хоть и пребывал он [Феодорит Кольский. — А.К.] во брэнном теле, но даны были ему бесплотные и нематериальные свойства и способность к воздухоплаванию (!)” (ПЛДР. Втор. пол. XVI в. С. 391).

⁸⁰ Курбский проявлял немалый интерес к творчеству классика византийской историографии, писателя XI в. Михаила Пселла. Об этом См.: Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный... С. 128–135. Об автобиографизме Михаила Пселла см.: Бибииков М.В. Указ. соч. С. 128–135; Любарский Я.Н. Византийские историки и писатели. СПб., 1999. С. 212–220.

⁸¹ Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный... С. 155–165.

⁸² Федотов О.И. Указ. соч. С. 114.

⁸³ Так, например, прием ономастической игры широко используется в византийском сатирическом диалоге начала XV в. “Мазарис”. См.: Византийский сатирический диалог. Л., 1986. Приложения. С. 178–188.

⁸⁴ Этот прием имеет мало общего с тем, что А.С.Демин на материале литературы XVII в. назвал “приближением” адресата. Последняя особенность характерна для эпистолографии Аввакума: “Главным же у Аввакума было желание создать впечатление — и для себя, и для своих читателей — будто адресаты находятся тут же, рядом с ним, и он к ним может обращаться в непринужденно-разговорном стиле <...> Аввакум словно видит, как реагирует адресат на его слова. Челобитную царю он может прервать вопросом — “не скучно ли тебе, государю-свету?” <...> — и продолжать, будто получил заверения, что не скучно” (Демин А.С. Русская литература второй половины XVII – начала XVIII века... С. 132–133). У Курбского нет эффекта реально протекающего общения, настоящей беседы. Публицист слышит только себя и, в отличие от Аввакума, не представляет себе адресата, но властно создает тот образ читателя, который ему нужен.

⁸⁵ Лихачев Д.С. Стиль произведений Грозного и Курбского... С. 206.

⁸⁶ В XVII в. тему царя-губителя душ, начало которой в русской публицистике было связано с именем Андрея Курбского, развивавшего традиционные идеи о неподчинении власти безбожного государя, продолжил протопоп Аввакум. В этом отношении особый интерес представляет пятая челобитная вождя старообрядцев царю Алексею Михайловичу. В столь любимой Аввакумом развернутой символической форме выражена мысль об отступничестве последнего православного царства: “Некогда мне молящюся о тебе [царе. — А.К.] с горькими слезами от вечера и до полунощи и зело стужающе Божеству, да же бы тебе исцелитися душею своею и живу быти пред ним, а от труда своего аз, многогрешный, падох на лица своем, плакахся и рыдая горько, и от туги великия забыхся, лежа на земли, и видех тя пред собою или ангела твоего умиленна стояща, подпершися под лице правою рукою. Аз же возрадовался, начах тя лобызати и обымати со умиленными глаголы. И увидех на брюхе твоем язву зело велику, исполненна гноя многа, и, убохся, вострепетах душею, положих тя взнак на войлок свой, на нем же молитвы и поклоны творю, и начах язву на брюхе твоем, слезами моими покропляя, руками сводити, и бысть брюхо твое цело и здорово, и яко николи же боле. Душа ж моя возрадовалася о Господе и о здравии твоем зело. И паки поворотив тя вверх спиною твоею, видех спину твою сгнившу паче брюха, и язва больша первыя явихся. <...> И очютихся от видения того, не исцелих тя всего здрава до конца. Нет, государь, большо покинуть мне плакать о тебе, вижу, не исцелеть” (Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. М., 1997. С. 293–294). Аввакум, как и А.М. Курбский, противопоставляет себя царю, выступая в роли свободного пророка и обличителя, исполняющего Божью волю: “Видишь ли, самодержавне? Ты владеешь на свободе одною Русскою землею, а мне сын Божий покорил за темничное сидение и небо и землю ...” (Там же. С. 296). Об этом см.: Хант П. Самооправдание протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32. С. 80–

82. В челобитной царю Федору Алексеевичу Аввакум возвращается к историософской концепции мировых христианских царств, погибших в результате отступничества от истинной веры и наказанных за “неправду”: еще в XVI в. автор сочинения “Об обидах Церкви” говорил: “новья же Русиа царство аще и стоит верою в православии, но добрых дел оскудение и неправда умножися” (Синицына Н.В. Третий Рим. Приложения. С. 367). Столетием позже Аввакум вспоминает судьбу Константинополя и открыто обвиняет власти в стремлении погубить последнее христианское царство. Алексей Михайлович, по Аввакуму, наказан посмертными муками, поскольку последовал за еретиками-иноземцами: “Бог судит между мной и царем Алексеем: в муках он сидит, — слышал я от Спаса: то ему за свою правду. Иноземцы те что знают? Что велено им, то и творят. Своего царя Константина, потеряв безверием, предали турку, да и моего Алексея в безумии поддержали, костельники и шиши антихристовы, преллагатаи, богоборцы!” (См.: Житие протопопа Аввакума... С. 301).

⁸⁷ Балухатый С.Д. Переводы кн. Курбского и Цицерон // Гермес. Пг., 1916. № 5–6. С. 109–122.

⁸⁸ Версия бегства Курбского предложена Р.Г.Скрынниковым (Царство террора. СПб., 1992. С. 182–185). В дальнейшем эта тема была продолжена (Филюшкин А.И. Указ. соч. С. 86–88).

⁸⁹ Архангельский А.С. Очерки из истории западнорусской литературы... Приложение I. С. 10.

⁹⁰ Термин Л.М. Баткина (См.: Баткин Л.М. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М., 1995. С. 238).

⁹¹ Об этом см.: Ясинский А.Н. Указ. соч. С. 94–95.

⁹² О времени и причинах создания письма см.: Лурье Я.С., Рыков Ю.Д. Археографический обзор. Послания Курбского // ПГК. С. 298–300.

⁹³ Оболенский-Ноготков Михаил Андреевич (ум. до 1577 г.). Один из ближайших помощников Курбского в Литве. По свидетельству самого Курбского, происходил “з роду княжат черниговъских”. Отец Оболенского казнен Иваном Грозным. С этой репрессией С.Б. Веселовский связывал бегство самого

князя Михаила. Его отъезд состоялся, судя по всему, еще до учреждения опричнины. К противнику Ивана Грозного, польскому королю Сигизмунду II Августу, Оболенский перешел вместе с женой Феодорой Федоровной Мироновой, “слышячи о вольностях и свободах”.

В 1564 г. Сигизмунд II дал Оболенскому жалованную грамоту, по которой русскому беглецу передавалось во владение на основе ленного права имение. Беглеца король жаловал и в 1568 г. Однако сам князь в 1570 г. самовольно, без всякого на то разрешения польских властей стал распоряжаться другими королевскими землями. В конце 60-ых гг. Оболенский сблизился с Курбским, уговорившим этого “благородного юношу” пройти университетский курс.

Когда правительство Ивана Грозного тщетно пыталось получить какую-либо информацию о князе, тот находился в Кракове, где поступил в университет. Произошло это в 1571 г. Тогда послы сообщали Ивану Грозному: “А князь Михайлишко Ноготков Оболенской был у Курбского, а ныне вести про него нет, жив ли будет или сдох”.

В книге поступивших в Краковский университет шестым указан Оболенский Он, однако, только учился как обычный студент и не получил ученой степени бакалавра или магистра. О судьбе Оболенского в это время известно по письму Курбского Марку Сарыхозину: князь Михаил пробыл в университете три года и потом, оставив жену и детей, “совершения ради до Влох ехал”, то есть для усовершенствования своих познаний отправился в Италию. По предположению В.В. Калугина, Оболенский мог обучаться в Падуанском университете, куда нередко приезжали православные славяне и греки.

В 1575 г. Оболенский вернулся в Польско-Литовское государство, где начал сотрудничать с Курбским в качестве переводчика. Молодой князь, получивший на Западе классическое образование, помогал переводить труды Иоанна Дамаскина, так называемые “Богословие” и “Диалектику”.

Если судить по документам 1577 г., то в возрасте около 30 лет Оболенский к середине этого года скончался, а его

жена вышла замуж за представителя старинного рода Станислава Юрагу Гедройца и получила от Стефана Батория подтверждение на пожизненное владение селами покойного князя. Каких-либо оригинальных литературных трудов, а также писем с объяснением причин бегства из России Оболенский не оставил (см.: Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный... С. 34–37; Буланина Т.В. Оболенский Ноготков Михаил Андреевич // СКИК. Вып. 2. Ч. 2. С. 150–151).

⁹⁴ Успенский Б.А. Отношение к грамматике и риторике в Древней Руси // Избранные труды. М., 1996. Т. II. С. 5–28.

Развитие русской публицистики 40–80-ых гг. XVI в.: эволюция идей и литературных форм (Вместо заключения)

Наступило время подвести итоги этого исследования. Русская публицистика 40–80-ых гг. XVI в. за небольшой, с исторической точки зрения, период прошла долгий путь, стремительно эволюционировала. Развитие авторского начала в это время тесно связано с формированием определенных идеологических доктрин, отмеченных индивидуальным своеобразием. Сказанное относится и к самой историософской концепции мира и человека, и к литературной специфике изучаемых памятников.

Очевидно, что средневековые основывались на своих категориях и культурных стереотипах, которые оставались на протяжении длительного времени неизменными¹. У православных авторов основные идеи не выходили за рамки ортодоксального богословия, и тем не менее традиция *всегда требовала творческого усвоения*. Следствием этого могло быть индивидуальное прочтение того, что предлагал коллективный опыт древнерусской книжности. Средневековая картина мира покоилась на общих фундаментальных принципах космологии и историософии, но могла быть интерпретирована представителями одной культуры (писателями-современниками) совершенно по-разному. Признавая неизбежную эсхатологическую перспективу, необходимость следования Божественному закону, “самовласть” человека, богоустановленность царства, публицисты тем не менее существенно расходились в своих взглядах.

Интерпретация древнерусских текстов призвана сделать эти отличия заметными, обратить внимание на

сами *нюансы* авторской мысли: ведь индивидуальная точка зрения раскрывается здесь исключительно благодаря расстановке смысловых акцентов.

Итак, исследование публицистических памятников 40–80-ых гг. XVI в. приводит нас к принципиальному выводу: писатель Московской Руси говорит с позиций человека, которому открылась истина. Его убеждения были результатом веры в то, что эта истина неизменна и очевидна. Литература здесь могла служить не средством самовыражения, но лишь особого рода *проповедью*, а главной целью писательского труда было спасение души. Следовательно, все средства воплощения идей определялись не принципиальной установкой на оригинальность, но переживанием своей сопричастности вечным ценностям. Своеобразие позиции каждого из авторов выявляется только в том случае, когда возможно установить их отношение к неизменной Божественной истине.

1. Для Пересветова истина еще не реализована в земном опыте, *и потому очевидна настоятельная необходимость приблизить реальную жизненную практику к этому идеалу*. Фактически Пересветов становится одним из первых русских утопистов, веривших в построение такого земного царства, которое ближе всего находилось бы к своему *первообразу*.

Историсофия Пересветова была в значительной мере ориентирована на будущее. Говоря о падении мировых царств, Пересветов подразумевал не столько *апокалипсис* как догматическое отступничество, сколько разрушение Божественного закона, вечных нравственных заповедей. Ересь для писателя 40-ых гг. XVI в. заключена в преступном нежелании жить по правде. Смысл мировой истории, таким образом, заключен в том, что накануне Страшного суда человечество должно добиться гармонии “правды” и “веры” в опыте православного

земного царства, а московский государь может и даже обязан помнить об уроках Византии и всемерно способствовать расширению христианства, распространению правды. Однако Пересветов не считает такую развязку неизбежной. Он говорит только о не реализованной еще возможности.

Человек в публицистике Пересветова свободен от какого бы то ни было внешнего влияния и принуждения и потому несет личную ответственность за свои поступки. “Самовласть” в значительной мере оказывается здесь фактором *непредсказуемости*, который не может не влиять на исторический процесс.

Божественная истина, Христова правда, в разной мере доступна разному сознанию. Неравноценность людей определяется степенью их духовного совершенства. Далеко не каждый может вместить в себя высшую “правду”. Те же, кому она доступна, обязаны не только воспринять ее, но и *действовать* в соответствии с *идеальной нормой*.

Именно поэтому у Пересветова остается надежда на победу добра. *Трагическое* пока только — *исторический фон*, на котором разворачивается драма современной Пересветову действительности. Самой активной фигурой оказывается здесь герой-проповедник. Он еще не действует сам, но побуждает к этому других. Публицисту очень важно установить дистанцию между собой и героями, уйти от прямого ответа, препоручив *важнейшее* своим персонажам. В целом Пересветов осторожен, не любит доводить противоречия до непримиримых крайностей. На большие вопросы жизни он, конечно, отвечает достаточно определенно и даже резко, но все-таки склонен хранить молчание там, где это необходимо.

2. Иную картину представляет собой концепция Ивана Грозного. Московский государь не видит в миро-

вой истории разлада "правды" и "веры". Его мысль движется совершенно в другом направлении.

Грозный был убежден в том, что гармония, идеальное равновесие между сущим и должным в определенном смысле *уже открыты и реализованы*. Выполнение Божьих заповедей и высокое жертвенное служение становятся возможными в пределах земного царства, построенного по типу высшей небесной иерархии. Сохраняя верность Царю Небесному, подданный одновременно сохраняет верность своему государю, и от человека не требуется ничего другого, как только следовать раз и навсегда данным обязательствам. Главной привилегией холопа здесь становится право мученического подвига как подвига верности. Все это возможно, разумеется, потому, что земной универсум скреплен строгим порядком, этот универсум имеет смысл постольку, поскольку связан единоначалием и самодержавной волей помазанника Божьего, служащего образом Творца. Защита этого порядка становится поэтому постоянным утверждением жестокой нормы, каждодневным служением воплощенной истине.

Грозному чужды какие бы то ни было утопические идеалы, ему несвойствен и пафос преобразователя. Поэтому мысль о том, что Иван IV становится одним из проповедников общественного переустройства, представляется нам все-таки сомнительной. Так, современный медиевист замечает: "Иван Грозный в XVI веке еще чуть-чуть поворачивает от Вечности к Будущему, разрабатывая теорию, своего рода богословие (эпоха еще требует богословского языка), абсолютно-неограниченной монархии как средства усовершенствования общества. Он осуществляет свою теорию на практике. Необходимо для этого поворота внутреннее отталкивание от "вечностной" направленности выражалось у этого

царя в искажениях и пародировании культа, которые позволяют ученым говорить о его антихристианстве"².

Но в том-то и дело, что у Грозного нет желания что-либо менять в том поистине *совершенном* порядке, который будет, по его мнению, существовать до конца времен. В этом смысле ничего *усовершенствовать* не приходится. Будущее в его земном измерении Ивана IV мало интересует. *Вечность, прошлое, настоящее, Страшный суд* — вот те константы, которые и определяют собой миропонимание первого русского царя. Только забота о спасении души и попечение о загробной всеобщей судьбе царства заставляют бороться за уже воплощенный идеальный порядок всеми доступными средствами. И, как бы ни сопротивлялось наше нравственное чувство подобной идеологии, она от этого не становится менее реальной. Для Грозного, в чем мы убедились, возможны любые формы отождествления идеи Божьей кары с земной властью, которая и понималась лишь как *орудие Вечности*.

В прошлом Грозный видит один и тот же конфликт, выбирая из массы исторических примеров только то, что *по-настоящему* волнует. День сегодняшний собирает в себе противоречия минувшего, а в центре коллизий всегда оказывается царь, сам сотканный из противоречий, символизирующий собой борьбу добра и зла. В этом смысле публицистика Грозного причастна к вечным темам русской средневековой литературы, посвоему продолжает и развивает их.

Сложность Грозного-писателя — вот что, пожалуй, делает его фигурой уникальной в истории русской книжности. Сам поглощенный борьбой внешней, он тем не менее постоянно связан борьбой внутренней. Отсюда диалогическая полемичность и ярко выраженный обличительный пафос его творчества, с одной стороны, и глубокая раздвоенность, присущая образу автора — с

другой. Здесь сталкиваются два принципа, два традиционных взгляда на человека, концепции “абсолютного” и “внутреннего”³. Здесь Грозный, без сомнения, предвосхищает одно из открытий русского XVII в. — сложный образ повествователя в “Житии” протопопа Аввакума, одновременно и автора, и героя.

Таким образом, эпоха “второго монументализма” готовит подспудно взрыв авторской субъективности, столь характерный для “переходного” периода.

В дальнейшем эта тенденция только усиливается. Ярким тому свидетельством становится “оппозиционная” литература второй половины XVI в., мало повлиявшая на умонастроения и словесность эпохи Ивана Грозного, но открытая и востребованная, безусловно, именно в XVII в.

И Грозный, и Курбский говорят от лица Вечности, но как непохожи эти голоса... Первый русский царь синтезирует, собирает все традиционные идеи, все, что было сказано до него в русской средневековой письменности. Он будто бы создает итоговый свод богословия царской власти. Конечно, мнения предшественников проходят строгую проверку: в итоге “право на существование” получает только то, что соответствует официальной концепции Московского царства. В этом угадывается общая для России XVI в. установка на “энциклопедизм” и универсальность. Не случайно время Грозного отмечено стремлением сохранять только общепризнанное в виде грандиозных собраний идей, сюжетов, поучений, образцов. Иван IV уверен в том, что *норма общественного устройства*, наконец, сложилась в законченное всеединство, а московский государь становится *хранителем истины*, торжественно завершая мировую историю.

3. Совершенно иная система ценностных ориентиров лежала в основе мировоззрения А.М. Курбского. Как

и И.С. Пересветов, князь Андрей видит несоответствие между тем, что являет собой Святорусское царство, и тем, каким оно должно быть. Это *несоответствие* переживается автором “Истории о великом князе Московском” чрезвычайно болезненно. У Курбского недовольство настоящим окрашивается в трагические тона. В эсхатологическом отношении Курбский остро чувствует приближение исторического финала. Опыт земного царства учит одному: все возможности построить его в соответствии с идеалом утрачены. Очевиден неуклонный рост историософского пессимизма, столь характерного для следующего столетия, “бунташного” века. Коллизия между миром праведным и неправедным приобретает все большую остроту и при этом осознается как безвыходная: по мнению А.М. Курбского, последнее православное царство устремляется в пропасть апостазии, и наступает время Антихриста.

Курбский сосредоточен на “трагедии” человеческого бытия. Этот неизбывный, казалось бы, пессимизм оправдан в том случае, когда писатель думает о предательстве веры, о грешниках, ввергаемых в пропасть отступничества. Земное царство, таким образом, уже не может ни при каких условиях предложить человеку того, что дает только Царство Небесное. Курбский поэтому много говорит о личном подвиге и личной вере. Здесь уже не требуется посредник в лице царя. Идея харизматической личности советника и частного человека, облеченного особыми благодатными дарами, выступает в публицистике князя Андрея на первый план.

Существенные изменения происходят и в сфере авторского самосознания, постепенно все большее значение приобретает фигура проповедника, обличителя и просветителя. Курбский в этом смысле выступает как предшественник некоторых авторов XVII в. Индивидуальная точка зрения, личные симпатии и антипатии —

вот что становится на место “всеобщего и общезначимого”. Стремление к самоутверждению личности порождает целую мифологию, враждебную официальной государственной концепции православного царства времен Ивана Грозного. Первым признаком наступающего кризиса общественной мысли стало историософское учение Андрея Курбского.

Раздвоенность, своеобразная культурная и творческая *двуликость* Курбского в значительной мере выразились в противоречиях между теоретическими декларациями и реальной писательской практикой. Как мыслитель и богослов князь Андрей признавал свободу разумного существа и выступал ярким противником абсолютного детерминизма, но как писатель он неосознанно выражал иную концепцию человека. Трагическое мироощущение сопровождалось усилением *детерминизма* как в оценке исторического процесса, так и в изображении внутреннего мира героев. *Самовластный* деятель мировой истории все более скован условностями своего временного бытия, все больше зависит от обстоятельств и не всегда может успешно противостоять им. Соответственно и участники исторических событий изображены заложниками страстей, они зачастую теряют четкие жизненные ориентиры, подвержены внешним влияниям, роль которых оказывается *решающей*. Голос разума слышат далеко не все, но лишь избранные.

Как теоретик литературного труда Курбский исповедовал принципы меры, краткословия, осуждал “кусательный” стиль своего оппонента Ивана Грозного, но публицистические произведения князя Андрея свидетельствуют о частом нарушении этих теоретических принципов. Смысл формы здесь не всегда отвечает опыту прямых высказываний.

“История о великом князе Московском” обязана своей новаторской формой именно этой культурной и

мировоззренческой *неустроенности* Курбского. Противоречивая картина исторической жизни соответствует внутренним противоречиям авторского образа. “История” становится уникальной “летописью” духовного мира самого Курбского, невольной *исповедью*. Творческая индивидуальность князя Андрея формировалась как выражение субъективного частного конфликта между отдельным человеком и целым царством.

И это не случайно: развитие русской историософии допетровского времени приводит к борьбе идей в литературе Московской Руси. К такому столкновению, которое имело неизбежные и серьезные последствия для отечественной культуры в целом.

Здесь важна сама возможность *зафиксировать* момент, который отделяет догматическое средневековое мировоззрение (при всем богатстве и многообразии его проявлений) от “стереотипов” Нового времени, весьма критичного по отношению к средневековью, беспощадного к его мифам и к тому материальному воплощению, которые они получали.

Творчество Курбского — лишь тенденция, но тенденция во многом показательная. Это — момент зарождения в глубинах средневекового сознания таких представлений, которые в результате и стали менять *ментальные “топосы”*.

Однако средневековое миропонимание приходит в России к кризису не только *внутренне присущими* путями. На рубеже XVI-XVII вв. обостряется мировоззренческое и культурное противостояние России и Запада. Оно оказывается своеобразным “катализатором” наметившихся тенденций и определяет в конечном счете дальнейшие пути русского самосознания.

Курбский, мучимый упреками совести, всегда готовый к самооправданию, явился заложником этой исторической драмы; он, столь яркий и в то же время тра-

гичный, ожесточенный в своей ненависти к режиму Ивана Грозного, не только разделил и даже противопоставил “веру” и царство, но стал живым воплощением глобального противодействия двух типов культуры.

* * *

Выявленная типология личностных авторских мировоззрений предполагает существенные отличия в самих формах выражения идей. В этом смысле *стиль как индивидуальная авторская манера* был органичным продолжением идеологии. Судить о стиле здесь невозможно только с точки зрения отвлеченных “художественных представлений”, минуя опыт прямых высказываний. Индивидуальная авторская манера была не столько осознанной творческой установкой, сколько результатом ясной жизненной позиции, которая, в свою очередь, определялась множеством факторов, включая особый религиозный опыт, общественное положение, личную судьбу, саморефлексию, психологию⁴. Характерно и то, что многие яркие авторские индивидуальности XVI в. в той или иной мере формировались под влиянием нетипичных обстоятельств, требовавших поступка.

Таким образом, становится понятным, что публицистика во второй половине XVI в. не ограничивается рамками “литературного этикета” и *абстрактной содержательностью* отдельных жанровых форм. Авторы ищут свой путь выражения идей, а специфика миропонимания требует от писателя неординарных приемов, призванных выявить концептуально значимые смыслы. Иными словами, публицисты выходят за пределы ограничительных норм даже в том случае, когда сами эти нормы устанавливают.

За этим кроется важная закономерность: как бы далеко средневековый писатель ни уходил от жизни, какими бы условностями он ни ограждал свое творчество, побеждают идейный пафос, непосредственное мироощущение, которые, в свою очередь, оказываются следствием реальных жизненных коллизий и сложной борьбы. В конечном счете отдельные элементы литературной формы каждый раз выстраиваются в соответствии с конкретной внутренней логикой, логикой миропонимания и общего эмоционального настроения. Риторические фигуры, “малые” образы, приемы доказательств, исторические аналогии, символы, примеры из образцовых текстов, система действующих лиц (как “реальных”, так и легендарных), отдельные жанровые признаки включаются в композицию, единую макроструктуру произведения “на равных правах”, подчиняясь индивидуальной воле автора. Композиция единого целого наиболее близка замыслу и служит лучшему обнаружению авторской субъективности. В русской публицистике второй половины XVI в. в лице ее самых ярких представителей “индивидуальная творческая инициатива”⁵ становится особенно выраженной именно в построении произведения. Это объясняет то обстоятельство, что жанровая “размытость”, эклектичность в сочинениях Пересветова, Грозного и Курбского оказываются непосредственным результатом *идейного новаторства*.

Пересветов подчиняет свой сборник “иерархии” геороев, которые не равноудалены от вечной и неизменной истины. Этой закономерности отвечает как использование отдельных жанровых прототипов (“челобитных”, “сказаний”), так и распределение риторических фигур и эмпатических средств (звукопись, звуко-смысловая игра слов, повторы).

Композиция посланий Грозного, перерастающих в значительные полемические трактаты, структура кото-

рых зависела, однако, от этикета деловой дипломатической переписки, служит лучшему ведению полемики. Способом общения с адресатом здесь становится исчерпание аргументов противника. Напряженной "диалогичности" текстов Грозного помогают приемы авторской иронии и пародии, неосознанное нагнетание эмоциональной напряженности, аффектов гнева, позволявших достигать психологической победы в споре. В то же время тексты Грозного становятся необычными собраниями примеров, нравоучений, парабол, цитат и аналогий, которые прямо отвечали целям утверждения индивидуальной авторской концепции.

Наконец, своего пика эта "множественность" формообразования достигает в "Истории о великом князе Московском" А.М. Курбского. Писатель тем не менее добивается органичного синтеза несходных жанровых форм, постоянно меняя объект изображения, переводя единое повествование в напряженный риторический монолог, адресованный как реальным, так и вымышленным читателям. Композиция "Истории", в чем мы убедились, наиболее точно выражала индивидуальную историософскую концепцию Курбского и служила, кроме всего прочего, важнейшим средством передачи глубинного трагического пафоса.

Изучение особенностей литературной формы в русской публицистике XVI в. приводит нас к тому, что практическая имманентная поэтика складывается из множества факторов. Здесь сталкивается несколько планов *содержания*: 1) мировоззренческая система эпохи; 2) миропонимание конкретного автора; 3) абстрактный смысл литературной формы; 4) своеобразное преломление традиций в творчестве писателя. В таком ракурсе изучение литературной формы оказывается существенным познавательным моментом, точкой отсчета

в исследовании закономерностей историко-литературного развития.

Раскрытие логики рассуждений средневекового автора, исследование самих способов выражения авторской позиции — задача комплексная и сложная. От ее решения зависят пути адекватного описания мировоззренческих систем и литературно-эстетических особенностей целых эпох. Общее направление поисков отвечает тем принципиальным моментам интерпретации, на которые давно обратил внимание П.М. Бицилли: "... людское сознание не есть какая-то нейтральная среда. Необходимо настоятельно подчеркнуть, что способы преломления впечатлений, получаемых сознанием извне, вовсе не одинаковы во все исторические моменты и что, следовательно, историк не имеет права устраняться от учета личного коэффициента и оценивать значение и роль объективного фактора так, как если бы субъективного не было бы вовсе: такой прием был бы правомерен только в случае постоянства личного коэффициента. Задача историка, следовательно, гораздо сложнее простого взвешивания объективных условий и установления причинно-следственных связей между ними путем заключения от настоящего к прошедшему: психический мир человека прошлых времен отличается от психического мира современного человека не только по содержанию, но и *формально*. Поэтому историю нельзя свести к социологии. Историк вынужден считаться с *формами* восприятия мира в тот или другой исторический момент..."⁶

Следует иметь в виду, что "формы восприятия мира" так же важны историку, как филологу — конкретные исторические формы выражения идей в литературе. Изучение древнерусской словесности в этом смысле только подтверждает данное правило.

Необходимо признать, что задача медиевистов будет состоять в том, чтобы, наконец, обнаружить надежную зримую связь между мирозерцанием прошлого и реальными этапами самого историко-литературного процесса. Но это тема другого разговора.

Примечания

¹ Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. С. 438–440.

² Прохоров Г.М. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Статьи. СПб., 2000. С. 128.

³ О концепции “абсолютного” и “внутреннего” человека в древнерусской литературе см.: Адрианова-Перетц В.П. К вопросу об изображении “внутреннего человека” в русской литературе XI–XIV веков // Вопросы изучения русской литературы XI–XIX вв. М.; Л., 1958. С. 15–24; История русской литературы. Л., 1980. Т. 1. С. 302.

⁴ Об исследовании мировосприятия древнерусского писателя, творческой индивидуальности и характерологии средневековых авторов см.: Демин А.С. Писатель и общество в России XVI–XVII веков (Общественные настроения). М., 1985. С. 254.

⁵ Хализев В.Е. Указ. соч. С. 284.

⁶ Бицилли П.М. Указ. соч. С. 132.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АЕ	— Археографический ежегодник
АИ	— Акты исторические
АКД	— Автореферат кандидатской диссертации
ДАИ	— Дополнения к актам историческим
ПГК	— Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским
ПИГ	— Послания Ивана Грозного
ПЛДР	— Памятники литературы Древней Руси
ПСРЛ	— Полное собрание русских летописей
РГБ	— Российская государственная библиотека
РИБ	— Русская историческая библиотека
РНБ	— Российская Национальная библиотека
Сб. РИО	— Сборник Русского исторического общества
СКИК	— Словарь книжников и книжности Древней Руси
ТОДРЛ	— Труды Отдела древнерусской литературы
ЧОИДР	— Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете

Оглавление

Введение	3
Глава первая. Публицистический сборник И.С. Пересветова как литературное и философское целое	27
Историософия И.С. Пересветова	31
О “пророчествах” и вариативности истории в сборнике И.С. Пересветова	62
Принципы сюжетного повествования	66
И.С. Пересветов в работе с литературными источниками: “вымысел” как средство создания публицистической концепции	69
Авторское самосознание	77
Архитектоника сборника	85
Риторика И. С. Пересветова	95
Глава вторая. Идеиное и стилевое своеобразие полемических сочинений царя Ивана Грозного.....	127
Теория династической преемственности власти — основа авторской концепции Грозного	132
Восприятие истории и образ времени в посланиях Ивана Грозного	161
Нравственный аспект полемики (“самовласть” человека и теория “казней Божиих”)	169

Самосознание автора. Идея царской жертвы и перспективы спасения мира	183
Истоки полемического пафоса	204
Своеобразие идейно-художественных приемов полемики в посланиях Ивана Грозного	213
Изображение исторических событий и лиц	236
Глава третья. Особенности авторской позиции и способов ее выражения в публицистике А.М.Курбского	299
Историософский пессимизм Андрея Курбского. Судьба мировых царств	302
Предопределенность и свобода человека	306
Пределы царской власти	312
Антихрист и московский трон	327
“История о великом князе Московском” как новая форма публицистического повествования	334
Способы изображения исторических лиц в “Истории”	350
Авторское самосознание и своеобразие полемической манеры А.М. Курбского	371
Развитие русской публицистики 40-80-ых гг. XVI в.: эволюция идей и литературных форм (Вместо заключения).....	401
Список сокращений	415

Оглавление

Введение	3
Глава первая. Публицистический сборник И.С. Пересветова как литературное и философское целое	27
Историософия И.С. Пересветова	31
О “пророчествах” и вариативности истории в сборнике И.С. Пересветова	62
Принципы сюжетного повествования	66
И.С. Пересветов в работе с литературными источниками: “вымысел” как средство создания публицистической концепции	69
Авторское самосознание	77
Архитектоника сборника	85
Риторика И. С. Пересветова	95
Глава вторая. Идеиное и стилевое своеобразие полемических сочинений царя Ивана Грозного.....	127
Теория династической преемственности власти — основа авторской концепции Грозного	132
Восприятие истории и образ времени в посланиях Ивана Грозного	161
Нравственный аспект полемики (“самовласть” человека и теория “казней Божиих”)	169

Самосознание автора. Идея царской жертвы и перспективы спасения мира	183
Истоки полемического пафоса	204
Своеобразие идейно-художественных приемов полемики в посланиях Ивана Грозного	213
Изображение исторических событий и лиц	236
Глава третья. Особенности авторской позиции и способов ее выражения в публицистике А.М.Курбского	299
Историософский пессимизм Андрея Курбского. Судьба мировых царств	302
Предопределенность и свобода человека	306
Пределы царской власти	312
Антихрист и московский трон	327
“История о великом князе Московском” как новая форма публицистического повествования	334
Способы изображения исторических лиц в “Истории”	350
Авторское самосознание и своеобразие полемической манеры А.М. Курбского	371
Развитие русской публицистики 40-80-ых гг. XVI в.: эволюция идей и литературных форм (Вместо заключения).....	401
Список сокращений	415

Каравашкин Андрей Витальевич

РУССКАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ
ПУБЛИЦИСТИКА:

Иван Пересветов, Иван Грозный,
Андрей Курбский

Подписано к печати 27.11.2000 Формат бумаги 90х60
Усл.-печ.л. 26,25 Тираж 500 экз. Заказ 533

129243, Москва, ул. Кибальчича, 6
Типография МПГУ

ИСПРАВЛЕНИЯ И ОПЕЧАТКИ

Страница	Строка	Напечатано	Должно быть
23	8 снизу	имманентная	имманентная
43	13 снизу	ответственность	ответственность
53	2 сверху	заявляет	заявляет
68	4 снизу	Константинополе	Константинополе
76	16 снизу	защитниками	защитниками
97	12 сверху	публицистики	публицистики
122	10 снизу	мировоззренческих	мировоззренческих
126	6 сверху	грамматические	грамматические
128	9 снизу	сформулированы	сформулированы
165	9 снизу	Маркиана	Маркиана
186	7 снизу	предполагается	предполагается
195	4 снизу	Антихрист	Антихрист
198	1 сверху	блаженства	блаженства
228	12 сверху	традиции	традиции
229	8 сверху	аскетического	аскетического
232	13 сверху	контрастного	контрастного
241	5 снизу	эмоциональностью	эмоциональностью
244	4 снизу	своеобразным	своеобразным
249	10 сверху	библейской	библейской
329	11 сверху	Службе	Службе
331	13 сверху	упоминяемые	упоминяемые
345	7 сверху	антиристанского	антихристианского
350	8 сверху	боготетупничеством	боготетупничеством
369	5 сверху	Курбский	Курбский
402	10 снизу	высказываний	высказываний
417	10 снизу	Польско-Литовском	Польско-Литовском
	2 снизу	историсофия	историсофия
		Вместо заключения	Вместо заключения