

Идея «самовластия» человека в русской социально-философской мысли XVI в.

Среди идей, привнесенных в русскую культуру христианством, важное место принадлежало новой концепции человека, его личного и социального бытия. Христианство позволяло осмыслить человека вне зависимости от социальной обусловленности, раскрывало внутреннее богатство человека, акцентируя внимание на его духовной природе и, в конечном итоге, на таких его неотчуждаемых атрибутах, как свобода, достоинство, ответственность. Представление о нравственном «самовластии» человека пришло на Русь вместе с трудами представителей патристики, которая, в свою очередь восприняла его от античной философской этики и моральных императивов Библии, постулирующей дарованную Богом человеку способность осуществлять выбор между добром и злом, рассматривающей человека как «образ и подобие Бога». Судьба идеи самовластия в жизни и мысли русского Средневековья не могла быть простой. На первых порах ее значение оказалось сравнительно невелико, но в конце XV–XVI в. эта идея начинает будоражить умы и становится предметом масштабной философско-богословской полемики, в которой столкнулись не только идейные, теоретические точки зрения, но даже, можно сказать, программы социально-культурного развития страны. Поэтому данная постановка вопроса направлена не только на исследование социально-антропологического аспекта в истории русской мысли, но также способна содействовать актуальному осмыслению российских традиций взаимодействия человека, общества и государства.

Развитие темы самовластия человека можно проследить, главным образом, по памятникам древнерусской церковно-дидактической литературы, в первую очередь, переводным, среди которых выделяется византийский трактат XI в. «Диоптра» Филиппа

Монотропа, начавший свое хождение на Руси с XIV в. Он стал, по выражению Г.М. Прохорова, «антропологической энциклопедией православного Средневековья». В составе «Диоптры» есть отдельная статья «О самовластнем человечестве», посвященная обоснованию свободы воли и моральной ответственности человека: «Бог человека созда самовластна, словом и премудростью почте сего»¹. Отдельные пассажи на аналогичную тему содержатся также в пользовавшихся популярностью на Руси сборниках поучений «Измарагд» и «Златоуст». Сборник XV в. «Измарагд» включает «Слово о самовластии», в котором утверждается моральный суверенитет человека, его способность контролировать свои влечения и отвечать за собственные поступки: «Самовластни Богом сотворены есмы, или спасемся или погибнем волею своею»². Наконец, изречение сборника XVI в. «Златоуст», продолжая ту же линию, дополняет ее идеей синергийности человеческих деяний, в которых человеку неизменно содействует либо Бог, либо дьявол — в зависимости от выбора самого человека, изначально свободного: «Все в человеце есть добро или зло, да егда хочет добра, то добро дееть, а иже хочет зло творити, то зло дееть: Бог же ни добру нудит, ни к злу влечеть; но самовластна сотвори Бог человека, да по самовластию створить добро или зло, ни диавол может отвести от добра дела, ни ко злу приволочить, но егда хочет что добро деяти, то Бог ему помогает... егда же человек хочет зло деяти, то тогда Диявол ему помогает»³.

Однако практическое освоение вчерашними язычниками христианских идей антропологического характера оказалось делом не легким, сопряженным с болезненной ломкой вековых архетипов сознания. Поэтому социальные последствия христианизации Руси, особенно на первых порах, оказываются довольно скромными. Не только на низовом уровне неграмотных простолюдинов, но и на уровне просвещенных и «воцерковленных» верхов культура кре-

¹ Филипп Монотроп. Диоптра // Антропологическая энциклопедия православного Средневековья / Изд. подг. Г.М. Прохоровым и др. М.: Наука. 2008. С. 191.

² Цит. по: Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект Пресс. 1996. С. 136.

³ Там же. С. 138.

щенной Руси в течение столетий во многих отношениях сохраняла характер «двоеверия». Подобно тому, как несколько поколений князей носили одновременно два имени, как например Георгий и Всеволод, первым из которых, из церковных святцев, пользовались в официальном церемониале, а вторым, славянским языческим, — в дружинном обиходе, так и сама жизнь текла как бы двумя параллельными руслами. Принципы христианского универсализма оставались в основном декларативными, а реальная жизнь определялась традиционными родоплеменными понятиями о чести, измеряемой происхождением человека и его положением в феодальной иерархии. Так, среди духовных подвижников, прославленных русской средневековой Церковью в лике святых, мы практически не встретим имен выходцев из простолюдинов: даже чтобы иметь право проповедовать «поругание» суетной чести и славы «мира сего», требовалось быть человеком «честного» происхождения⁴. По сравнению с церковными ритуалами, духовные идеалы новой религии усваивались мировоззрением древнерусского общества с заметным опозданием.

Вероятно, с этим связан и тот факт, что в истории русской социально-философской мысли первые столетия после крещения Руси не ознаменовались появлением каких-либо значительных опытов обращения к социально-антропологическим проблемам. Лишь в конце XV в. тема «самовластия» человека становится предметом самостоятельного осмысления русскими книжниками, в творчестве которых она выходит за прежние рамки религиозно-моралистического истолкования и приобретает новые аспекты рассмотрения — богословско-философские, социальные, политические. В новой исторической ситуации старая идея самовластия обрела и новую актуальность, получила значение методологического принципа, без обращения к которому всем фигурантам идейной борьбы, будь они еретиками или ортодоксами, свободолюбцами или этатистами, оказалось трудно сформулировать свою программу.

Темой самовластия русская мысль впервые всерьез озадачилась в исканиях религиозных реформаторов конца XV–XVI вв. Рефор-

⁴ См., напр.: *Хорошев А.С.* Политическая история русской канонизации (XI–XVI вв.). М.: Изд-во МГУ, 1986.

мационные движения в России этого периода протекали в русле европейской Реформации, одним из векторов которой было стремление вернуться к первоисточкам веры и, основываясь на них, осмыслять вызовы времени, в числе которых не последнее место занимала проблема бытия человека в обществе, претерпевающим значительные изменения. Критике подвергались церковные установления и богословско-философские доктрины, призванные санкционировать порядок, который подлежал изменению, ибо средневековый период общественного развития уходил в прошлое. И в этой связи были вновь востребованы некоторые идеи раннего христианства, оказавшиеся во многом созвучными устремлениям религиозных реформаторов в преддверии Нового времени. По словам А.И. Клибанова, за богословскими спорами эпохи Реформации «стояли проблемы философской антропологии, человеческие и смысловые проблемы, в первую очередь и в главную — проблема сущностных сил человека... Утверждение духовной свободы как неотъемлемой, по понятиям времени, свыше дарованной идейно-нравственной ценности, определявшей человека в его качестве человека, не могло не вести и к утверждению социальной свободы человека»⁵.

Неудивительно, что именно осужденный за реформаторство («ересь») московский посольский дьяк Федор Курицын в своем «Лаодикийском послании» фактически первым из русских мыслителей поставил вопрос о «самовласти» человека, спровоцировав широкую дискуссию, которая представляется весьма знаменательной в контексте не только истории русской мысли, но и общеисторического развития страны. «Лаодикийское послание» является эзотерическим трактатом, смысл которого, по-видимому, намеренно зашифрован и неоднозначен. К изучению этого загадочного религиозно-философского памятника обращались многие исследователи (А.И. Клибанов, Ф. Лилиенфельд, Я.С. Лурье, В.В. Мильков, Р. Штихель, А.А. Юрганов и др.), предлагавшие разные варианты интерпретации текста. В целом, опыт изучения «Лаодикийского послания» не исключает его рассмотрения как гносеологического трактата, посвященного условиям и возможностям человеческого

⁵ Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. С. 153; 158.

познания в религиозной сфере. Автор «Послания» постулирует интеллектуальное «самовластие» человека (а точнее, человеческой души) в вопросах веры, мудрости, науки и добродетели, — именно эти слова фигурируют в тексте в связи с исходным утверждением: «Душа самовластна, ограда ей вера». В том же ключе может быть истолкована и следующая строка «Послания»: «Веры наказание ставится пророком»⁶.

Согласно трактовке А.Л. Юганова, «пророком» здесь назван апостол Павел: «логично предположить, что таким “пророком” был Павел, “апостол язычников”, первым как миссионер, возвестивший о вере христианской в своих посланиях»⁷. На наш взгляд, эта идентификация выглядит искусственной и мало вероятной. Федору Курицыну не было необходимости «зашифровывать» в своем «Послании» фигуру Павла: как один из «первоверховных апостолов», последний пользовался в Церкви огромным авторитетом и почитанием. Если речь шла именно о Павле, было бы куда сообразнее прямо назвать его имя, взяв тем самым апостола в идейные союзники, как обычно и поступали средневековые авторы. К тому же, в Средние века существовала четкая дифференциация «чинов» благовестников, сформулированная, кстати, не кем иным, как самим апостолом Павлом, по словам которого Бог «поставил одних апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями»⁸. Смешение этих чинов означало бы нарушение «поставления» свыше, противоречие непреходящей божественной воле. Согласно последней, Павел являлся апостолом, и причисление его к пророкам неоправданно.

Наиболее вероятной и правомерной нам представляется интерпретация А.И. Клибанова, с точки зрения которого, в трактате Курицына речь идет об индивидуальном пророческом даре как таковом, причем доступном в принципе любому человеку, а не только официальным служителям Церкви. «"Лаодикийское послание"

⁶ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 7: Вторая половина XV в. СПб.: Наука, 2005. С. 444.

⁷ Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС, 1998. С. 248.

⁸ См.: Еф. 4, 11.

возвело в достоинство наивысшей духовной ценности пророческий дар, сопряженный с мудростью. И это имело не одно отвлеченное, но и конкретное значение. Идеологи и руководители ереси видели собственное предназначение в том, чтобы выступать как пророки своего времени»⁹. При таком понимании, учение «Лаодикийского послания» о пророчестве могло только укреплять идею «самовластия» человека и способствовать ее развитию в направлении идеи человека как субъекта духовно-интеллектуальной деятельности.

В «Написании о грамоте» — памятнике, который также обычно атрибутируется Курицыну или связывается с книжниками его круга, свобода и «самовластие» тоже оказываются сопряженными со способностью человека к самостоятельному различению добра и зла, а значит, и самостоятельных деяний, основанных на познании истины, транслятором которой может служить письменное слово — «грамота». В связи с этим грамота характеризуется как «неразумию разрешение, истине освобождение», как предпосылка и даже само «самовластие, умного волное разумение и разлучение добродетели и злобы»¹⁰.

Анализ оригинальных текстов новгородско-московских «еретиков» рубежа XV–XVI вв. заставил большинство исследователей усомниться в том, что у тех, кого именовали «еретиками», действительно имелись какие-то религиозные взгляды, принципиально противоречившие церковному вероучению. Например, по мнению А.А. Юрганова, идеологическая коллизия во многом была обусловлена расхождениями в стиле мышления и, в частности, в подходе к проблеме «самовластия»: «Судя по всему, еретиками иосифляне называли не только тех, кто думал иначе, но также и тех, кто позволял думать иначе в силу известной богословской истины о “самовластии” человека»¹¹. Такая трактовка вполне резонна, ибо акцентирование Курицыным способности человека к самостоятельному

⁹ Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. С. 145.

¹⁰ Клибанов А.И. «Написание о грамоте» (Опыт исследования просветительно-реформационного памятника конца XV — первой половины XVI века) // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. 3. М. 1955. С. 378, 379.

¹¹ Юрганов А.А. Указ. соч. С. 258.

познанию духовных истин и определению, где добро, а где зло, было предпосылкой к эмансипации от авторитета церковной иерархии («Церкви учащей»), что, в свою очередь, открывало путь к сомнениям и в оправданности всей существующей социальной системы как таковой.

Как и Западная Европа, Русь–Россия в конце XV–XVI вв. переживала значительные перемены — в экономике и политике, культуре и мышлении, проявлявшиеся в развитии реформационных движений, поляризации точек зрения, умножении различных дискуссий, свидетельством чему — беспрецедентный поток полемической литературы. Страна находилась на распутье, обозначались все новые вызовы времени, стремительно менялась расстановка социальных и идейных сил. Знаменателен эпизод, связанный с попыткой правительства восполнить дефицит земельных ресурсов, необходимых для предоставления поместий растущему дворянскому сословию за счет секуляризации монастырских земель. Этот эпизод относится не только к социально-экономической истории, но и к истории социально-философской мысли, будучи непосредственно связан с интересующей нас темой самовластия. Как известно, лидером защитников церковного землевладения выступил видный религиозный и политический деятель того времени, активный полемист, автор целого ряда посланий и книги «Просветитель» Иосиф Волоцкий. Каким образом простому игумену удалось заставить царя отказаться от заманчивого проекта секуляризации церковной недвижимости?

Сведения о распространении новгородско-московской ереси («ереси жидовствующих») появились как нельзя кстати, ибо без использования фактора ереси Иосифу было бы непросто добиться своих целей. Мастерски нагнетая страсти вокруг подлинной или мнимой еретической угрозы, Волоколамский игумен одержал верх над нестяжателями, сформировал свою политическую доктрину и дал официальный ответ на вопрос о «самовластии» человека в России как минимум на два столетия вперед. Он настойчиво доказывал государственным мужам, что кружок еретиков представляет собой не только подозрительный конспиративный союз политиче-

ских оппозиционеров, но и реформационное движение, несущее угрозу «православию», а понятие это маркировало весь строй русской жизни. Если ослабить позиции русской Церкви, отняв у нее земли, кто будет противостоять еретичеству и вольнодумству, кто будет в состоянии цементировать социальную систему? Конечно, после успешной политики централизации власть «государя всяя Руси» велика как никогда, но ему не следовало забывать, насколько значимой опорой является для него Церковь. Она может благословить любое его деяние, а может и лишит благословения, ибо не всякий монарх есть истинный помазанник Божий, иные могут быть расценены как узурпаторы и тираны.

С тех пор, как московский самодержец отказался от планов секуляризации и ополчился против еретиков, Иосиф Волоцкий поверил в его благочестие и без устали возвеличивал фигуру русского царя, напоминая ему, что он «естеством подобен есть всем человеком, а властью же подобен есть вышнему Богу»¹². Сакральный характер власти православного государя связывался у Волоцкого с особой пастырской миссией этой власти, призванной не только и не столько заботиться о земном («телесном»), сколько обеспечивать условия для «спасения души» своих подданных и противостоять нарастающему мировому злу, одним из проявлений которого виделось распространение реформационных идей, ересей. Вот как Иосиф суммировал обязанности «благочестивого царя»: «Подобает же ти... всяко тщания и о благочестии имети и сущих под тобою от треволнения спасти, душевна и телесная, и душевное бо есть треволнение еретическое учение»¹³. Миссия православного самодержца приобретала дополнительное величие в контексте эсхатологических настроений эпохи, жившей в перманентном ожидании «антихриста» и конца света. В «сдерживании» сил зла решающая роль отводилась не кому иному, как московскому православному царю, «последнему во вселенной», от благочестивой ревности которого теперь зависела судьба всего «православного христианства». «Да ныне аще ты, государь, — наставляя Иосиф

¹² Послания Иосифа Волоцкого. М., Л.: Изд-во АН СССР. 1959. С. 184.

¹³ Там же.

Василия III, — не подщишися и не подвигнешися о сих, не утолиши скверных еретик, темное их еретическое учение, — ино, государь, погибнуть всему православному христианству»¹⁴.

Иосиф не ограничивается проведением параллели между властью царской и божественной («по подобию небесныя власти дал ти есть небесный царь скипетр земнаго царства»)¹⁵. В его построениях царь — живой смертный человек — изымается из социального пространства и встраивается в священную иерархию духовного мира, где занимает место непосредственно после Бога и Богоматери: «Занеже, государь, надежа и упование по Бозе и по Пречистой Богородицы ты, государь, наше»¹⁶. Мало того: в посланиях Волоцкого православный «государь всяя Руси» предстает не просто «надеждой» православных христиан, гарантом благочестия и благоверия, но и своего рода медиатором между Богом и человеком, даже Богом и миром, земным «заместителем» Господа Вседержителя. «Вас бо, — обращается Иосиф к земным царям, — Бог в себе место избра на земли и на свой престол вознес, посади, милость и живот положи у вас»¹⁷. К тому же, земной царь — «страшное и всевидящее око небесного царя»¹⁸, именно он «не попускает» совершаться злу, ибо ему ведомы сердца и помышления людей. Такая сверхъестественная прозорливость позволяет земному царю предвосхищать Божий суд и уже в земной жизни сполна жаловать «добрых» и казнить «злых», не дожидаясь второго пришествия Христа.

Фактически, земному царю у Иосифа Волоцкого присваиваются божественные атрибуты, а «Царь небесный» как бы выносятся за скобки, удаляется из мира, оставляя свои функции земному двойнику. Если во времена нарождающегося европейского абсолютизма фигура земного монарха представлялась уже практически недостижимой для простых смертных и наделенной фантастическим могуществом, что говорить о «Небесном владыке»? Можно предполо-

¹⁴ Там же. С. 230.

¹⁵ Там же. С. 183.

¹⁶ Там же. С. 229.

¹⁷ Там же. С. 230.

¹⁸ Там же. С. 184.

жить, что в этом стремлении найти небесному Богу «заместителя» в лице земного православного государя по-своему отразилось нарастание того, что впоследствии будут называть секуляризацией культуры, в которой постепенно сокращалось сознание божественного присутствия. Религиозные войны, всплески религиозного фанатизма и социально-религиозные катаклизмы позднего Средневековья, думается, лишь подтверждают такое предположение, ибо по существу эти явления имели кризисный характер, были своего рода судорогами агонизирующего средневекового мира.

Несмотря на то, что в теории и практике Иосифа Волоцкого также — неизбежно — было много нового, в целом он явился выразителем старой средневековой парадигмы, в которой тенденции нового воспринимались в мрачных апокалиптических тонах. Возможно, с этим и связан пессимизм в оценке моральных способностей человека у Иосифа: из его утверждений следует, что само по себе обладание христианской истиной неспособно вооружить людей в борьбе против зла и заблуждений. Только сила государства под водительством мудрого и прозорливого православного самодержца может действительно защитить общество от «треволнений душевных и телесных». «И аще бы не ты, государь, показал ревность о православней вере христианстей и любовь к Господу Богу и Пречистой Богородице и ненависть к еретиком и казнь на иже жидовская мудрствующих, было бы уже безчисленное множество православных христиан в жидовской вере»¹⁹. Выходит, что человек, руководствующийся собственным разумом и самостоятельно принимающий решения — человек «самовластный» — находится в роковой власти зла, а потому неизбежно склонен к заблуждениям и греху. И только сакрализованная воля православного государя способна предотвратить пагубные последствия человеческого своеволия. Описывая власть русского царя в богословских терминах, автор «Просветителя» фактически не оставляет места не только для самовластия человека, но и для Промысла Божьего: тем самым, борец с ересями Иосиф Волоцкий сам отходит от ортодоксии, которая всегда настаивала

¹⁹ Там же. С. 231.

на участия божественной воли во всем, что происходит в мире, — будь то в форме поддержки или «попущения».

Видимо, неслучайно апология Промысла занимает не последнее место в творчестве оппонента иосифлян Максима Грека, в посланиях которого проблема самовластия человека раскрывается в аспектах соотношения свободы и необходимости, божественного провидения и законов мироздания. В частности, в полемике против астрологов, подчинявших волю человека процессам «звездного течения», «коловращения» планет, Максим Грек указывал, что признание над людьми власти звезд устраняет Промысл Божий, а значит — и допускаемое Промыслом самовластие человека, его свободу и ответственность в мыслях, решениях, деяниях. Астрология «ниспровергает все божественные законы, противопоставляя божественному законоположению силу и закон звезд — и то, что зависит от произволения и самовластия — добродетели и пороки — приписывает переменам звездного течения»²⁰.

В истории христианской мысли соотношение провиденциализма и свободы воли человека издавна является предметом острой дискуссии, наиболее яркими эпизодами которой стали спор Августина с Пелагием и, спустя тысячелетие, — Эразма Роттердамского с Лютером²¹. Официального догматического решения по соотношению свободы воли и Промысла Божия Церковью выработано не было, поэтому в трактовке этой проблемы даже у вполне ортодоксальных богословов оставалась немалая свобода маневра. В то же время, отсутствие в данном вопросе общепринятого богословского инструментария позволяло обращаться к нестандартным приемам аргументации. Полемизируя с Федором Карповым, Максим Грек ссылается не только на Библию и святых отцов, но и на примеры античной истории, демонстрирующие решающее значение не астрологической предопределенности, а личной активности «великих мужей» прошлого в их достижениях: «Что же Юлий цезарь,

²⁰ Сочинения преп. Максима Грека в русском переводе. Ч. 2. Догматико-полемические сочинения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1910. С. 210.

²¹ Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М.: ГЛАК. 1999.

по астрологическим ли предсказаниям и по наблюдению времен проявил величайшую оную храбрость и смелость против галлов, или по своей душевной доблести, по восначальническому искусству и по благородству нрава?»²².

Вторая линия проводимой Максимом полемики — межконфессиональная. В «Слове о исхождении Святого Духа», обращенном к Николаю Булеву в связи с его намерением перейти из католичества в православие, Максим Грек разбирает богословско-догматические расхождения двух христианских конфессий. Характерно, что главный грех, вменяемый «латинству», также связан с проблемой самовластия — по отношению к авторитету традиции: «Ты же, слушатель, не будь последователем мнения и возношения, наполняя воздух словами о том, как латиняне понимают и объясняют священное писание»²³. Излишне говорить, что «мнение» и «возношение» в конечном счете служили утверждению свободы человека, выступали проявлениями его самовластия. Как предположил А.И. Клибанов, Максим Грек, вменяя «латынам» во грех «мнение» и «возношение», имел в виду не только и не столько латинян-католиков, сколько латинистов-гуманистов, с идеями которых имел возможность познакомиться благодаря периоду пребывания в итальянской интеллектуальной среде эпохи Возрождения. Образованный грек Михаил Триволис прошел через увлечение ренессансными гуманистическими идеями, но впоследствии пересмотрел увлечения молодости, принял на Афоне иночество с именем Максим и стал убежденным ортодоксом. Оказавшись в России, где в это время разворачивалась полемика о самовластии человека, Грек выступает с позиций ортодоксии. С одной стороны, перед лицом астрологического детерминизма он отстаивает свободу воли человека и Бога, во взаимодействии которых проявляется Промысл Божий, с другой — предостерегает против реформационных и гуманистических тенденций, ведущих к предосудительному, с точки зрения Церкви, «возношению» человека.

²² Сочинения преп. Максима Грека в русском переводе. Ч. 2. С. 212.

²³ Там же. С. 191.

В середине столетия активизировались реформационные движения, в которых уже более отчетливо, чем прежде, проявились идеи социально-антропологического характера. Кружок дворянина-вольнодумца Матвея Башкина явился наследником московского кружка «еретиков» конца XV — начала XVI в., группировавшегося вокруг посольского дьяка Федора Курицына при дворе Ивана III. Дошедшие до нас скудные сведения представляют Башкина как мыслителя-гуманиста, проповедника идей человеческого братства, выступавшего против порабощения человека человеком, против институтов холопства и кабальной зависимости. Стремясь обосновать свои взгляды ссылками на Священное писание, он говорил, что «во апостоле... написано: весь закон в словеси скончается: возлюбиши ближняго своего, яко сам себе»²⁴. Не ограничиваясь лишь теоретическим осуждением рабства, Башкин делами подтверждал свои слова: он уничтожил кабальные грамоты на своих людей и перестроил отношения с ними на началах добровольности.

Выдающимся религиозным реформатором и социальным мыслителем явился выходец из крестьян Феодосий Косой, учение которого получило известность не только в России, но и за рубежом, а ответ на него православного полемиста Зиновия Отенского составил целую книгу. Опираясь на новозаветные тексты, Феодосий выступал радикальным противником всякого рода общественного неравенства и господства — «человекослужения», провозглашая смелый тезис отрицания власти вообще: «не подобает же в христианех влаstem быти»²⁵. Проповедь любви к ближним и милосердия дополнялась у Косого четко артикулированным положением о равенстве всех людей перед Богом, независимо от социального статуса, национальности, вероисповедания. По утверждению реформатора, «все людие едино есть у Бога, и татарове, и немцы, и прочие языцы», причем «все веры в всех землях одинаковы»²⁶. Пафос

²⁴ См.: Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI в. М. 1958. С. 180.

²⁵ Там же. С. 208.

²⁶ Там же. С. 210.

утверждения свободы и равноправия людей, присущий «рабьему учению» бывшего холопа Феодосия Косого, зафиксировал его оппонент Зиновий Отенский: «Ныне же видим вас не нищих духом, но... възносящася на вся власти и владычества, учиненныя Богом. Не любите Богом поставленыя царския и святительския чиноначальники, не хотите владомы быти от господей, ни наставлятися от духовных пастырей и учителей, лукавее глаголющее и безбожнее, яко несть требы бытии начальством в христианстве»²⁷. Налицо фундаментальный конфликт в осмыслении человека и общества согласно принципам христианства: если для Феодосия Косого оно несет свободу и равенство людей перед Богом, то для Зиновия Отенского представляет собой источник легитимации разветвленной системы «властей и владычеств», «чиноначальников и господ»; для первого люди — «чада Божии», для второго — «Божьи рабы».

Нарастание реформационных движений, многие лидеры которых исповедовали антитринитаризм, побуждало их ортодоксальных оппонентов укреплять аргументацию в защиту православного триадологического догмата, в ходе чего зачастую затрагивались и антропологические вопросы, ведь человек — это «образ Божий». В «Слове о Божии сотворении тричастнем» церковный писатель Ермолай-Еразм рассматривает троичность как универсальный принцип бытия, воспроизводимый на всех уровнях мироздания, на вершине которого находится человек, созданный Богом в последний день творения. Древнерусский богослов, однако, не склонен к возвеличиванию человека, трактуя догмат о богоподобии последнего чисто формально: по его рассуждению, человек есть образ Божий, поскольку руководящие духовные начала человека — ум, слово и душа — своей тройственной структурой отображают божественную Триаду. При этом Ермолай-Еразм подчеркивает, что такие атрибуты божества, как «самовластность», человеку не присущи: «Ни в чесом бо у себе человеческое естество не самовластно, ни самодейственно, ни самосильно, но по Божией воле связано»²⁸.

²⁷ Там же. С. 208.

²⁸ *Ермолай-Еразм. Слово о Божии сотворении тричастнем* // Чтения в обществе истории и древностей российских. Т. IV. М. 1880. С. 67.

Ермолай-Еразм — один из первых представителей русской мысли XVI в., выступивших со скептической переоценкой идеи самовластия. Этот традиционный христианский тезис, постулирующий свободу личности, ее самостоятельность в выборе между добром и злом, взяли на вооружение идеологи русской Реформации, такие как Матвей Башкин и Феодосий Косой, добивавшиеся эмансипации человека от церковных авторитетов и феодальных институтов. Соответственно, выразителям интересов Церкви и государственной власти пришлось переосмысливать идею самовластия, дабы исключить возможность ее социально-реформационных интерпретаций, минимизировать ее значение.

В связи с отказом человеку в самовластии не слишком удивляет то, какой смысл Ермолай-Еразм вкладывает в понятие человеческого достоинства. В его проекте социально-политического переустройства, изложенном в трактате «Правительница», достоинство рассматривается в качестве критерия наделения служилых людей землей: «Аще бо кто предо инеми воины велик есть, то по достоянию его болши есть земли в дано»²⁹. Согласно комментарию А.А. Зимина, «в понятие “достоинства” у Ермолая-Еразма включалась и “порода” феодала, и его положение на иерархической лестнице чинов, и его воинская гордость»³⁰. Перед нами — образчик социально детерминированного, по существу, дохристианского понимания человека и его достоинства, вышедший из-под пера образованного священника и богослова. С другой стороны, критическое отношение Ермолая-Еразма к идее самовластия может объясняться и своеобразным демократическим традиционализмом этого автора. Его патриархальный идеал равенства, основанного на общеобязательном для всех порядке — «чине», находился в противоречии с представлением о свободном, «самовластном» человеке, олицетворявшем начало самоутверждения, а значит, и источник социального неравенства.

²⁹ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. Конец XV — первая половина XVI в. СПб. 2006. С. 480.

³⁰ Зимин А.А. Указ. соч. С. 140.

Творчество богослова и публициста Ермолая-Еразма примечательно тем, что в нем вопрос о самовластии человека получает отрицательное богословское решение и переводится в социальную плоскость, где «самовластие» приобретает негативный оттенок, начинает ассоциироваться с самовольством и бесчинством. Такой вектор осмысления идеи самовластия в православной книжности отражает и памятник середины XVI в. «Валаамская беседа», наполненный эсхатологическими тревогами, размышлениями о путях христианского спасения и миссии православного самодержца, несущего образ власти божественной и обладающего монополией на самовластие. Видимо, радикализм утверждений автора «Беседы» связан с присущей ей полемичностью: «Мнози убо глаголют в мире, яко самоволна человека сотворил есть Бог на сесь свет. Аще бы самовластна человека сотворил Бог на сесь свет, и он бы не устави царей и великих князей и прочих властей, и не разделил бы орды от орды. Сотворил Бог благоверныя цари и великия князи и прочии власти на воздержание мира сего для спасения душ наших»³¹.

Синтезом идущей от Иосифа Волоцкого богословско-политической программы стала концепция, сформулированная в посланиях Ивана Грозного. Коронованный богослов не отрицает изначального самовластия, которым человек был наделен от Бога, однако настоятельно проводит мысль, что после грехопадения самовластие осталось в прошлом, и в теперешнем бытийном статусе человек его лишен. «Понеже убо Господь... сотворил человека самовластна, яко и Адам *преже бысть* преступления» — указывается в «Ответе» протестантскому богослову Яну Роките³². В послании польскому королю Сигизмунду II Августу эта мысль была развернута и полемически заострена: «А што брат наш писал еси, што Бог сотворил человека и волность ему даровал и честь, ино твое писанье много отстоит от истины: понеже первого человека Адама Бог

³¹ Моисеева Г.Н. Валаамская беседа. М. Л.: Изд-во АН СССР. 1958. С. 161–162.

³² Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11. XVI в. СПб.: Наука. 2001. С. 228.

сотворил самовластна и высока и заповедь положи, иж от единого древа не ясти, и егда заповедь преступи и каким осужением осужен бысть! Се есть первая неволя и бесчестье». Далее перечислялись ветхозаветные примеры ставшей уделом человека «неволи и бесчестья», и все это приводило к выводу о тотальном отсутствии свободы в наличном человеческом бытии: «Видиши ли яко везде убо несвободно есть»³³.

В переписке с Андреем Курбским (краткая редакция первого послания) Грозный прямо отождествляет утверждение о самовластии человека с ересью, в частности с учением манихеев, которые «блядословят, еже небом обладати Христу, на земли же самовластным быти человеком, преисподним же дьяволу»³⁴. Автор не склонен сожалеть об утраченном самовластии, которое, в конечном счете, способно приносить людям лишь неприятности, о чем красноречиво свидетельствует уже судьба Адама и Евы, за самовольный поступок изгнанных из рая. Также и для потомков первых людей самовластие остается в первую очередь свободой для «падения», возможностью предаться во власть дьявола: «А иже самоволно предаша себе князю мира сего и прелести его последоваша, сии убо своеволне впадают, под царство смертное подкланяются»³⁵. Неотъемлемый элемент пагубного «самоволия» — свобода мысли, вольнодумство. Поэтому, отвечая лидеру секты Чешских братьев Яну Роките, Грозный выражает возмущение свободой мысли протестантских проповедников, которые осмеливаются «от себя» мыслить и «самовластно учить».³⁶

В первом послании Андрею Курбскому Грозный так объясняет бегство князя и повторивших его поступок: «...ибо вы не захотели жить под властью Бога и нас, данных Богом государей, слушать и повиноваться нам, а захотели жить по своей воле» (в оригинале: «в самоволстве самовластно жити»)³⁷. Перечисляя своему корре-

³³ Послания Ивана Грозного. М., Л.: Наука. 1951. С. 243, 244.

³⁴ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л.: Наука. 1979. С. 39.

³⁵ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11. XVI в. С. 228.

³⁶ Там же. С. 245, 246.

³⁷ Там же. С. 67.

спонденту неурядицы, постигшие Россию в годы правления «Избранной Рады», царь констатирует: «все то учинилось от вашего самовольства»³⁸. С точки зрения царя, «самовластие» и «самовольство» — очевидный источник зла. Но кто положит предел пагубному самовольству, какая воля способна направить людские деяния во благо? Великое счастье русских людей, что ими правит единственный «во вселенной», «Богом поставленный» православный самодержец, являющийся своеобразной иконой и земным представителем Вседержителя. В письмах Грозного Курбскому отчетливо проводится параллель между русским царем и Царем небесным — Христом. В частности, измена Курбского сопоставляется с предательством Иуды, а воинские подвиги князя и его сподвижников на службе царю характеризуется через евангельскую притчу о «рабах неключимых»: «...ибо все это вы совершили не по желанию, а как рабы — по принуждению и даже с ропотом»³⁹. При этом Грозный совершенно уверен, что воевать за русского царя — значит «укреплять православие»⁴⁰, при этом «православие» выступает как некая сущностная характеристика российского религиозно-политического режима. Соответственно, измена «православию» (в том числе измена царю) — тягчайшее преступление, достойное самых суровых наказаний, вплоть до изгнания с родины и лишения жизни⁴¹.

Православие превыше всего, оно даже может послужить единственным оправданным основанием для политического неповиновения, ибо «дети не должны противиться родителям, а рабы господам ни в чем, кроме веры»⁴². Однако России это не касается, так как русский царь имеет полное право заявить: «...как в прошлом, так и сейчас, веруем верой истинной в истинного и живого Бога». Вырисовывается логичная конструкция: чем «истиннее» исповедуемая царем вера, тем основательнее, крепче и беспредельнее его самодер-

³⁸ Там же. С. 74.

³⁹ Там же. С. 57.

⁴⁰ Там же. С. 59.

⁴¹ Там же. С. 65.

⁴² Там же. С. 25.

жавство. В свою очередь, ограничения монархической власти предстают как признак еретичества, и даже безбожия: «А о безбожных народах что и говорить! Там ведь у них цари своими царствами не владеют, а как им укажут их подданные, так и управляют»⁴³. Царь Иван не видит греха в кровавых жестокостях и бесчинствах, которые творили его войска в Ливонии, ведь ее население нельзя назвать православным, а значит, никто не обязан обращаться с ним по-христиански: «...в этих странах нет христиан»⁴⁴. Циничные рассуждения Грозного звучат резким диссонансом гуманистическому учению о равенстве всех без различия народов и вер мыслителя-реформатора Феодосия Косого, демонстрируя дистанцию, образовавшуюся между полярными интерпретациями христианской идеи самовластия в русской мысли XVI в.

В соответствии с заветами усердно читаемого и почитаемого им Иосифа Волоцкого, Иван Грозный был убежден, что его миссия — оберегать православных «от треволнений душевных и телесных». Поскольку «сердце царево в руце Божией», царь призван всецело определять, что для подданных хорошо, а что плохо, что им делать и как мыслить. Андрею Курбскому, успевшему познакомиться на Западе с гуманистическими социально-философскими идеями, ситуация виделась иначе. И по поводу закрытого авторитарного режима, установленного в России, беглый князь пенял царю: «...затворил ты царство Русское, свободное естество человеческое, словно в адовой твердыне»⁴⁵. В «Предисловии к Новому Маргариту» Курбский проводит ту же мысль, дополняя ее напоминанием об «образе и подобии Божиим» в человеке как основании свободы последнего: «...затворяют, словно в адской твердыне, свободное естество (по закону Божию), то есть человека, созданного по образу и подобию Бога»⁴⁶. Таким образом, если Грозному казалось, что он охраняет «православие» и созидает священную империю третьего Рима, у Курбского происходящее вызывало прямо противоположные, inferнальные ассоциации («адская твердыня»).

⁴³ Там же. С. 27.

⁴⁴ Там же. С. 23.

⁴⁵ Там же. С. 89.

⁴⁶ Там же. С. 557.

С точки зрения грозного царя, после грехопадения прародителей люди стали «рабами греха» и утратили былое самовластие, поэтому в сфере морали, мышления, социальной жизни они должны повиноваться авторитетам в лице Церкви и государства. Исключение представляет только православный самодержец, да и тот не может быть назван самовластным в полной мере, ибо, с одной стороны, его волей напрямую руководит Господь Бог, а с другой — он вынужден признаться: «...и я — человек: нет ведь человека без греха, один Бог безгрешен»⁴⁷. Вот и выходит, что «везде несвободно есть». Но Курбский отказывается принимать эту логику антропологического минимализма, и в финале переписки обращается к Ивану с призывом нравственно обновиться, ведь это во власти любого человека, хоть царя, хоть холопа, пока он жив: «Очнись и встань! Никогда не поздно, ибо самовластие наше и воля, до той поры как не расстанется с телом душа»⁴⁸.

Символичным финалом полемики вокруг идеи самовластия человека в русской мысли рассматриваемой эпохи явился состоявшийся в 20-е гг. XVII в. диспут московских книжников с прибывшим из западнорусских земель ученым богословом Лаврентием Зизанием по поводу составленного им «Катехизиса». У московского начальства, светского и духовного, произведение заезжего протопопа вызвало сомнения, и не напрасно, ибо, как показало «словопрение», о некоторых предметах общей православной веры на Москве теперь думали иначе. Материалы этого знаменательного диспута контрастно демонстрируют метаморфозу, которую претерпела христианская идея самовластия человека в социально-богословской мысли России, движущейся по пути государственного абсолютизма. Для московских грамотеев само понятие о самовластии после богословских разъяснений Ивана Грозного звучало уже прямо еретически. Поэтому Ларвентий Зизаний в ответ на свои слова («Самовластием человек обращается к добродетелям, якоже и злобам. Им же почтен был исперва Адам от Бога») услышал резкое возражение («Прямо разумей, да и прочии о тебе укрепляются, а не падают уже»). Однако по-

⁴⁷ Там же. 27.

⁴⁸ Там же. 99.

сколько трактовка Зизания вполне отвечала ортодоксии, он выразил искреннее изумление: «Да какож? Или не тако есть?» Ему разъяснили, что нечего говорить о самовласти, а надо вести речь о подчинении властям: «Мыж рекохом: прямо не так; но се так: падает человек самовластием, восстает же властью и исправлением Божиим»⁴⁹. Эту лаконичную формулу можно считать выражением того пессимистического итога, к которому пришла русская православная мысль XVI в. в результате дискуссий о самовласти человека.

Христианский теизм обогатил русскую культуру представлением о личности, способствовал эмансипации человека от растворенности в природном и социально-родовом бытии, развивал представления о персональных отношениях человека с Богом — Творцом вселенной. И хотя такие отношения опосредовались многоступенчатой «священной иерархией» (на манер той, что описана в трактате Ареопажита «О Божественной иерархии»), они давали действенный импульс развитию личностного самосознания, постановке вопросов социально-антропологического характера. Вместе с тем, историческое богатство и многогранность христианского наследия открывали пути для самых разных его интерпретаций, вплоть до противоречивых. Христианская идея самовласти личности породила в русской мысли XVI в. целый спектр истолкований: от антропологического максимализма в сопряжении с проектами социального переустройства (у мыслителей-реформаторов) до прямого отрицания какого-либо блага в «самовласти», и даже самой его возможности (у иосифлян). Иосифлянская концепция получила завершение и применение в теории и практике Ивана Грозного, с точки зрения которого все людское самовластие персонафицировано в фигуре православного царя. Таким образом, идея самовласти прошла в русской средневековой культуре логический цикл. Если сначала образ личного Бога способствовал духовному и социальному раскрепощению человека, то в XVI в. образ Небесного царя был соединен с образом царя земного, что содействовало утверждению авторитаризма и, по словам Андрея Курбского, «затворению свободного естества человеческого».

⁴⁹ Цит. по: *Клибанов А.И.* Духовная культура средневековой Руси. С. 160.

Библиография

- Библиотека литературы Древней Руси. Т. 7. Вторая половина XV в. СПб.: Наука. 2005.
- Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9. Конец XV — первая половина XVI в. СПб. 2006.
- Библиотека литературы Древней Руси. Т. 11. XVI в. СПб.: Наука. 2001.
- Громов М.Н., Мильков В.В.* Идейные течения древнерусской мысли. СПб.: РХГИ. 2001.
- «Диоптра» Филиппа Монотропа. Антропологическая энциклопедия православного Средневековья / Изд. подг. Г.М. Прохоров и др. М.: Наука. 2008.
- Ермолай-Еразм.* Слово о Божии сотворении тричастнем // Чтения в обществе истории и древностей российских. Т. IV. М. 1880. С. 62–98.
- Зимин А.А.* И.С. Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI в. М. 1958.
- Клибанов А.И.* «Написание о грамоте» (Опыт исследования просветительско-реформационного памятника конца XV — первой половины XVI века) // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. 3. М. 1955.
- Клибанов А.И.* Духовная культура средневековой Руси. М.: Аспект Пресс. 1996.
- Сочинения преп. Максима Грека в русском переводе. Ч. 2. Догматико-полемические сочинения. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1910.
- Моисеева Г.Н.* Валаамская беседа. М., Л.: Изд-во АН СССР. 1958.
- Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л.: Наука. 1979.
- Послания Ивана Грозного. М., Л.: Наука. 1951.
- Послания Иосифа Волоцкого. М., Л.: Изд-во АН СССР. 1959.
- Столяров А.А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М.: ГАК. 1999.
- Юрганов А.А.* Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС. 1998.