

Присцилла Хант

ЛИЧНАЯ МИФОЛОГИЯ ИВАНА IV  
О СОБСТВЕННОЙ ЦАРСКОЙ ХАРИЗМЕ\*

Иван IV, глава теократического государства и ревностный последователь религиозной культуры своей церкви, по-видимому, намеренно нарушал религиозные нормы, служившие основой законности царской власти. Особенно резко это поведение проявилось в годы опричнины (1564—1572). Он получал наслаждение от своего богохульства, и его жестокости нередко переходили в глумление. Царь чернил позором свои жертвы, нарочито попирая их официальный статус и погружая их в мир изнаночного карнавала.<sup>1</sup> Хотя ученые уже занимались мотивацией поступков Ивана, никто из них не смог достаточно ясно объяснить противоречие между заявлением царя о своем официальном статусе примерного христианина и богохульным и аморальным поведением. На вопрос «Ставила ли литературная идеология Московии ограничения на власть царя (1540—1660-е годы)?» Д. Роуланд отвечает, что «мудрые советники» апеллировали к нормативным понятиям о «набожности» царя с целью ограничения его власти и сдерживания греховных деяний. Однако когда эти же «советники» выступали против «тирании» Ивана IV, его ответные действия не имели религиозного или какого-либо другого обоснования. Д. Роуланд делает заключение, что «только грубая сила позволяла ему действовать вопреки господствующим идеологическим канонам».<sup>2</sup>

Большинство ученых, изучавших религиозную идеологию Ивана, не обнаружили какой-либо взаимосвязи между его чувством собственной

\* Данная статья опубликована с разрешения журнала «Slavic Review», где она впервые появилась по-английски в зимнем выпуске 1993 г. под наименованием «Ivan IV's Personal Mythology of Kingship» // Slavic Review 52. No. 4 (Winter 1993). P. 769—809. В настоящий текст автор внес некоторые изменения. Автор приносит благодарность Евгению и Галине Козловым за их превосходный перевод.

<sup>1</sup> Например, рассказывают, что во время погрома Новгорода Иван организовал «свадьбу» архиепископа Пимена с кобылой и, сидя на ней верхом, задом наперед, со связанными ногами и играя на волынке и гуслях (инструментах скоморохов), заставил его ехать в Москву, где владыка должен был перейти в разряд скоморохов: *Hugh F. Graham. A Brief Account of the Character and Brutal Rule of Vasil'evich, Tyrant of Moscowv* (Albert Schlichting on Ivan Groznyi) // Canadian-American Slavic Studies 9. 1975. N 2. P. 204—272, особ. p. 235—236. См. также: *Лихачев Д. С., Панченко А. М.* Смеховой мир древней Руси. Л., 1976. С. 39—42. Анализируя устные оскорблени, сделанные Иваном, исследователи параллельно приводят этот пример, когда он покрыл позором своего врага, новгородского архиепископа, заставив его играть на музыкальных инструментах скоморохов. Они также отмечают, что при осуществлении наказаний, отдаче распоряжений и т. д. Иван позорил сам себя своим карнавальным поведением: Там же. С. 33—35. Его поступки можно назвать «глумлением», играми карнавального характера, включавшими богохульные формы маскарада и танцев, характерные для скоморохов, а также ироничные шутки с целью оскорблений: Словарь русского языка XI—XII вв. М., 1977. Т. 4. С. 36—37.

<sup>2</sup> *Rowland D. Did Muscovite Literary Ideology Place Limits on the Power of the Tsar (1540's—1660s)?* // The Russian Review 49. 1990. P. 125—155, особ. p. 145 и 149. По вопросу ограниченной власти царя см. также: *St. Filipp Metropolitan of Moscow — Encounter with Ivan the Terrible / Transl. by R. Haugh and N. Lupinin.* Belmont, 1978. P. 147—156.

духовности и действиями в ходе опричнины. Это относится и к В. О. Ключевскому, который предположил, что Иван IV развел «целое богословие политического самообожания в виде ученой теории своей царской власти... Увлеченный враждой и воображаемыми страхами, он... не умел приладить своей отвлеченной теории к местной исторической действительности... его возвышенная теория верховной власти превратилась... в каприз личного самовластия...».<sup>3</sup> М. Смильянич предполагала что Иван IV умел различать «политическую» и «религиозную» добродетели, однако она не привела ни одного доказательства того, что он сам рассматривал свои действия в каком-либо из этих контекстов. Признавая, что «Священное Писание служило основой его политической практики» и что он считал себя царем по «праву помазанника божьего», М. Смильянич в своей макиавеллеской модели устраивает необходимость описания связи между религиозной идеологией Ивана IV и его практическими действиями.<sup>4</sup> М. Чернявский отмечал, что Иван IV рассматривал себя как земной образ Христа, имеющий «двойную природу», человеческую и божественную; расширяя тем самым границы своей власти, он подчеркивал свое божественное начало в ущерб своей человеческой сущности.<sup>5</sup> Однако М. Чернявский не указывает, каким образом божественность Ивана IV, которую он подчеркивал, могла проявиться в его действиях. Только А. М. Панченко и Б. А. Успенский нашли прототипы божественного Христа, с которыми Иван IV сопоставлял себя и которыми он оправдывал свои зверства во время опричнины.<sup>6</sup> А. М. Панченко и Д. С. Лихачев утверждают, что Иван рассматривал свои «каморальные» действия с точки зрения такого мировоззрения, структура и познавательность которого были прямой противоположностью взглядам христианина. Анализируя «язык» действий Ивана IV, они делают заключение о том, что он использовал «антимир» скоморохов в качестве оружия против своих политических врагов. Более того, они рассматривают некоторые аспекты опричнины с претензией на «христианство» — такие, как, например, монастырский режим как проявление пародии.<sup>7</sup> Однако им не удалось примирить не-простойные «пародии» Ивана IV на христианскую мораль с его постоянно заявлениями о своей законности как христианского царя.

В данной работе я попытаюсь доказать, что Иван IV выработал личную мифологию о своем царевластии, с помощью которой он как христианин объяснял богохульства и жестокости, допущенные им во время опричнины, и которую он сформулировал для того, чтобы оправдать себя в борьбе против критики и измены своих подданных. Мифология

<sup>3</sup> Ключевский В. О. Соч. М., 1957. Т. 2. С. 196.

<sup>4</sup> Smilyanich M. A. Tentative d'explication de la personnalité d'Ivan le Terrible // Revue des études slaves. 1969. V. 48. P. 117—127.

<sup>5</sup> М. Чернявский пишет, что «...в глазах Ивана его собственная человеческая природа полностью поглощается богоподобным предназначением» (*Cherniavskii M. Tsar and People: Studies in Russian Myths*. New Haven, 1961. P. 50).

<sup>6</sup> См.: Панченко А. М., Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 54—78.

<sup>7</sup> См.: Лихачев Д. С., Панченко А. М. Смеховой мир... С. 32—44, 62. Относительно связи между письменными документами Ивана IV и его действиями см.: Там же. С. 40. О «кремешном» мире как «антимире», антитезе христианскому миру с элементом ирреальности, абсурда и маскарада: Там же. С. 57—75. О монастырском режиме опричнины как пародии: Там же. С. 61.

Ивана IV исходила из общепринятой нормы законности его власти, разработанной митрополитом Макарием после 1547 г. Официальная теология Московского государства о Премудрости Божьей обеспечила Ивану IV такие положения, через которые можно было бы сопоставить двуединую природу царя с образом Богочеловека Христа. Они, по крайней мере, в его видении, позволяли разрешить противоречие между жестокостью царя и видением себя в качестве образцового христианского государя. Я предполагаю, что на подсознательном уровне личная мифология Ивана IV являлась ответом, компенсирующим чрезвычайную паранойю, которую некоторые ученые считают наиболее убедительным объяснением опричнины и ее крайностей.<sup>8</sup> Эти исследователи выводят паранойю Ивана из его поведения, я же считаю, что его самомифологизация компенсировала его паранойю и в условиях крайнего страха создавала чувство неуязвимости, давала его психике символическое решение проблем. Полная, хотя и не выраженная явно, эта система мифов служила посредником между официальными моделями Премудрости эпохи Ивана IV и садизмом царя в отношении своего народа, что позволяло ему придавать смысл своим действиям, иметь чувство контроля над собой и освобождаться от невыносимого страха.<sup>9</sup> Являясь ответом на критику и страх, данная система мифов при этом еще и позволяла Ивану IV самому определить себя в собственных терминах. Характеризуя себя духовно совершенным, как сам Бог, Иван IV с помощью своей мифологии облегчал кризис существования, испытываемый им в результате чувства одиночества.<sup>10</sup> При этом подразумевалось, что его действия имеют налет некоего наивысшего священного значения, понятного только для посвященных, ибо он отличался от других не только тем, что был царем, но и «знанием» священного. Официальная доктрина сходства с Богом скорее позволяла Ивану IV представлять себя исключительным судией, выносящим решения не только в отношении

<sup>8</sup> Р. Крамми отмечал, что В. О. Ключевский был первым, кто предположил вероятность того, что главной причиной опричнины была сама личность Ивана, а не политические или социальные условия. Хотя Иван Грозный и считал, что использует опричнию для установления абсолютной власти, ее структура, политика и методы отражали в большей степени неустойчивый разум Ивана, нежели те проблемы социальной реальности, которые он пытался решить: *Crummey R. Ivan the Terrible // Windows on the Russian Past / Ed. by Samuel H. Baron and Nancy W. Heeg. Columbus: American Association for the Advancement of Slavic Studies, 1977*. P. 57—74,особ. р. 57; Ключевский В. О. Соч. Т. 2. С. 157—199. Относительно паранойи Ивана IV как объяснение опричнины см.: Crummey R. O. New Wine in Old Bottles? Ivan IV and Novgorod // *Russian History*. 1987. V. 14. N 1—4. P. 61; а также: Hellie R. What Happened? How did He Get Away with It? Ivan Groznyi's Paranoia and the Problem of Institutional Restraints // *Russian History*. 1987. V. 14. N 1—4. P. 199—225.

<sup>9</sup> Подчеркивая, что человек, страдающий паранойей, способен действовать вполне рационально и normally в сферах, которые не охвачены его системой галлюцинаций, Р. Хелли полагал, что Иван IV использовал идеологию священного царствования, разработанную при митрополите Макарии, для того, чтобы оправдать свои действия перед самим собой: Hellie R. What Happened? P. 217.

<sup>10</sup> Относительно притязаний Ивана IV на абсолютную власть над церковью и на полномочия трактовать церковные догмы (его роли в качестве «апостола догм») в связи с церковными традициями см.: St. Filipp Metropolitan of Moscow — Encountered with Ivan the Terrible. P. 143—47.

других людей, но и себя самого, нежели освобождала его от ответственности за свои зверства.<sup>11</sup>

Чтобы понять, каким образом Иван IV пришел к мифологии о собственном царевластии, важно вспомнить, что ритуальное поведение, пронизывающее всю жизнь царя, было «реактуализацией» христианского мифа, «имитацией образцовых божественных моделей».<sup>12</sup> Вся официальная культура Московии была ориентирована на Священное Писание и определялась ритуалами и мифами, выражавшими систему аналогий между прототипами Христа, царем и государством. Смысловое значение данной системы вытекало не только из какого-то одного библейского текста, а из целой совокупности явлений и действий, включающих литургию и другие ритуальные события, иконы и агиографию. Эти явления объединялись на основе «доминирующих ритуальных символов», которые вместе с символами более низкой конденсации смысла определяли параметры культуры.<sup>13</sup> Существенной функцией иерархии символов являлось отождествление и объединение частного и целого в сложной диалектике противоположностей.<sup>14</sup> Противоположности находились в

<sup>11</sup> Р. Хелли, напротив, предложил гипотезу о том, что культовое отношение Ивана IV к самому себе послужило основой для отказа от моральных обязательств: *Helle R. What Happened?*.. Р. 217.

<sup>12</sup> Eliade M. The Sacred and the Profane: The Nature of Religion / Transl. by Willard R. Trask. New York, 1959. P. 95—99,особ. р. 98. Иван IV часто демонстрировал свою культовую силу на общественных церемониях в течение всего календарного года, таких, как ритуал Вербного Воскресенья, освящение воды на празднике Крещения, паломничество пешком в Святой Троицкий монастырь: Забелин И. Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст. М., 1895. С. 367—444; а также: Hubb J. Mother Russia. Bloomington, 1988. P. 182—190. Анализ того, каким образом дворцовый ритуал формулирует мифологию царствования, см.: Flier M. Breaking the Code: The Image of the Tsar in the Muscovite Palm Sunday Ritual // Medieval Russian Culture. Ed. by M. Flier and D. Rowland. Berkeley, 1994. P. 213—243.

<sup>13</sup> Turner V. Forest of Symbols. Ithaca, 1967. P. 27—32. «Доминирующие символы» конденсируют «всю систему взаимоотношений между группами и отдельными людьми, которые составляют... общество... Некоторые из смысловых значений важных символов могут сами быть символами, каждый из которых имеет свою собственную систему смысловых значений». Другими словами, они не только конденсируют «систему взаимоотношений», они также включают в себя «иерархию» менее важных символов, служащих промежуточными звенями при создании символических взаимоотношений между различными аспектами общества. В. Тэрнер отмечает следующую функцию «конденсации» доминирующих символов: «объединение диспарятных значений. Диспарятные значения взаимосвязаны за счет общего обладания аналогичными качествами или за счет ассоциации по фактам или мыслям... Сам общий характер [таких качеств или ассоциативных связей] позволяет им группировать наиболее разнообразные идеи и явления...». Тэрнер говорит об обрядности. Ту же иерархическую структуру можно найти в мифах, которые представляют собой «повествования, связанные с обрядами», по мнению, выраженному в труде: Fitzroy R. S., Baron R. The Hero: A Study in Tradition, Myth and Drama. New York, 1956. P. 141.

<sup>14</sup> Как пишет Э. Кассирер, в «восприятии мифических понятий... мысленное представление не расширяется, оно, так сказать, очищается, сойдясь в одну точку... Каждая часть целого является собой само целое; каждая особь является эквивалентом всего рода. Часть не только просто представляет собой целое, или отдельные образцы — свой класс, они идентичны общему, которому они принадлежат...». Здесь нельзя не вспомнить принцип, который можно назвать основным принципом устной, а также мифической «метафоры», — принцип *pars pro toto*. См.: Language and Myth. New York, 1946. P. 89—92. О диалекте противоположностей см.: Forest of Symbols, 28; Lévi-Strauss C. The Structural Study of Myth // Journal of American Folklore. 1955. V. 68. P. 439—492.

симметрической взаимосвязи в виде «перевернутого» зеркального отображения друг друга и были также едины в своем собственном порядке (части, равные целому). Как будет показано ниже в ходе анализа иконографии, выражающей теологию о Премудрости Слова, такая диалектика применялась для того, чтобы выразить единство и равенство двух сущностей Христа, божественной и человеческой. Иконография Премудрости также объясняла космос и царя как единство противоположностей, которые «зеркально» отражают друг друга по аналогии с Христом. В отношении космоса противоположностями являлись Несозданная Премудрость Троицы и ее *<дом>* — создание, в отношении царя — его собственная божественная и человеческая природа. Иван IV истолковывал свою жестокость во время опричнины как проявление Изобилия Слова, выявляя диалектику между своей божественной и человеческой природой.<sup>15</sup>

Личная мифология Ивана IV строится на проведении им аналогии между собой и «доминирующим» символом Христа как Слова (*Logos*) и Премудрости. Официальная мифология Премудрости, которая служила посредником между царем и Словом, приведена в табл. 1. Данная система представляет собой иерархию символов божественного Изобилия, при этом каждый уровень обозначает единство противоположностей вокруг центра. Каждый из символов косвенным образом содержитя в следующем наиболее «доминирующем» или «высшем» символе или аналогичен ему; поскольку каждый уровень иерархии представляет собой часть, равную целому, высшие символы также косвенным образом

<sup>15</sup> Теологическую мотивацию данной системы аналогий можно найти в трактате Дионисия Ареопагита «О небесных иерархиях», который митрополит Макарий включил в Великие Минеи Четыре (Великие Минеи Четыре, собранные всероссийским митрополитом Макарием. СПб., 1870 (далее: ВМЧ). Октябрь, день 3. Стб. 263—375. Дионисий Ареопагит сравнивает тех, кто привели в совершенство свою собственную природу и стали, как Бог, с «зеркалом», освещенным божественным светом. Этот свет является выражением «энергий», с помощью которых Господь устанавливает связь с миром «вне» его трансцендентальной сущности. Они выражают общую «волю» трех ипостасей в Троице и являются средством «обитания Святой Троицы» во Вселенной, ее *<доме>*. Их также называют «премудростью», «благодатью», «божественными лучами», «божественным светом», «силой», «сиянием» (ВМЧ. Стб. 297. См. также: Losskii V. The Mystical Theology of the Eastern Church. London, 1957. P. 67—90, 138—139). Относительно доктрины об энергиях в трудах Дионисия Ареопагита и его толкователя Максима Исповедника см.: Losskii V. 1) The Vision of God. London, 1963. P. 99—110; 2) The Mystical Theology. P. 97. В этой работе В. Лосский отмечает, что образ зеркала использовался для объяснения таинства, при котором скрытый и непостижимый Всевышний проявляется во вселенной с помощью божественных энергий. «Бог, который недосыаем в своей сущности, присутствует в своих энергиях, „как в зеркале“, оставаясь невидимым в том, что Он, по высказыванию св. Григория Паламы, есть „таким же образом мы в состоянии видеть в зеркале наши лица, оставаясь перед собой невидимыми“». Необходимо обратить внимание на парадоксально-мую и затрудненную для понимания символизму в иконографии Премудрости Божьей. В своем послании «Титу-иерарху», вопросившему посланием, что такое дом Премудрости, что — чаша и что — еда ее и питье. Девятое Ареопагит пишет: «...обо... священных условных знаках бого выражения... ставших неделимыми из единых и неделимыми, образными и многовидными из бесформенных и необразных, коих скрытую красоту если бы кто-нибудь смог увидеть, нашел бы все таинственным и бого видным и наполненным многою богословского света... чтобы не стало доступным для непосвященных всесвятое и чтобы открылось оно только истинным приверженцам благочестия... видим также и всесвятых ангелов через загадки, таинственно божественное открывающим...» (Прохоров Г. М. Послание Титу-иерарху Дионисия Ареопагита в славянском переводе и иконография „Премудрость“ создала себе дом // ТОДРЛ. СПб., 1985. Т. 38. С. 23—27).

«конденсируются» в низших символах. Вся иерархия является единой как за счет такой «конденсации», так и за счет общего «центра». Личная мифология Ивана IV согласовывалась с этой официальной религиозной мифологией. Она была разработана в виде ряда обрядовых и письменных текстов, при этом ни один из отдельных текстов не выражал всю мифологию; даже в целом иерархия символов остается подразумеваемой, не выраженной прямо. Хотя метафоры и символы письменных документов и действий Ивана IV, косвенным образом сопоставлявшие его со «Словом Божиим», существуют лишь в фрагментарной форме, с пропусками, они тем не менее представляют собой полную структуру, имеющую смысловое значение. В данной структуре есть, например, парадигмы, предназначенные для освящения победы Ивана Грозного над Казанью в 1552 г., которая рассматривается как очистительный ритуал, устанавливающий законность его власти и оправдывающий насилие. Однако применяя эти же исходные концептуальные схемы к своим действиям в ходе опричнины, он расширил их за пределы официальных границ с целью оправдания своих зверств и богохульств.

Таблица 1.

**Иерархия символов Божественного Изобилия  
(Единство противоположностей)**

Уровень первый: Премудрость Троицы
Несотворенная сила — Сотворенный дом
Уровень второй: Слово
Божественная природа — Человеческая природа
Христос-Отец — Христос-Сын
Саваоф — Агнец
Христос на престоле — Эммануил
Владычество — Девственность
Господь Сил/Священное сражение — Мученичество
Уровень третий: Царь
Гроза — Смиление
Правосудие — Целомудрие
Ангел — Монах
(Архангел Михаил — Юродивый)

Мой анализ личной мифологии Ивана IV основан на группе текстов, принадлежность которых Ивану Грозному является спорной, поскольку не сохранилось списков XVI в. Это — Первое послание князю Курбскому, возможно, составленное в начальный период опричнины (1564 г.), его Духовное завещание и Канон Ангелу Грозному Воеводе, предположительно датируемые 1572 г., а также его Послание в Кирилло-Белозерский монастырь, написанное, возможно, в 1573 г., после того как он начал свертывать опричнину. Исследование Э. Кинаном переписки Ивана IV с князем Курбским поставило под сомнение подлинность средневекового текста, которую нельзя проверить эмпирически, путем изучения рукописной традиции. Исследователи попытались доказать подлинность текстов, приписываемых Ивану Грозному, показывая, что изложенные в них факты являются исторически достоверными,

отмечая общие тематические, стилистические и лингвистические черты, а также выявляя те психологические характеристики, которые, по их мнению, отражали реакцию Ивана IV на исторические условия, в которых он находился.<sup>16</sup>

В данном исследовании будут представлены дополнительные доказательства подлинности вышеуказанных текстов, связанных, по моему мнению, с периодом опричнины. Я покажу, что, несмотря на различную и не всегда прослеживаемую историю написания рукописей, взятые вместе, они составляют логически последовательную систему символов, отражающую сознание одной личности. То, что объединяющее их сознание является сознанием Ивана IV, очевидно, поскольку тексты, во-первых, воссоздают парадигмы официальной мифологии священного царствования, разработанной в тот период времени, и, во-вторых, по существу дополняют по смыслу конкретные символические, засвидетельствованные очевидцами действия Ивана IV во время опричнины. Эти тексты вкупе с действиями Ивана Грозного и составляют его личную мифологию о собственной власти.

В данном исследовании я предлагаю сначала дать толкование природе и структуре языка архетипных символов, с помощью которых Иван IV узаконил свою жестокость. Далее я намерена рассмотреть про-

<sup>16</sup> Первое послание Ивана Грозного Курбскому: 1-я пространная редакция // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Под ред. Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыкова. Л., 1979. С. 12—52; Послание в Кирилло-Белозерский монастырь // Послания Ивана Грозного / Под ред. Д. С. Лихачева, Я. С. Лурье. М., 1951 (переизд.: Slavica. Düsseldorf: Brücker Verlag, 1970. № 4. Р. 162—192; Лихачев Д. С. Канон и молитва Ангелу Грозному воеводе Парфении // Рукописное наследие Древней Руси: По материалам Пушкинского Дома. Л., 1972. С. 10—27; Духовная грамота царя Ивана Васильевича IV / Пер. и ред. Р. С. Хоус: Howes R. S. The Testaments of the Grand Princes of Moscow. Ithaca. Р. 155—173. Keenan E. L. The Kurbskii-Groznyi Apostrophe: The Seventeenth Century Genesis of the «Correspondence» Attributed to Prince A. M. Kurbskii and Tsar Ivan IV. Cambridge, 1971. О литературе относительно подлинности переписки между Иваном IV и А. М. Курбским см.: Halperin Ch. A Heretical View of Sixteenth-Century Moscow // Keenan E. L. The Kurbskii-Groznyi Apostrophe. Р. 251—254. Д. С. Лихачев относит Канон и молитву к Грозному на основе псевдонима автора, Парфения юродивого. Другой текст, подписанный тем же псевдонимом, Послание неизвестному против лягушек, являлся переработкой Ответа Яну Роките, написанного, по мнению Лихачева, Иваном IV примерно в 1572 г. Лихачев датирует Канон и молитву тем же годом. Чувство страха Ивана IV перед лицом внезапной и неожиданной смерти, выраженное в Каноне, позволяет предположить, что послание было написано во время отхода в Новгород, когда он ожидал второго нашествия татар. Лихачев отмечает, что Канон и молитва выражают то же самое душевное состояние, что и Духовное завещание, которое С. Б. Веселовский датировал временем между июнем и августом 1572 г. на основе доказательств, содержащихся в самом тексте: Веселовский С. Б. Духовное завещание Ивана Грозного как исторический источник // ИАН СССР. Сер. истории и философии. 1947. Т. 4. № 6. С. 505—520. Завещание, сохранившееся в списке XIX в. (в свою очередь якобы сделанном с датирующейся XVIII в. копии оригинала, который якобы имел хождение в частных кругах в виде черновика) является уникальным примером подобных документов. С. Б. Веселовский отмечал, что преамбула документа не типична для стиля великорусских завещаний. Но именно эта преамбула является предметом моего особого внимания в данной работе, поскольку, по моему убеждению, в ней отражена собственная работа Ивана IV по формулированию личной мифологии, чему он посвятил себя в данный период времени. Относительно датировки Д. С. Лихачевым Послания в Кирилло-Белозерский монастырь (содержит исторически-достоверные факты, но существует только в копиях, выполненных в конце XVII в.) см.: Лихачев Д. С. Послание Грозного в Кирилло-Белозерский монастырь 1573 г. // ТОДРЛ. Л., 1951. Т. 8. С. 247—287.

цесс создания Иваном Грозным его личной мифологии в контексте метонимической системы аналогий с этими архетипами, чтобы показать, как он отождествлял жестокость, направленную во время опричнины против собственного народа, с искупительной силой Слова Божьего, выражая Премудрость Троицы. В заключении я намерена показать, что личная мифология царя, выраженная этим языком, стала ответной мерой, компенсирующей чувство испытываемого им крайнего страха ввиду мнимого предательства подданных.

Официальная мифология о священном царствовании Ивана IV сложилась постепенно на основе двух главных тенденций: мифология о святом князе, которая в основном уподобляла его человеческому образу Иисуса Христа Мученика, и символическая модель Премудрости воплощенного Слова, так называемая Теология о Премудрости. Эта модель подразумевала участие царя в божественных силах Христа в Троице через подражание мученичеству человеческого Христа.<sup>17</sup> Получив начальное в Бизантии, эта теология обогатилась в соответствии с местными условиями, особенно в Киевской Руси и в конце XV в. в Новгороде. Она была окончательно сформулирована в иконописи и настенной росписи соборов Московского Кремля, восстановленных после пожара 1547 г., а также в других литературных и обрядовых текстах времени правления Ивана IV.<sup>18</sup> Идеологи использовали символику Премудрости Слова, чтобы наделить «абстракцию» государства и новый титул царя, присвоенный великому князю, символической «плотью и кровью». Толкуя царя и государство как «дома Премудрости» по аналогии с телом Христа—Премудрости, идеологи понимали их как части, переполненные созидающей энергией целого, с универсальным спасительным значением.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> М. Чернявский отмечал, что ассоциация мифа о святом князе в новом мифе о царе «устранила напряженность между двумя, причем неравными, природами, существующими в образе правителя по примеру Агапия Святого» (*Chernyavskii M. Tsar and People...*. Р. 52). Теология о Премудрости, разработанная митрополитом Макарием и его окружением, делала упор на двуедином начале в образе Слова.

<sup>18</sup> Относительно идеологии о русском князе как великомученике см.: *Chernyavskii M. Tsar and People...*. Р. 5—49. Об отождествлении царя с Богом см.: Живов В. М., Успенский Б. А. Царь и Бог: Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Успенский Б. А. Русская культура и языки переводимости. М., 1987. С. 47—153, особ. 47—61. О теологии Премудрости в Византии и России см.: Флоровский Г. О почитании Софии Премудрости Божьей в Византии и на Руси // Труды пятого съезда русских академических организаций за границей. София, 1932. Ч. 1. С. 490—495. О. И. Подобедова дает подробное описание новой иконографии, выполненной при митрополите Макарии и размещенной в основном в кремлевских Успенском, Благовещенском и Архангельском соборах, в храме Покрова Божьей Матери на Красной площади (собор Василия Блаженного), а также в Золотом палате царского дворца (*Подобедова О. И. Московская школа живописи при Иване IV: Работы в Московском кремле 40-х—70-х годов XVI в.* М., 1972). Ее сложное содержание породило новые иконографические темы, основанные на нетрадиционных источниках. Такие нововведения и беспрецедентная сакрализация исторического процесса вызвали большие споры вокруг этих источников (*Miller D. The Viscovaty Affair of 1553—4 // Russian History*. 1981. V. 8. P. 317). Касательно теологических основ полемики см.: Флоровский Г. О почитании Софии, Премудрости Божьей, в Византии и на Руси. С. 490—495.

<sup>19</sup> О важности этой темы для идеологии Московского государства см.: *Hunt P. 1) The Novgorod Sophia Icon and the «Problem of Old Russian Culture» // Symposium: A Journal of Russian Thought*. 2000. Vol. 4; 2) *Ideology Wisdom Builds Her House: The Foundation of Muscovite Theocratic* (еще в рукописи).

Раскрывая традиционное понимание двух сущностей царя по аналогии с Христом Словом Божиим, идеологи Премудрости косвенно со-поставляли царя со Вторым лицом в Святой Троице в его соединении со Святым Духом и Богом-Отцом.<sup>20</sup> В иконографических схемах толкование Премудрости Слова выступало посредником между Промыслом Троицы и ее реализацией в истории царем и государством — между «высоким» и «низким», «божественным» и «человеческим». В Премудрости Слова каждая из этих противоположностей не только вела к другой, но и содержала в себе другую, то есть превосходила свою собственную природу. В рамках этой парадигмы трансцендентного единства «низкое начало» — человеческая природа Христа — выполняло доминирующую посредническую функцию:<sup>21</sup> унижение Бога в плоть было необходимым условием приведения в действие преобразующей энергии Премудрости Слова, ее способности объединять дух и материю, время и бесконечность, а также очищать мир от греха.

Аналогия «царя» с униженным Словом позволяла понимать самого Ивана IV как выражение Божественного Промысла, вечной идеи Господа, отражая в себе божественное превосходство и изобилие.<sup>22</sup> Доминирующим моментом этой аналогии было его «благочестие». В контексте Премудрости это качество означало, что царь жертвовал себя Божественной идеей, как Христос-человек повинился Слову и Промыслу Его Отца. Царское благочестие подразумевало его мученичество, подражание им в своей жизни преображающей смерти Христа-человека. Такое понимание благочестия дало ему способность ритуально очищать свое царство, чтобы оно отразило Божье Царство в течение времени и стало Домом Премудрости. Выражая Провидение мира таким

<sup>20</sup> О взаимосвязи лиц в Троице, их ипостасей как частей, равных целому, см.: *Losskii V. The Mystical Theology of the Eastern Church*. Р. 71, 80—83, 242. Слово является «силой или энергией (бичуцис) Отца или его действия (еверуеца) ...божественной „идеей и энергией“, проявляющейся в созидании... „Силы и Премудрости“». О Христологической ориентации теологии Премудрости см.: *Fiene D. «What is the Appearance of the Divine Sophia?» // Slavic Review*. 1989. V. 48. N 3. P. 449—476. Существенная важность единства двух ипостасей Христа как парадигмы Премудрости Божьей была выражена в тексте «Сказание известно, что есть София Премудрость Божия», который, как считают, был составлен Зиновием Отенским с целью истолкования посвящения Новгородского Софийского собора и дошел до нас в рукописях XVII в.: *Никольский А. София Премудрость Божья: Новгородская редакция и служба Св. Софии // ВАИ. СПб.*, 1906. Вып. 17. Прил. III. С. 92—98. Для того чтобы охарактеризовать Премудрость и отождествить ее со Словом Божиим, автор кладет в основу источники теологии Премудрости, взятые из Псалмов, Притчей, Послания Дионисия Ареопагита Иерарху Титу, сочинений Иоанна Дамаскина и Иоанна Божественного. Основной упор в тексте делается на опровержении ереси, отказывающейся признавать единство человеческой и божественной сущностей Христа и его ипостаси Слова.

<sup>21</sup> *Losskii V. The Mystical Theology*. Р. 105.

<sup>22</sup> О Премудрости как единстве противоположностей см.: *Дионисий Ареопагит* 1) О божественных именах // ВМЧ. Стб. 380, 2) О божественных именах, глава 7, часть 1 с комментарием Максима Исповедника // ВМЧ. Стб. 542—543, 3) *Прохоров Г. М. Послание Титу-иерарху Дионисия Ареопагита...* Относительно исследования идей Дионисия Ареопагита о божественном трансцендентном Изобилии см.: *Losskii V. The Vision of God*. Р. 99—104. О значении работ Дионисия Ареопагита для иконографии и теологии Премудрости в период Московского государства см.: *Прохоров Г. М. Послание Титу-иерарху Дионисию Ареопагиту...* С. 7—41; о переводе трактата Ареопагита на славянский язык в средние века см.: *Прохоров Г. М. Памятники переводной литературы XIV—XV веков*. Л., 1987.

образом, его царство стало бы целью исторического процесса, в котором «конденсировались» бы прошлое и будущее. Так называемая доктрина «Третьего Рима» подтверждала эту модель. В ней Московское государство и его царь рассматривались как апофеоз всего, что произошло до них, возвещенное в библейских пророчествах и обретшее земное выражение в качестве будущего божественного эсхатологического единства Созидания и Бога.<sup>23</sup>

Официальное понимание харизмы Ивана IV определялось в контексте сложной системы символов, отражавших отношения между Премудростью и Ее домом через посредничество Слова в Троице. Христос как Слово «конденсировал» две функции в своей способности освящать Созидание и делать противоположности зеркальными отражениями друг друга. Первая функция была связана с бесконечностью и полярностью «высокого», с вневременностью и двумя видами божественной природы Христа: 1) Единородного Сына-Слова без начала и 2) Христа — эсхатологического Господа Сил, царя вечного Царства. Вместе они представляли божественную природу Христа, сводя воедино творческую силу Слова и очистительную силу Воителя-Судьи.<sup>24</sup> Саваоф был архетипом, означающим единство этих видов божественной природы Христа и вечную власть Христа над созиданием. Архетип Христа Эммануила выражал вторую функцию Слова, противолежащую Саваофу, означавшую его временную человеческую природу. Располагаясь в историческом времени, он воплощал в себе полярность «низкого», выполнняя функцию посредничества с «высоким». Согласно пророку Исаии, Эммануил был человеческим младенцем, рожденным «сидеть на престоле Давида», осуществляя пророчество Слова в Троице в качестве «посланника, ангела Великого Совета».<sup>25</sup>

<sup>23</sup> В «Послании Мунехину на звездочетцев» выражена главная идея теории: «...яко вся христианская царства прийдоща в конец и снидошася во едино царство нашего государя». См.: Малинин В. Н. Старец Елизарова монастыря Филофей и его послания: историко-литературное исследование. Киев., 1901; повт. изд.: Westmead, Farnborough, Hants: Gregg, 1971), 45. Теория «Третьего Рима» была сформулирована в конце XV и первой половине XVI в. в нескольких работах, которые обычно приписывают монаху Елизаровского монастыря в Пскове Филофею, вышеуказанное послание которое было включено в Великие Минеи Четыни, а также две другие работы: его Послание о крестном знамении, адресованное Великому князю Московии, и Об обидах церкви. Доктрина являлась ключевым элементом идеологии о государстве, окончательно сформировавшейся в период правления Ивана IV усилиями митрополита Макария и его круга. О текстах см.: Малинин В. Н. Старец Елизарова монастыря... С. 37—47, 49—66. См. также: Cherniavsky M. Tsar and People... P. 71; Stremoukhoff Dm. Moscow the Third Rome, Sources of the Doctrine // The Structure of Russian History / Ed. by M. Cherniavsky. New York, 1970. P. 108—125, особ. р. 115; а также: Гольдберг А. Л. 1) Идея «Москва — третий Рим» в цикле сочинений первой половины XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 139. 2) Три послания Филофея // ТОДРЛ. М.; Л., 1974. Т. 29. С. 68—97.

<sup>24</sup> Ibid. P. 71, 82, 98.

<sup>25</sup> Книга пророка Исаии 7: 14 и 9: 6: «Яко отроча родися нам, сын и дадеся нам, его же начальство бысть на раме его: И наречется имя его: велика совета аггл, чуден советник, бог крепкий, властелин, князь мира, отец будущего века... И вели начальство его, и мира его несть предела на престоле Давида и на царстве его, исправити его и заступити его в суде и правде, от ныне и до века: Ревность Господа Саваофа сотворит ся» [Ибо младенец родился нам; Сын дан нам; владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Великого Совета ангел, Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира, Отец будущего века. Умножению владычества Его и мира нет предела на престоле



Рис. 1. «Четырехчастная» икона Благовещенского собора Московского кремля. 1547 — 1551 гг.

Теология Премудрости рассматривала самоунижение Слова-Эммануила как точку опоры для божественного домостроительства. Испупая грехи, оно делало сотворенный мир «зеркалом» несовторенного Бога. Так осуществлялся промысел Троицы, преодолевавший разрыв между Творцем и его созданием премудростью или божественными энергиями. Догма о кеносисе (снисхождении) Слова объяснила скрытую премудрость Эммануила.<sup>26</sup> Бог-Слово в Троице лишил Себя власти как Господа и принимал человеческую плоть Младенца-Эммануила. Когда Эммануил стал Мужчиной, Он осуществил промысел Своего Отца собственной очистительной смертью. Его воскрешение представляло собой «возврат» к Его беспрерывному статусу Господа Саваофа, возобновляя человеческую плоть. Когда он потом послал Святого Духа в историческую церковь, Он позволил миру испытать духовно целостность Божьего Царства в ожидании второго пришествия. Сделав Церковь Домом Премудрости, Он Сам стал Наследником мессианского царства Давида до конца времени. Таким образом, Эммануил сосредоточивал в себе одновременно онтологическую славу Слова в Троице и славу Христа во втором пришествии, проявляя Премудрость Саваофа. Сила самоунижения Эммануила как Младенца или Мужчины-Мученика, преображая исторический мир, была «зеркальным отражением» творческой и очистительной силы Саваофа как Единородного Сына и Господа сил до начала и в конце времени.

Образом «божественного домостроительства», основанного на двойственной природе Христа-Премудрости, выступает «Четырехчастная» икона из Благовещенского собора в Кремле. Ее изобразительный ряд представляет собой ясный символический язык, с помощью которого Иван IV смог сформулировать свою личную мифологию,<sup>27</sup> в которой сложносоставные образы Христа означают Премудрость Троицы. Кроме того, на иконе эти образы расположены в иерархии символов, отражающих друг друга, — взятые вместе, они выражают изобилие Премудрости в Ее Доме, и в царе особенно (рис. 1).<sup>28</sup>

Вводная часть данной иконы представлена вверху слева в двух симметричных регистрах, один дополняет тематику другого. Вверху изображен Бог в Троице и Его Премудрость, проявляющаяся через кеносис Слова (рис. 2). Внизу изображено присутствие Божьего промысла в новоозданном мире и в начале исторического времени. Там олицетворен-

Давида и в царстве его, чтобы Ему утвердить его и укрепить его судом и правдою отныне и до века. Ревность Господа Саваофа соделает это.] О Троице как «совете» см.: *Losskii V. The Mystical Theology...* Р. 94, а также: Слово Иоанна Златоуста «О вочековечении господи». Маргарит. Москва, 1641. Л. 476—476 об.

<sup>26</sup> *Losskii V. The Mystical Theology...* Р. 139—149.

<sup>27</sup> Касательно «божественного домостроительства» см.: *Losskii V. The Mystical Theology...* Р. 82, 139; о «Четырехчастной» иконе см.: *Подобедова О. И. Московская школа живописи...* С. 40—58. О. И. Подобедова рассматривает икону как кульминацию всего цикла догматических и христологических икон, заказанных Макарием после пожара 1547 г. В ходе дела о Висковатом икона была предметом ожесточенных споров. См. также: *Качалова И. Я., Максова Н. А., Щепникова Л. А. Благовещенский собор Московского кремля. М., 1990. С. 61—64, 178—186* (клейма иконы).

<sup>28</sup> Иван IV изображен напротив митрополита под священными архетипами его Премудрости в нижнем левом клейме «Приидите, люди, Тривоставному Божеству поклонимся». См.: *Подобедова О. И. Московская школа живописи...* С. 42—43, 45—46.

ная Премудрость (со звездой вокруг головы) является за Adamom и Евой.<sup>29</sup> Далее изображено изгнание Adama и Eвы из Раia и убийство Авеля Каином, подстрекаемым сатаной. Являя силу смерти, последствие первородного греха, эта сцена также изображает человеческое покаяние. В знак будущего спасения архангел Михаил, ангел истории, дает напутствия Adamu и Eve, как жить после грехопадения. Изображения Божьего промысла в нижнем и верхнем регистрах уравновешивают друг друга. В то же самое время иконография Бога-Творца показывает, что искупление греха и смерти было в мыслях Бога до века. Сложносоставные образы двойственной природы Христа отождествляют искупительную силу Его самоунижения и созидающую силу Слова, а также очистительную силу Господа Сил, побеждающую сатану и смерть.

В центре верхнего регистра изображен Бог-Творец в образе Всехднями в соответствии с видением Пророка Даниила, 7: 9.<sup>30</sup> Он несет восьмиконечную звезду в знак своей Премудрости. Симметрично по обеим сторонам от него находятся образы сотворения мира через Слово в виде ангелов. Ангел в верхнем левом клейме распят в соответствии с Его человеческой природой. Охватывающие Его крылья символизируют единство Его двойной природы, достигнутое через распятие и воскресение.<sup>31</sup> Крылья также являются знаком посланника Великого Совета по видению Пророка Исаии, 9: 6, раскрывая его божественную природу, то есть силу Троицы.

Ангел слева является составной частью образа Премудрости — Троицы. Распятый Эммануил покоится на груди у царя, который представляет Его Самого в своей божественной природе. Образ царя tolkutet эту природу в отношении и к творческому акту, и к его выполнению. Царь есть мессианский наследник царя Давида. Спасая человеческую природу, он одновременно соединен с Богом-Отцом, давшим начало миру в созидающем действии Троицы. Третье лицо в Троице присутствует в виде Голубя над головой распятого Ангела и под главой Слова-Царя. Он символизирует Святого Духа, освобожденного в результате распятия с целью освящения мира. Тем самым этот составной образ изображает роль Слова и раскрывает силу Самой Троицы в центре верхнего регистра. Ангел справа от центра также представляет Слово Посланника Великого Совета. Предпосланный в мир Богом-Отцом в виде Премудрости, носящей звезду, он олицетворяет собой как личную «энергию» Творца, так и Его воплощение в образе Эммануила. Каждый

<sup>29</sup> О восьмиконечной звезде см.: *Fiene D. «What is the Appearance of the Divine Sophia?»* Р. 473.

<sup>30</sup> Всехднями, по видению Пророка Даниила, 7: 9, был почитаемым образом, отражающим Слово в Его двойной природе как Саваофа-Эммануила. В своем видении Даниил говорил о втором пришествии как о процессе возведения на престол Всехднями. Этот образ связывал Всехднями с Эммануилом-Саваофом Исаии. Исаия пророчествовал о том, что «будет на престоле Давида» ребенок, называемый Эммануилом, который является посланником Великого Совета (Троицы, содержащей все дни мира, начиная со времени до начала века).

<sup>31</sup> Толкование О. И. Подобедовой крыльев у Христа, находящегося справа от Всехднями, как символа Его двуединой ипостаси также относится и к крыльям у образа Христа слева: *Подобедова О. И. Московская школа живописи...* С. 44. О Христе в образе ангела см.: *Meyendorff J. L'iconographie de la Sagesse Divine dans la tradition byzantine // Cahiers archéologiques. Fin de l'Antiquité et Moyen âge. Paris, 1959. P. 266—269*; а также: *Fiene D. «What is the Appearance of the Divine Sophia?»* Р. 457—460.



Рис. 2. «И почи Бог в день седьмый...». Верхняя левая часть «Четырехчастной» иконы Благовещенского собора Московского кремля.

из трех образов верхнего регистра повторяет значение другого: они зеркально отражают друг друга, а также косвенно заключают в себе Пророчество в процессе творения и грехопадение человека, изображенного в нижнем регистре.

Символический язык верхнего правого клейма представляет модель мира как Дома Премудрости, осуществляющего промысел противоположного клейма. Она строится на тождественности самой себе, означая изобилие этого дома. Эта часть посвящена «Единородному Сыну и Слову Господа» (рис. 3).<sup>32</sup> Она состоит из верхнего и нижнего регистров,

<sup>32</sup> См.: Подобедова О. И. Московская школа живописи... С. 47—48. Образы Слова в этом клейме повторяют и расширяют значение образов Слова в верхнем левом клейме, изображающем Творение от Его проявления в Троице. Ангелы справа и слева от Эммануила изображены здесь и в обратном порядке по сравнению с ангелами справа и слева от Христа в виде ангела в клейме «Творение». Луна и солнце справа и слева от Троицы также соответственно представлены на створке Творения между верхним и нижним ре-



Рис. 3. «Единородный Сыне...». Правая верхняя часть «Четырехчастной» иконы Благовещенского собора Московского кремля.

воплощая Премудрость центрального образа, жертвенного человеческого Христа. В центре верхнего правого клейма — круг, который заключает в себе образ воскресшего Слова Эммануила. Голубь под Ветхими днями также показан в круге. Эммануил держит свиток, на котором

гистрами, отделяя действие Творения от сотворяемого бытия. Небесный свод под стопами архангела Михаила справа от Троицы повторяет небесный свод в верхнем регистре створки «Творение». Вхождению смерти и греха в мир в нижнем регистре верхнего левого клейма противостоит образ победы над смертью через распятие Христа в нижнем регистре верхнего правого клейма. Относительно реализации в этом клейме литургических строк «Распийный же Христе Боже, смертью смерть поправый, един Сын Святых Троицы, спрославляемый Отцу и Святому Духу» и «почи от всех дел своих Единородный Сын Божий, смотрением еже на смерть, плотию субботствовал, и во еже бы паки возвращайся воскресением» см.: Подобедова О. И. Московская школа живописи... С. 48).

написано: «Дух благодати, дух премудрости...».<sup>33</sup> Слева и справа изображены архетипы провидения, отражающие внутреннее значение исторической церкви, переполненной «духом Премудрости». Уравновешиваая друг друга, они выражают одно целое, как оно существует в божественном промысле. Перед храмом, Домом Премудрости в его ветхозаветном виде как Иерусалим Соломона, справа, изображен архангел Михаил. Обращаясь взглядом к распятому Христу в воинских одеждах, он показывает, что победа Христа над смертью через смерть создаст всемирный дом Премудрости, изображенный слева. Архангел Михаил держит в руках зеркало, отражающее небесный свод, расположенный прямо под его стопами, и символизирующее, что Несотворенная Премудрость Слова и Премудрость сотворенного мира составляют одно целое. В руках у архангела слева изображено копье с крестом на конце, означающее, что именно распятие Христа дает ему силу осуществить божественный промысел о спасении мира от смерти. Слева от верхнего регистра симметрично архангелу Михаилу изображен архангел Гавриил, стоящий перед зданием, символизирующим Дом Премудрости в его новозаветном виде, духовно осуществленный Новым Иерусалим до конца времени. Как и архангел Михаил, он держит в руках символ распятия, чащу для причастия. Вместе, два архангела и Слово-Эммануил в верхнем правом регистре воплощают в себе все Провидение мира, реализуемое через смерть Христа.<sup>34</sup> Человеческая природа Христа (мертвого) связана с его божественной природой (как воскресшего Эммануила, возвратившегося к Ветхому дням и посыпающего благодать в мир). Два архангела связаны с Ветхо- и Новозаветным Домами Премудрости, отражающими целенаправленность исторического времени. По отдельности каждый из них воплощает человеческую природу Христа (как Эм-

<sup>33</sup> Автор приносит благодарность Н. Ю. Маркиной, которая снабдила ее таблицами с надписями с «Четырехчастной» иконы: Маркина Н. Ю. Четырехчастная икона из Благовещенского собора Московского кремля и московская иконопись конца 1540—1550-х годов. Автореф. дис. ... канд. искусствоведения. М., 1996.

<sup>34</sup> Я придерживаюсь толкования О. И. Подобедовой, которая отмечает, что здание за архангелом Михаилом изображено в соответствии с иконографией, связанной с Притчами, 9: 1: «Премудрость построила себе дом», и рассматривает диск в руках архангела как «зеркало» (Подобедова О. И. Московская школа живописи... С. 51). Л. А. Щеникова называет диск просто «божественной сферой» и считает, что здание за спиной архангела является синагогой — символом Ветхого Завета. Такое понимание она обосновывает толкованием здания, изображенного справа от Слова, как символа Нового Завета и христианской церкви (земной и эсхатологической), а также толкованием луны возле «синагоги» и солнца возле «церкви» как отображение старого и нового законов (Качалова И. Я., Мансова Н. А., Щеникова Л. А. Благовещенский собор... С. 62). Я считаю, что такое представление об изображенных зданиях, луне и солнце дополняет мнение О. И. Подобедовой, которая уделила основное внимание роли образа справа как символа Провидения, реализованного в образах слева. Вместе взятые, здания воплощают «обитель» Премудрости Слова в Церкви (традиционное понимание иконы «Дома Премудрости»). Солнце и луна вместе относятся к действию творения как выражению Провидения Слова и символизируют движение от царства смерти к вечной жизни. Икона показывает, что это движение происходит через воплощение, о котором упоминает архангел Гавриил, а также через распятие, которое символизирует чаша для причастия в его руках. Этот же комплекс значений присутствует и на иконе «Дома Премудрости», что передается такими образами, как дом Премудрости, чаша для причастия, Эммануил во славе и Младенец Эммануил с Его матерью Марией. Относительно этих образов в иконографии «Премудрость построила себе дом» см.: Fiene D. «What is the Appearance of the Divine Sophia?». Р. 454—455; Прохоров Г. М. Послание Титулерарху Дионисия Ареопагита... С. 8; Meyendorff J. L'Iconographie de la Sagesse Divine...

мануила или Распятого Христа), а также его божественную природу (как Ветхий дни) в связи с Изобилием дома Премудрости, Новым Иерусалимом и т. д.

Изображение распятого Сына Человеческого Христа в этой части иконы является стержневым элементом «божественного домостроительства». Оно также служит источником раскрываемого в нижнем регистре этой части иконы образа «силы», в котором драматизированы эсхатологические последствия смерти Христа. В левой части День Последнего Суда символизирует битву при Армагеддоне, в которой, согласно Откровению Иоанна Богослова, 19, участвуют архангел Михаил и Господь Сил, а среди воинов Апокалипсиса — воплощение смерти, которая одерживает победу над грехом, источником смерти. Воин-Господь Сил, изображенный на кресте немного выше архангела, показывает силу распятия по выполнению миссии Слова сделать мир Новым Иерусалимом и домом Премудрости. Таким образом, верхний и нижний регистры являются зеркальными отражениями друг друга, изображая, соответственно, величие и силу Слова, достигнутые через Его смерть. Вместе они объединяют величие Слова в Троице с силой смерти Христа и показывают Премудрость Слова.

Другая икона, «Агнец на Престоле», продолжает развивать тему симметрии божественной и человеческой природы, составляющей божественное изобилие.<sup>35</sup> Библейский подтекст иконы отождествляет человеческое самопожертвование Христа с Его царствованием над историей в конце света, объединяя таким образом человеческую жертву с царствованием в масштабе вселенной. Эта икона в одном образе совмещает космические последствия Слова, изображенного в верхнем правом клейме Четырехчастной иконы: Агнец на престоле символизирует «Божьего Агнца, Который уносит с собой мировой грех». Сила Агнца по очищению всего мира показывает Его как Слово, воплощенное в истории и выполняющее Провидение Троицы, согласно Иоанну Богослову, 1 : 26—36.<sup>36</sup> Агнец является также Царем на престоле, согласно Откровению 5: 12—13: «...Достоин есть агнец заколенный прияти силу и богатство, и премудрость, и крепость, и честь, и славу, и благословение. И всяко создание, еже есть на небеси и на земли, и под землею, и на мори яже суть, и сущая в них, вся слышах глаголющыя: седящему на престоле и агнцу благословение и честь, и слава, и держава во веки веков». Таким образом, данная икона изображает самопожертвование Христа как выражение силы и владычества, аналогичных Изобилию Господа Сил и Саваофа. Она иллюстрирует парадокс, указанный в главном тексте теологии Премудрости, Первом послании апостола Павла Коринфянам, 1: 23—31: распятый Христос олицетворяет «Божью силу» и «Божью премудрость».<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Об иконе «Агнец на Престоле» см.: Miller D. The Viskovaty Affair... Р. 322.

<sup>36</sup> См. слова Иоанна Крестителя в Евангелии от Иоанна, 1: 26—36. Он признает исторического Христа как Спасителя, Который парадоксальным образом пришел «после», но был «до себя» (как Слово).

<sup>37</sup> О значении Первого Послания апостола Павла Коринфянам 1: 23—31 для теологии Премудрости см.: Fiene D. «What is the Appearance...». Р. 449; Meyendorff J. Wisdom-Sophia: Contrasting Approaches to a Complex Theme // DOP. 1987. V. 41. P. 391—400.

Таким образом, иконография времени митрополита Макария и его окружения выработала иерархию символов, объединяющих Слово в Троице, мир и человека. Каждый уровень данной иерархии состоит из единства противоположностей, означающего тождественность Слова Самому Себе. Каждый уровень объединяет низкое и высокое, человека и Бога, часть и целое по аналогии с взаимосвязью Сына с Отцом через Святого Духа в Троице, что показано в иконографических парадигмах первого уровня рис. 1.

Поскольку в конце света божественное Изобилие двойной природы Христа полностью проявят себя, иконография Премудрости Московского государства часто изображала «силу» Слова в эсхатологических образах. Эти образы нередко отображают единство мученичества, священной битвы и возведения на престол, исходя из Откровения 19: 1—21, в том числе, в неявно выраженной форме, 19: 11—21. При этом свадебный ужин Агнца изображается как священная битва Господа сил при Армагеддоне. В основе названия иконы «Благословенно воинство небесного Царя (Церковь воинствующая)» — литургические строки в честь великомучеников, участников эсхатологической армии воинов во Христе.<sup>38</sup>

Еще одним выражением этой темы является икона «Чудо Георгия о змие», в которой мученичество (изображенное на других иконах о его житии) скрыто священою битвой: на белом коне по аналогии с апокалиптическим Господом сил в Откровении, 19: 11 он сражается с космическим злом, которое воплощает в себе змей-дракон.<sup>39</sup> Иконография Премудрости таким образом отождествляет божественную «силу» с битвой и дает модель священного насилия, которое можно использовать для оправдания военной агрессии царя. Наиболее ясно выражают это икона «Благословенно воинство небесного Царя», изображающая возвращение Ивана IV с битвы в Казани, а также миниатюра, отождествляющая Ивана IV, завоевателя Казани, со св. Георгием, победителем дракона.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> См. работу Даниила Роуланда (*Rowland Daniel. Biblical Military Imagery in the Political Culture of Early Modern Russia: The Heavenly Host of the Blessed Tsar // Medieval Russian Culture / Ed. by Michael Flier, Daniel Rowland, II, 182—212*; а также: *Кочеткова И. А. К истолкованию иконы «Церковь воинствующая» // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 38. С. 204.*

<sup>39</sup> Во время правления Ивана III этот образ стал гербом великого князя и в конечном счете всего Московского государства. См.: *Moscow: Treasures and Tradition. Washington; Moscow: Ministry of Culture of the USSR and Smithsonian Institution, 1990. С. 67, 70*; а также *Cherniavsky M. Tsar and People... Р. 43, note 97*. Относительно змея как символа космического зла и греха Адама в теократической идеологии Московского государства см.: *Плюханова М. Повесть о Петре и Февронии // Annali slavistica (Annali del' Istituto Universitario Orientale, Naples) 1992. № 1. Господь сил сидит на Своем белом коне, как Он сидел на престоле в Его проявлении как Господа Бога нашего, о чём написано восемь строф ранее.*

<sup>40</sup> См.: *Cherniavsky M. Tsar and People... III. 3. Значение иконы «Благословенно воинство» как символического толкования силы, которой обладает царь на престоле, косвенно подтверждается ее местом в Успенском соборе напротив царского места, так называемого трона Мономаха. О связи иконы с мученичеством и священной битвой речь пойдет ниже. Другой текст, связывающий победу над Казанью с мученичеством и возведением на престол, находится в чине Вербного воскресенья: Flier M. Breaking the Code: The Image of the Tsar... Функция «царя на престоле» как основного символа, конденсирующего значения, содержащегося в Слове, была ясно выражена в росписях Золотой палаты, которые О. И. Подобедова считает кульминацией новой иконографии, разра-*

Таким же образом, как священные модели служили источником официального отождествления царя со Словом (уровни первый и второй рис. 1), двойная природа царя передавалась pragmatically на его человеческом уровне (уровень третий рис. 1). Как человеческая и божественная сущность, царь объединил в себе такие противоположные черты, как смиренность и супростность (смиренная гроза).<sup>41</sup> Идеологи Московского государства использовали эпитет «грозный» для выражения свойств божественной природы царя, которые были созвучны его вновь приобретенному величию царя над мировой христианской империей. М. Сзефель показал связь эпитета с понятием справедливости и премудрости в XVI и XVII вв.<sup>42</sup> А. М. Панченко и Б. А. Успенский провели дальнейшее исследование сакрального смысла эпитета, отмечая, что гроза Ивана IV ассоциировала его с грозным Богом Саваофом и архангелом Михаилом.<sup>43</sup> Официальная идеология связывала поход Ивана IV против Казани в 1552 г. не только с мученичеством, священной битвой и возведением Слова на престол, но также с грозой царя.<sup>44</sup> Икона «Благословенно воинство небесного Царя» изображает Ивана IV ведущим свое войско вслед за архангелом Михаилом, грозным полководцем небесных сил, по направлению к священному городу Новый Иерусалим и Богоматери с младенцем Эммануилом (Одигитрии).<sup>45</sup> Воины Царя являются апокалиптическим войском мучеников, содействующих победе Агнца, Слова Божьего в соответствии с Откровением 19: 11—14.<sup>46</sup> Икона провозглашает, что, ведя войну в исторически совре-

ботанной в окружении митрополита Макария после 1547 г. Местоположение трона царя в зале находилось в симметрической взаимосвязи с образом Слова-Эммануила-Судьи в центре купола. Между царем и Словом находились образы Премудрости в ее доме (твари), а также иерархия символов бытия, которые царь и Слово соответственно концентрировали в своих ролях в качестве доминантных символов. В куполе тематика дома Премудрости раскрывается в образах дома Премудрости, Церкви, небес, смены времен года и т. д.; настенная живопись изображала пророчество в этом доме, то есть ход священной истории, кульминацией которой являлся правящий царь. См.: *Подобедова О. И. Московская школа живописи... С. 59—69*, а также иконографическую схему Золотой палаты. Каким образом современный цикл иконографии — барельефы на троне Мономаха в Успенском соборе, фрески на дверях собора архангела Михаила, настенная живопись Золотой палаты, а также иллюстрации к описанию коронации Ивана IV в Царственной книге, раскрывает священное значение возведения на престол царя, см.: *Подобедова О. И. Московская школа живописи... С. 23.*

<sup>41</sup> Слово-сочетание «смиренная гроза» встречается в Валаамской беседе, датируемой серединой XVI в. См.: *Szeftel M. The Epithet Groznyi in Historical Perspective // The Religious World of Russian Culture, Russia and Orthodoxy: Essays in Honor of George Florovsky / Ed. by A. Blane. The Hague, 1975. V. III. См. также: Моисеева Г. Н. Валаамская беседа — памятник русской публицистики середины XVI века. М.; Л., 1958. Относительно того, как священник Сильвестр преподносил данную концепцию Ивану IV, см.: Зимина А. А. И. С. Пересветов и его современники. М., 1958. С. 60.*

<sup>42</sup> Szeftel M. The Epithet Groznyi... Р. 101—117.

<sup>43</sup> Панченко А. М., Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий... С. 54—78.

<sup>44</sup> М. Сзефель предположил, что имя Ивана начали связывать с «грозой» после победы над Казанью: Szeftel M. The Epithet Groznyi... Р. 107—111.

<sup>45</sup> Исследователи по-разному определяют изображение Ивана IV на иконе «Благословенно воинство...» (*Подобедова О. И. Московская школа живописи... С. 24; Кочетков И. А. К истолкованию иконы «Церковь воинствующая»... С. 192—95.*

<sup>46</sup> Название иконы «Благословенно воинство небесного Царя» заимствовано из стихир в честь мучеников в составе эсхатологического войска воинов Христа. См.: *Rowland D. Biblical Military Imagery...; а также: Кочетков И. А. К истолкованию иконы «Церковь воинствующая»... С. 204.*

менное время, русский царь участвовал в победоносном движении избранных людей к окончанию священной истории и реализации его значения через мученичество и священную битву. Как архангел Михаил, он был полководцем Господа сил.<sup>47</sup>

Как выражение целостности Бога «грозная» справедливость Слова выражалась в теологии Премудрости с помощью парадокса, через ее противоположности: явная жестокость и разрушение могут служить космическим обновлением.<sup>48</sup> Архангел Михаил, как в зеркале, отражал сатану, когда он победил сатану в апокалиптическом Армагеддоне или брачной вечере Агнца: он «наслаждался» кровью «царей и тысячечальников и сильных людей» в наказание за то, что они насытились кровью святых (Откр. 19).<sup>49</sup> Такое разрушение служило добру потому, что оно отрицало отрицательное, аннулировало его, обращая его против самого себя; оно выражало преобразующую силу Слова, которая приведет к рождению Нового Иерусалима на руинах Вавилона. В историческом времени архангел заботился, чтобы смерть содержала в себе свою противоположность, чтобы она была началом перехода к новой жизни в раю или аду. Он отделял душу от тела либо спокойно, либо жестоко, в зависимости от морального состояния усопшего, и вел ее через двадцать мытарств на пути к Богу. Правосудие Михаила как ангела смерти было одновременно грозным и милосердным: оно «исправляло» (трансформировало) грешника в настоящего «сына Божьего».<sup>50</sup>

Таким образом, «гроза» московского царя отражала очистительный аспект «грозы» Михаила: правосудие Ивана сможет «очистить» рус-

<sup>47</sup> О. И. Подобедова, предполагает, что эта икона была создана в 1550-х годах после сражения с Казанью: *Подобедова О. И. Московская школа живописи...* С. 22. Д. Роуланд отмечает, что на боевом знамени Ивана IV были начертаны слова из Откровения, 19: 11–14: *Rowland D. Biblical Military Imagery...* Об этом боевом знамени царь писал Курбскому: «Га же, по Божию изволению со крестноносною хоругвью всего православного христианского воинства, православного ради христианства заступления, нам бо двигшимся на беззбройный язык Казанский...». (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 320). О роли архангела Михаила как священной модели для Ивана IV см.: *Панченко А. М., Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий...* С. 68–69.

<sup>48</sup> В трактате Дионисия Ареопагита «О божественных именах» (гл. IV, разд. 19–35) освещено, каким образом зло служит высшему добру (Премудрости): «Разве не становится часто гибель одного рождением другого? Таким образом оказывается, что зло соучастует в восполнении всего и доставляет собою целому способность не быть незавершенным». Об ангелах разрушения он пишет: «Так что и не в ангелах зло. Или те, кто мучают согрешающих, и те из священников, кто удаляет исповещенного от божественных тайнств. Но не то ведь плохо, что наказывают, а то, что стал достойным наказания... Но и демоны по природе не злы. Ибо будь они злы по природе, они были бы не от Добра... и были бы вечно злы» (*Дионисий Ареопагит. О божественных именах: О мистическом богословии.* 2-е изд. Подгот. Г. М. Прохоровым. СПб., 1995. С. 143, 159; ВМЧ, 480, 490–491).

<sup>49</sup> Д. С. Лихачев отмечает, что в фольклоре архангел Михаил ассоциируется с «мудрым змеем», образом, отражающим двойственную связь Михаила с мудростью и злом во имя добра. Иван IV в своем «Каноне» называет Михаила как «хитрым», так и «мудрым» (*Лихачев Д. С. Канон и молитва...*).

<sup>50</sup> *Панченко А. М., Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий...* С. 69. В основу своего анализа авторы берут Измаагд. М., 1911. Л. 95 об.–96. О наказании как знаке особого избрания см.: *Домострой. Letchworth: Bradda Books, 1971 // Rarity Reprints*, no. 18, 20–28. А. М. Панченко и Б. А. Успенский также считают, что в народном толковании «грозам» Михаила является знаком от Бога (*Панченко А. М., Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий...* С. 71).

ских, оно сможет сделать из них «мучеников» во имя веры и показать их «избранными людьми». Подобным образом царь мог объяснять свою жестокость в противоположность впечатлению, которое создавалось в светском мире. Еще одним выражением парадоксальной жестокости является роспись в усыпальнице Ивана IV в диаконнике собора архангела Михаила, в которой царь исполняет роль «рук» Михаила, ангела смерти.<sup>51</sup> На фреске, которую принято называть «Судом неправедным», изображены бояре, покинувшие царя во время регентства (о чем он пишет в своем первом послании к Курбскому), пирующие все вместе, надменные и жаждущие власти, в то время как Смерть посыпает стрелу в середину изображения. Композиция имеет отношение к действиям Ивана IV против «узурпаторов» и является прообразом апокалиптического «Суда над неправедными».

Идеологи царской харизмы в Московском государстве рассматривали суд царя как функцию его целомудрия по аналогии с эсхатологическим полномочием Слова через мученичество Агнца в Откровении 19.<sup>52</sup> Целомудрие скрыто означало очищение, которое подразумевается в мученичестве. Целомудрие как мученичество в Откровении 19 также связано с правосудием и возведением на престол, о чем заявлено в панегирике в честь Василия III, отца Ивана IV: «Поистине, тебя называют царем, ибо, царствуя над страстями..., ты увенчан венцом целомудрия и одет в порфириу правосудия».<sup>53</sup> Целомудрие рассматривалось как проявление Премудрости Слова, поскольку оно включало в себя ее противоположности: оно влекло за собой как пассивное принятие страдания от подавления страстей (смиренности), так и активную борьбу за их обузданье. Целомудрие послужило для идеологов Премудрости моделью самоочищения, собирающей воедино символы мученичества и сражения. Как таковая, она была «конденсацией» справедливости и

<sup>51</sup> О. И. Подобедова считает, этот образ на фреске XVII в., следующей первоначальной композиции XVI в., имеет отношение к ранним казням бояр, учиненным Иваном в 1550-х годах. Однако, как она признает в сноске, в равной степени существует возможность того, что роспись была выполнена после опричнины и смерти Ивана IV. Поэтому она могла быть написана под влиянием собственного представления Ивана IV о своих действиях в период опричнины (*Подобедова О. И. Московская школа живописи...* С. 33).

<sup>52</sup> Русское слово «целомудрие» происходит от слова «мудрость» и «целость». Конечно, эта целость в ее мистическом смысле касалась Тела Христа, Церкви, места «обитания» Премудрости. В идеологии Московского государства это «место» включало в себя набожного, целомудренного царя.

<sup>53</sup> «Поистине убо царь наречашся, иже царствуя над страстями и сластем одолевати могий, иже целомудрия венцем венчаный и порфирио правду обольщенный» (ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 21. Ч. 2. Книга Степенная царского родословия. С. 610 (переизд.: Düsseldorf: Brückner-Verlag, 1970. 21–2. S. 605–615,особ. 610). См. также: *Shevchenko I. A Byzantine Source of Moscovite Ideology // Harvard Slavic Studies.* 1954. V. 2. P. 163. Шевченко отмечает, что включение почти всей этой работы в Степенную книгу свидетельствует о ее важности (*Ibid.* P. 159). Он считает, что панегирик был написан вскоре после смерти Василия III в период регентства, а цитируемый отрывок взят из адресованных императору Юстиниану «Наставительных глав» византийского писателя VI в. Агапия (*Ibid.* P. 161, 147). Ядром концепции «целомудрия» была идея Агапия о двух сущностях правителя (по аналогии с двумя сущностями Христа). Впервые для определения атрибутов русского правителя данная концепция применялась в отношении великого князя Андрея Боголюбского, о чем записано в Лаврентьевской летописи под 1175 г.: «естеством по земным подобен есть всякому человеку цезарь, властью же сана яко Бог» (ПСРЛ. СПб., 1843. Т. 2. С. 115; см. также: *Shevchenko I. A Byzantine Source of Moscovite Ideology...* P. 142).

грозы царя. В целомудрии как единстве противоположностей мученичество доминировало над сражением; в правосудии сражение доминировало над мученичеством: это было два проявления трансцендентального единства человеческой и божественной сущностей царя. Без самоочищения, символизируемого целомудрием, царь не мог очищать от скверны других, то есть отправлять правосудие. Душа царя была зеркалом, которое «так всегда очищается и постоянно сверкает божественными лучами, что учится судить о вещах».<sup>54</sup> Такое самоочищение, отрицающее себя ради «целого», «учило» правосудию, «суждению о вещах». Целомудрие скрытое делало царя похожим на ангела, который, по словам Дионисия Ареопагита, «совершенствуя божественное подобие, является чистым и неоскверненным зеркалом, [которое] как пронизано светом, так и излучает свет ... как очищается, так и очищает ... как совершенствуется, так и совершенствует».<sup>55</sup>

Целомудрие царя также косвенным образом отождествляло его с ангелом Премудрости, который изображен на новгородской иконе «Святая София».<sup>56</sup> Изображенный сидящим на судейском троне в царственных одеждах, этот ангел воплощает посланника великого совета в образе царя «на престоле Давида ... судом и правдою», в соответствии с Книгой Пророка Исаии, 9: 6.<sup>57</sup> Подразумевается, что царь/ангел — это также Эммануил, «младенец... владычество на раменах его ... умножению владычества Его ... нет предела на престоле Давида...» [«отроча..., начальство бысть на раме Его ... Отец будущаго века】. Современное той эпохи толкование этого ангела в «Сказании об образе Софии, Премудрости Божьей» сосредоточивало основное внимание на другой модели двойной сущности Христа — девственность-владычество — по аналогии с противопоставлением целомудрие—правосудие, характеризующим русского царя.<sup>58</sup> Согласно этому толкованию, Премудрость является в облике ангела «девственности» (девыства), которая дает такие

<sup>54</sup> «...по подобию зерцала всегда исчезает и божественными лучами вину обличаема и вещими разсуждения оттуда научается» (ПСРЛ. Т. 21. Ч. 2. С. 610).

<sup>55</sup> О небесных иерархиях: «подобия божественная совершая, зерцала чиста и нескверниа ... еже овем убо просвещатися, овем же просвещатися, овем убо очищатися, овем очищати; и овем убо свершатися, овем свершеноствоватим» (ВМЧ. Стб. 297—298).

<sup>56</sup> Об иконе Софии Новгородского извода см.: Флоровский Г. О почитании Софии... С. 498—500; Meyendorff J. Wisdom-Sophia... Р. 394—400. Табл. 5; Антонова В. И., Мнева М. Е. Каталог древнерусской живописи. М., 1963. Т. 2. С. 100; Никольский А. София Премудрость Божья... О ее символизме как доме Премудрости см. также: Яковлева А. И. Образ мира в иконе «София премудрости Божия» // Древнерусское искусство. М., 1977. С. 392, 395, 397. Хант П. Г. Флоровский и икона «София Новгородская»: виды на московскую культуру // НИС. Вып. 10 (20) (в печати).

<sup>57</sup> См.: Fiene D. «What is the Appearance...» Р. 457—459.

<sup>58</sup> По мнению Г. Флоровского, это «Сказание о образе Софии» приводится в учебниках по иконописи и сборниках XVI и XVII в., особенно в «Толковых апокалипсисах» (Флоровский Г. О почитании Софии... С. 495—498). Г. Флоровский не дает каких-либо ссылок, опираясь, по-видимому, на статью Г. Д. Филимонова (Филимонов Г. Д. Очерки русской христианской иконографии: София Премудрость Божья // Вестник общества древнерусского искусства при Московском Публичном музее за 1874—1876 гг. М., 1877). Я цитирую «Сказание» по выдержкам, которые А. Никольский взял из рукописи XVII в., опубликованной Н. С. Тихонравовым (Никольский А. София Премудрость Божья... С. 73—74). А. Никольский не приводит никаких библиографических сведений, хотя он включает в прил. 1 на с. 79 то же толкование, что и в рукописи XV в. Чудова монастыря за № 320 на л. 341—343).

же возможности, что и «целомудрие» царя. Девственность является формой смиренности, которая наделяет ангела в облике Софии властью над ее страстями. «На главе же венец ей царски; смиреная бо мудрость царствует страсти... в руце держаще скипетр, властельский сан».<sup>59</sup> При этом воплощенное в ангеле «владычество» обнажает космический, мессианский смысл власти царя: из ее девственности вытекает власть над творением. Прямо над ее головой возникает фигура Слова, несответченную Премудрость которого она посыпает в мир. «Сказание» усматривает в сверкающем лице ангела божественный огонь, который означает преобразующую силу Слова. Эта сила подразумевает самоочищение, присущее целомудрию и преобразующее человека в ангела. «Ибо огонь есть Божество, сжигающее плотские страсти и освещдающее праведные души... ибо праведная жизнь делает человека равным ангелам».<sup>60</sup>

Ангел Премудрости, таким образом, представляется как бы моделью для изображения царя в панегирике. Святая София воплощает в себе тот же комплекс символов, который проявляется и в других выражениях теологии Премудрости о двойственной природе Христа, например в иконе «Агнец на престоле», которая отождествляет искупительную силу «смиренномудрия» (целомудрия) с очистительной силой Христа на престоле (владычество). Такой комплекс символов объяснял значение царского целомудрия-правосудия как сотворенного отражения несответченной Премудрости Слова. По аналогии с ангелом Премудрости царь, что также подразумевалось, уподоблялся Эммануилу-Царю. Указанные выше модели целомудрия царя и его правосудия представляли собой обратные (зеркальные) отражения друг друга, показывая тождество двух сущностей царя. Таким образом, официальная идеология полноты харизмы царя явилась результатом хорошо продуманного ряда взаимосвязей между его смиренностью-грозой или целомудрием-правосудием, с одной стороны, и девственностью-владычеством Слова — с другой. Впоследствии Иван IV усилил значение своего целомудрия с тем, чтобы оно играло равную символическую роль с его правосудием. При этом он использовал модель своей человеческой природы, имеющей космический подтекст, перекликающийся с его божественной природой, выраженной через его сходство с архангелом Михаилом и Господом сил.

Моделью, с помощью которой Иван IV мог представить свое целомудрие в качестве главной силы для выполнения божественного прорицания, было юродство в образе Христа.<sup>61</sup> Божественное юродство предоставило ему язык парадокса, совмещающий человеческую природу Ивана IV с ее греховностью. Раскрывая единство противоположностей через эту модель, Иван IV объединил свое официально провозглашенное целомудрие со своим фактическим «самоосквернением». Он далее показал, что это «осквернение» является «перевернутым» (нижним) вариантом очищения зла, аналогичного правосудию архангела.

<sup>59</sup> «На ее челе корона царя, ибо смиренная премудрость является царем над страстями... в руках она держит скипетр, указывающий на ее положение властительницы» (Никольский А. София Премудрость Божья... С. 72—73).

<sup>60</sup> Изображенные на иконе Мария и Иоанн являются олицетворением этого идеала и служат моделями для царя. Особенно это относится к Иоанну Предтече, святому покровителю Ивана IV.

<sup>61</sup> См.: Иванов С. А. Византийское юродство. М., 1994. С. 4—11.

Парадоксальная сущность модели юродства вытекала из ее связи с Премудростью и превосходством Бога. Святой Павел указывал, что мистический язык юродивого выражал его понимание скрытого присутствия божественного направления (Слова) в истории: «Но глаголем Премудрость Божию в тайне сокровенную, юже представи Бог прежде век в славу нашу» (1 Кор., 2: 7). Дионисий Ареопагит развил эту мысль и заявил, что Премудрость Бога может быть обнаружена только в «негативном понятии... в смысле, который противоположен обычному».<sup>62</sup> В Первом Послании Коринфянам апостол Павел сам использовал этот язык отрицания, когда представил «юродивость» во Христе как проявление «премудрости» Бога, а «немощь» — как форму «силы».<sup>63</sup> Более низкий смысл включал в себя более высокий и таким образом являлся «перевернутым» — зеркально обратным. Павел связывал юродство с падшим состоянием человеческого рода со временем Адама: «Хулят нас, мы молим, мы как сор для мира, как прах всеми попираемый доныне» (1 Коринф., 4: 13). Юродивый открыто признал свою порочность, сделав себя «позорищем для мира» (1 Коринф., 4: 9). Одев на себя грех Адама, он предался маскараду, скрывающему его действительное сходство с Христом. В старорусской культуре юродство в образе Христа было признанной моделью целомудрия, достигаемого через «осквернение»; связь юродивого с собаками показывала его нечистоту.<sup>64</sup> Типичный юродивый «притворялся безумным... [и] аморальным».<sup>65</sup> Внешне его поведение походило на маскарад и пародии с богохульным смыслом (глумлением), которые связывают его с его антагонистами, скоморохами.<sup>66</sup>

Показывая себя внешне противоположным тому, чем он был на самом деле, юродивый являлся примером самоуничижения. Он производил впечатление грешника и нечестивца для того, чтобы вызвать суд и страдания на себя и искупить свой первородный грех от Адама. Оскорблении, которые юродивый провоцировал своим поведением, делают его похожим на самоотверженного (кенотического) Христа, вера и любовь которого проявлялись обратно пропорционально тому, как люди унижали и отворачивались от Него.<sup>67</sup> Апостол Павел понимал самоуничижение юродивого как радикальную имитацию самоотвержения Христа, его сострадательного излияния из Своей божественной природы в

<sup>62</sup> О божественных именах... Гл. VII, ч. I; ВМЧ. Стб. 543.

<sup>63</sup> Традиция о Премудрости исходила из Первого Послания к Коринфянам и других посланий апостола Павла и связывала «силу» человеческой природы Христа с сакральным безумием в образе Христа. На основании Первого Послания к Коринфянам Дионисий Ареопагит определяет сакральное безумие как высшее откровение божественной Премудрости: О божественных именах... Гл. VII, ч. I; ВМЧ. Стб. 542—544: «Зане буе Божие премудрее человек есть...» (1 Кор. 1: 25).

<sup>64</sup> О юродивом и собаках см.: Лихачев Д. С., Панченко А. М. Смеховой мир... С. 153.

<sup>65</sup> Fedotov G. The Russian Religious Mind. Belmont, 1975. V. II: 2. P. 316.

<sup>66</sup> Лихачев Д. С., Панченко А. М. Смеховой мир... С. 93.

<sup>67</sup> О парадоксальном языке юродивого и его способах провоцировать поношения см. также: Лихачев Д. С., Панченко А. М. Смеховой мир... С. 127—139. Они приводят примеры из жизни современника Ивана IV святого Василия Блаженного. См. также: Challis N., Dewey H. Basil the Blessed, Holy Fool of Moscow // Ivan the Terrible: A Quarcentenary Celebration of his Death. P. 47—59. В Житии святого юродивого Андрея приводятся примеры избиения юродивого за то, что «безумство» рассматривается как «глум» (ВМЧ. 1—3 октября. СПб., 1870. Стб. 89).

человеческое состояние, его крайнего самоуничижения, кульминацией которого явилось его смирение Себя «до смерти».<sup>68</sup> Унижение Христа стерло различие между чистым и нечистым, которое фанатично отставали фарисеи, ставшие символом лжеправедников.<sup>69</sup> Нечистые были чистыми в той степени, насколько их унижение стало источником общественной и очистительной любви: унижение и самоосквернение стали прототипами мученичества и братской любви. Юродивый разделял грех со всем человеческим обществом, участвуя в первородном грехе Адама и считая себя похожим на «заблудшую овцу» Христовой притчи. Описание апостолом Павлом всеохватывающей сущности осквернения юродивого как во времени, так и в пространстве (он является *сором* для мира, прахом, *всеми попираемый доныне*) подразумевает его сходство с Агнцем Божиим, который берет на себя «грех мира» (Ин. 1: 25—36; курсив мой. — П. Х.).

Самоуничижение юродивого могло быть как активным, так и пассивным, могло затрагивать символическое сражение, а также символическое мученичество. Его «скверна» сражалась с грехом в людях, преследовавших его, выявляя и представляя его на рассмотрение: нарочито оскверняя себя путем нарушения общепринятых правил поведения, юродивый провоцировал своих гонителей судить его несправедливо и, таким образом, обнажать свое лицемерие и ложную праведность. «Немощь» юродивого, путем самоуничижения заставлявшего самодовольных людей видеть их греховность, превращалась в суд над другими, подобно «сострадательному суду» архангела Михаила, который такжеставил грешников перед лицом их собственного греха. Духовные способности юродивого к пророчеству и ясновидению были оружием, аналогичным мечу архангела. Показывая грех других путем выставления напоказ себя самого, юродивый как бы призывал других к тому же самому наказанию с целью раскаяния и возрождения, которые он сам претерпел. Своим собственным поведением он побуждал их стать мучениками для священного сражения с грехом.<sup>70</sup> Таким образом они станут братьями по спасению души.

Целомудренный царь и оскверненный юродивый занимали два места в континууме преобразующей силы Слова. И царь, и юродивый отождествлялись с человеческим обществом и, как таковые, могли проявлять Правосудие. Однако официальная идеология при-

<sup>68</sup> О самоотвержении Христа как выражении языка отрицания, типичного для сакрального безумия, см.: *Losskii V. The Mystical Theology...* P. 138, 142. О взаимосвязи между самоотвержением и юродством см.: *Fedotov G. Russian Religious Mind...* P. 321; а также: Лихачев Д. С., Панченко А. М. Смеховой мир... С. 95. О самоотвержении как унижении Христа см.: Послание апостола Павла к Филиппийцам, 2: 6—8, которое описывает Христа, пожертвовавшего своим высоким положением «небесного царя» и принявшего образ «раба»: «Смирил себе, послушив быв даже до смерти, смерти же крестной». См. также: *Losskii V. The Mystical Theology...* P. 147—148. В гл. 7, ч. I «О божественных именах» толкователь Ареопагита Максим Исповедник помещает самоотвержение или истощение Христа в контекст Премудрости: «сице убо истощание наречут Божия Слова въ человечение ... преисполненно премудрости и силы и спасения» (ВМЧ. Стб. 543—545).

<sup>69</sup> Г. Федотов отмечает, что принятие того, что ранее считалось нечистым, по видению апостола Петра (Деяния Апостолов 10), было типичным для традиции самоотвержения (кеносиса) Христа: *Fedotov G. The Russian Religious Mind. V. I. P. 127.*

<sup>70</sup> *Fedotov G. The Russian Religious Mind...* V. 2. P. 316—344. Лихачев Д. С., Панченко А. М. Смеховой мир... С. 101—104, 111—115.

знавала только созерцательную монашескую добродетель, а не божественное юродство как идеал целомудренного и справедливого царя; это привело к тому, что и Василий III, и Иван IV незадолго до смерти приняли монашеский обет.<sup>71</sup> Иван IV заявил о своем желании стать монахом братии Кирилло-Белозерского монастыря, полагая, что он является «наполовину монахом», даже продолжая царствовать.<sup>72</sup> По традиции (в отличие от официальной идеологии) юродство связывали со справедливостью царя, а активно выраженная смиренность юродивого при этом считалась мерой «смиренной грозы» царя Московского государства.<sup>73</sup> Юродивый обладал единственной в своем роде прерогативой подвергать сомнению справедливость царя, и ему было разрешено действовать в качестве его совести. По словам современников, только божественный юродивый Никола Псковский мог делать то, что не вправе были делать другие «мудрые» советники (включая даже советников из высшего духовенства): бесстрашно осуждать зверские поступки царя, заставлять его ставить под сомнение их правомочность и ме-

<sup>71</sup> Целомудрие царя не позволяло осквернить юродивого и, не вступая в противоречие с личностью и миром, не участвовало в предопределенном динамизме божественной Премудрости. Тем самым целомудрие проявлялось в форме, наблюдавшейся миром. Различие между целомудрием царя и осквернением юродивого отражало различие между сущностью ангела и архангела: последний являлся усиленным образом первого. Целомудрие царя словно бы превращало его в монаха, который, как считалось, имел сущность ангела. В Степенной книге панегирик Василию III (приписывающий ему справедливость и целомудрие) входил в отрывок большего объема под названием: «Вкратце похвала самодержцу Василию, и о пострижении его и чудесном отшествии его к Богу», который свидетельствовал о его пострижении в монахи при смерти как логическом итоге жизни (ПСРЛ. Т. 21. Ч. 2. С. 610). Повесть о Варлааме и Иосафе, включенная в состав Великих Миней Четырех (См.: ВМЧ. СПб., 1914. Ноябрь. Стб. 17—22), была важной идеологической формулировкой монашеских добродетелей, которые должны были характеризовать сакральность царя; эта идея была выражена Варлаамом: «многи премудр... мудрствуя божественна» (Лебедева. Афанасьевский извод и лицевые списки Повести о Варлааме и Иосафе // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 39. С. 17). Роспись Золотой палаты содержит сцены из этой повести. О роли самоотвержения (кеносисе) и его связи с монашескими добродетелями в идеологии князя и царя см.: Cherniavsky M. Tsar and People... Р. 5—43; Fedotov G. The Russian Religious Mind... V. I. P. 94—110.

<sup>72</sup> «...и яз грешный известих желание свое о пострижении, ... я свое обещание положих вам с радостию, яко нигде инде, аще благоволит, в благополучно время здраву постричся, точию во пречестней сей обители Пречистыя Богородицы... И мне мицится окаянному, яко исполу есмы чернец...» (Послание в Кирилло-Белозерский монастырь. Р. 164).

<sup>73</sup> Об особых отношениях между царем и юродивым см.: Likhachev D. S., Panchenko A. M. Смехов мир... С. 159—179. См. также: Hubbs J. Mother Russia's Champions: Imprisoned Tsarevich and Holy Fool // Mother Russia. Bloomington, 1988. Р. 190—195. Официальная идеология косвенно подтверждала, что Иван IV и сам соотносил себя с юродством, в Степенной книге: ПСРЛ. Т. 21. Ч. 2. С. 629. Для подтверждения чудотворного рождения Ивана IV, свидетельствовавшего о его сходстве с Христом и ставившего его в ряд других библейских персонажей, претерпевших чудодейственное рождение, таких, как Иоанн Предтеча и Богоматерь, дается описание того, как Елена Глинская советуется с блаженным Домеником о том, что она родит. По легенде юродивый пророчествовал ей о рождении «Тита, сильного умом»: *Thyret I. «Blessed is the Tsaritsa's Womb: The Myth of the Miraculous Birth and Royal Womanhood in Muscovite Russia* // Russian Review. V. 53, no. 4. October 1994. P. 490. И. Триест отмечает, что имя Тит указывало на то, что Иван родился в день памяти апостолов Варфоломея и Тита. Ссылка на «сильный ум» может отражать высокое мнение идеологов Ивана IV о его теологическом мышлении, которое проявилось в его действиях и словах в 1560-е годы, ясно демонстрировавших его личную мифологию царевластия.

нять свой курс действий.<sup>74</sup> Иван IV полагал, что по части девственности и очистительного правосудия он был «полумонахом» и полутородивым во Христе.<sup>75</sup>

Царь находил в юродстве образец своей собственной Премудрости, который мог уравновешивать по динамизму его божественное сходство с архангелом Михаилом. Очищающая разрушительность апостола Михаила, которая зеркально отражала чистую скверну юродивого, освобождала мир со времени его начала от целого легиона грешников. Самоосквернение юродивого очищало его, а также его судей от последних остатков общего греха человека от Адама. Отождествляя мученичество со сражением, страдание с агрессией, добро со злом, двойственная сущность Ивана IV ясно показывала очистительную силу, подразумеваемую в архангельской природе. Это было аналогично «острому с обеих сторон мечу» апокалиптических Альфы и Омеги (Откровение 1: 16) в руках у «архангельской» воинственности. Для самого Ивана IV его жестокость в ходе опричнины была как раз таким мечом; она проистекала из разрушительного зла, которое являлось проявлением высшего добра, скрытого в трансцендентальной Премудрости Божьей. Она очищала как царя, так и его народ и вела историю по предопределенному курсу.

Иван чувствовал необходимость держать в руках этот обокодострый меч очищения, поскольку кризис в его отношениях с народом лишил его царство сходства с Христом. Это сходство вытекало из его духовного взаимодействия с народом, тесно связанного с целомудрием и смирением. Иван IV считал, что народ предал его, когда отказался взять на себя его грех и искупить его так же, как он делал для него. Идеологи Московского государства всячески акцентировали парапонью царя, подчеркивая космический подтекст его отношений с народом. С одной стороны, они внушили ему мысль о возложенной на него огромной ответственности за сохранение мессианской Церкви; с другой — рассматривая государство как органичное единство, они представляли власть царя как функцию его взаимоотношений с народом.<sup>76</sup> Если на-

<sup>74</sup> О конфронтации юродивого Николы Псковского с Иваном IV в ходе подготовки последнего к разгрому города см.: Horsey J., Fletcher G. Rude and Barbarous Kingdom / Ed. by L. E. Berry, R. O. Clapham. Madison, 1968. P. 268, 218—220; а также: Псковские штописи / Под ред. А. Н. Насонова. М., Л., 1941. Вып. I. С. 115—116. По более позднему преданию, некоторые парадоксальные действия блаженного Николы по отношению к Ивану IV приписывались святому юродивому Василию, который стал ассоциироваться с мессианским потенциалом государства в целом, когда царь Федор освятил в его честь придел в соборе Покрова Божьей матери, построенном в честь победы Ивана IV над Казанью, и похоронил его моши в этом приделе: Challis N., Dewey H. Basil the Blessed... Р. 55—56.

<sup>75</sup> В Послании в Кирилло-Белозерский монастырь Иван IV объявил о желании постричся, хотя и представлял себя юродивым. После кутежа с полным самоосквернением, которое было типично для юродивого: «А мне, псу смердящему, кому учили и чему наказали, и чем просветили? Сам бо всегда в пьянстве, в блуде, в препободействе, в скверне, во убийстве», он обнажал свое «безумие» и отождествлял себя с «рабством» Христа; «понеже вы мя понудисте, мала некая от своего безумия изреку вам, не яко учительски и со властию, но яко рабским» (курсив мой. — П. X.) (Послание в Кирилло-Белозерский монастырь. Р. 162—165).

<sup>76</sup> Ответственность царя за мессианскую Церковь была ясно выражена в посланиях Филофея о Третьем Риме. См. также: Rowland D. Did Muscovite Ideology Place Limits on the Power of the Tsar (1540s—1660s)? // Russian Review. 1990. V. 49. P. 146—148.

род предает своего царя, он вынуждает его единолично заниматься самоочищением, которое ранее было совместным.

Домострой представлял собой скрыто выраженную модель взаимности между царем и народом. Он рассматривал семью в качестве микрокосма царства, а глав семейств — как микрокосмы царя, считая их ответственными перед ними так же, как он был ответствен перед Богом и ними. Главы семей должны были «нести в себе имя Царя» («сосуд избран царское имя в себе носиши»), а также совершенствовать свое собственное сходство с божественно-человеческой природой Христа. Им предписывалось служить «праву», «спасати» членов семей «страхом», «претити грозою». «И во всяких делех их бреч в душевных и телесных чистым быти и о них пещи аки о своем уде. Господу рекшу будета оба в плот едину. Апостолу рекшу аще стражет един уде то вси с ним стражут... и будеши сосуд избранъ не себя единого несы к Богу но многих» (курсив наш. — П. Х.).<sup>77</sup> Глава семейства должен также очищать себя через смиренность и даже мученичество; он должен принимать наказание от членов своей собственной семьи и даже от несправедливых царей. Чем невиннее будет его страдание, тем более достойным он будет.<sup>78</sup> Очищая себя таким образом, душа народа становилась зеркалом, содействующим яркости души его монарха, а его справедливость усиливалась собственную справедливость царя и становилась ее частью. Иван IV сам нередко заявлял, что его подданные смогут осуществить обновление и очищение от греха их правителя.

В Первом послании к Андрею Курбскому Иван IV говорит о потере общности со своим народом и ощущении себя одиноким и заброшенным.<sup>79</sup> Иван IV чувствовал, что бояре против его воли вынуждают его нести в одиночестве бремя божественного провидения и что, отказываясь принять образ царя и Христа, Курбский затемнял зеркало царской

<sup>77</sup> Домострой. С. 9—10.

<sup>78</sup> Там же. С. 27; 68—69. Д. Роуланд анализирует, каким образом эта идея о царе как тиране могла существовать в идеологии, рассматривающей царя в качестве образа Бога (*Rowland D. Did Muscovite Ideology Place Limits on the Power of the Tsar?*). См. также: *Fedotov G. St. Filipp.* Р. 155—156. Согласно Житию, митрополит Филипп, наставляя на своей обязанности говорит правду царю, если последний действует как тиран, также заявлял о своем долге принять страдания от рук царя и стать мучеником (*Ibid.* Р. 131). Другими словами, известный совет Иосифа Волоцкого не подчиняется тиранам не обязательно предусматривает активное неповиновение, скорее речь идет о высшем повиновении Богу невинного страдания во имя правды: «Если есть Царь, который правит над людьми и которым правят прочные страсти и грехи, жадность и ярость, хитрость и вероломство, гордыни и гнев, и, что самое худшее, отсутствие веры и злоупотребление, такой Царь является не слугой Бога, а слугой дьявола, он не Царь, а мучитель... Вам не следует слушать Царя или Князя, которые ведут вас к нечестивости и коварству, даже под угрозой пытки или смерти. Вспомните пророков, апостолов и всех святых мучеников, убитых нечестивыми правителями за то, что они отказались подчиняться приказам этих правителей» (*Иосиф Волоцкий. Просветитель. Казань, 1896. Гл. 7. С. СПС—СПЗ (286—287))*.

<sup>79</sup> Крамми пишет, что одиночество и ответственность самодержца делали его особенно подверженным паранойе и ярости (*Crumptey R. O. «New Wine in Old Bottles?... P. 72*). В своем Первом послании к Курбскому Иван говорит о своем одиночестве и заброшенности как катализаторах его гнева и начинает развивать свою личную мифологию, оправдывающую этот гнев (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 39).

души и искажал «красоту его власти».<sup>80</sup> Нежелание бояр выносить страдания во имя его и царства, их отказ подчиниться его суду, их спесь, потворство своим желаниям и страстное желание занять его место — все это угрожало взаимности между царем и страной. Курбский отказался нести невинное страдание от рук своего монарха: вместо того чтобы очистить себя через послушание, он дал волю своему глубокому возмущению и надменной непокорности, спасаясь от наказания бегством на службу к польско-литовскому королю. Более того, обвиняя Ивана IV в нарушении Божьих законов, Курбский показал себя лжеправедником, поскольку сам первый нарушил эти законы.

«...разгневавшись на человека, ты восстал против Бога... Если ты настолько праведен и благочестив... почему боялся смерти невинной... такова воля Господа — творя благое, страдать. Если ты настолько праведен и благочестив, почему не захотел получить от меня, твоего строптивого владыки, страдание и наследование венца жизни».<sup>81</sup>

Если бы Курбский остался в России и понес бремя страданий во имя своего монарха, он, возможно, побудил бы Ивана к раскаянию в своей мстительной ярости, к прощению и спасению своего бывшего фаворита.

«Ты показал себя противником Бога и отказался признать всех святых и преподобных, сияющих в посте и аскетических подвигах, показавшим милосердие к грешным, ибо среди них ты найдешь многих падших и восставших вновь... и подающих руку помощи

<sup>80</sup> Иван IV писал: «Аз же убо верую, о всех своих согрешениях вольных и невольных суд прятти ми, яко рабу и не токмо о своих, но и о подвластных дати ми ответ, аще что мони несмотримоем погрешится» (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 39). Иван объясняет причину травли им духовенства и бояр, подробно описывая, как священник Сильвестр воспользовался его сыновним послушанием, чтобы украдь от него власть (Там же. С. 30—33); Зимин А. А. И. С. Пересветов... С. 60. Допустимость убийства митрополита Филиппа и чистки церковной иерархии вытекала из его убеждения о собственном духовном превосходстве и независимости от элиты его Церкви. Иван забился о красоте своей власти, когда описывал предательство Сильвестра и Адашева (Послания Ивана Грозного... С. 37). Его эстетическая характеристика своей власти имела на самом деле теологическую основу. «Красота» власти вытекала из божественной красоты, которую Дионисий Ареопагит описал, подчеркивая ее роль в показе божественной доброты и единства: «Это единое Добро и Прекрасное единственно представляет собой Причину всего множества прекрасного и доброго. Из Него... соединения и разделения, тождества и различия, ...общности противоположностей... промыслы высших, взаимосвязь равных... и также всех со всеми — с каждым особое — сообщение... и согласованность целого» (*Дионисий Ареопагит. О божественных именах. С. 111; ВМЧ. Стб. 461—53*). Согласно Житию, митрополит Филипп использовал ту же самую идею при противостоянии царю с его нарушениями «благочестия». «Праведный, из кого ты стал настолько завистлив, что это заставляет тебя изменить красоту своего лица?» (*Fedotov G. St. Filipp... Р. 121*).

<sup>81</sup> «...и на человека возвырився, на Бога восстал еси... Се бо есть воля Господня — еже, благое творяще, пострадати. И аще праведен еси и благочестив, про что не изволил еси от мене, строптиваго владыки, страдати и венец жизни наследити?» (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 13—14). Ранее Иван открыто обращался к доктрине о своих двух сущностях: «Возвырився на человека и Богу приразитися; ино бо человеческо есть, аще перфироносит, ино же божествено есть» (Там же. С. 7—11, 13—14).

страждущим, и милосердно ведущим их от рва согрешения, по словам апостола, „как братьев, а не как врагов видеть их“ — ты их отвергаешь!»<sup>82</sup>

В глазах Ивана IV отказ Курбского пожертвовать собой стал приговором над ним; отказ свидетельствовал о нарушении изменником закона милосердия Христа.<sup>83</sup>

«Теперь же я боюсь, что ты, обвиняя меня в том, что я неизлечим и истощен гноем, вовлек в это также и себя. Возможно, ты не принимаешь ни кающегося Давида, покаяние коего было пророческим даром, ни великого Петра, пострадавшего, как человека, при страсти Спасителя. Но Иисус приемлет их...»<sup>84</sup>

То, какой виделась самому царю их взаимосвязь во спасение, привело к обвинению Курбского за те же самые грехи, который последний приписывал Ивану. Действительно, если он сам был осквернен яростью против бывшего фаворита, то потому, что Курбский судил о нем в гневе вместо того, чтобы побуждать своего владыку к покаянию через само-пожертвование. В конечном счете, царь обвинил Курбского, назвав его «иконоборческим еретиком», поскольку считал, что Курбский отрицал своего бывшего повелителя как образ Бога на земле. В то же время он отказывался участвовать в создании общности в теле Христовом.<sup>85</sup>

Отказ подданных Ивана IV, начиная с бояр, исповедовать целомудрие и справедливость по отношению к нему во имя более крупной общности, которую он представлял, стал для царя толчком для восприятия себя в качестве юродивого. В ответ на предательство он представил себя в «перевернутой», сакральной форме своих врагов: в нем неограниченная ярость была усиленной формой целомудрия и справедливости, в то время как в них такие добродетели отсутствовали. Его радикальная смиренность была более воинствующей, чем целомудрие в общепринятом понимании, и возникала в виде юродства в символическом языке оп-

<sup>82</sup> «...Богу противни являющеся како и святых всех преподобных, иже в посте и в подвиге просиявших, милование, еже ко грешным, отвергосте; много бо в них обящеши падших и возставших (восстание не бедно) и страждущим руку помоши подавше, и от рва согрешения миловательне возведших, по апостолу, 'яко братию, а не яко врагов имуще' — еже ты отвергл еси!» (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 16—17). Здесь подразумевается Послание к Римлянам, 14: 1, 10: «Немощного в вере принимайте без споров о мнениях ... А ты что осуждаешь брата твоего? Или ты, что унижаешь брата твоего? Все мы предстанем на суд Христова».

<sup>83</sup> «Кто убо тя поставил судью или владателя надо мною? Или ты даси ответ за душу мою в день Страшного суда? ...Солнце не зайдет во гневе вашемъ, ты же и на суд хощещи идти без прощени' и молитъся за творящихъ напасти отрицаешься» (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 19, 41, 99).

<sup>84</sup> «Ныне же боюсь, да не точио гной ми внесеши неизцелнюю. Ни Давида присмля, кающеся, ему же пророчески дар покояние соблюде, ни Петра великаго, пострадавша нечто человеческо при спасени страсти? Но Иисус приемлет...» (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 52).

<sup>85</sup> Б. А. Успенский и А. М. Панченко дают похожее толкование обвинений Ивана IV (Панченко А. М., Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий... С. 72). Иван пишет Курбскому: «Смотри же сего и разумей, яко противляся власти Богу противится; аще убо кто Богу противится, — сей отступник именується ... Разумей же реченное, яко не восхищением прияхом царство; тем же наипаче, противляся власти, Богу противится» (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 13, 14).

личини. Отвергая гордость Курбского и ссылаясь на собственное унижение, Иван IV напомнил Курбскому, что «сила совершается в немощи» (2 Коринф., 12: 9).<sup>86</sup> Он дал понять, что существует сходство между унижениями и предательствами, которые он не по своей вине претерпел от рук врагов, и самоотвержением-самоунижением и мученичеством Христа, и представил все это как источник общности с народом и духовной силы: «...ни раны, ни кровяные потоки, но большого пота и труда тяжесть я от вас принял скепо и отяготился сверх моей силы! Ваши озлобления, многие оскорблении и притеснения, вместо крови, вызвали во мне много излившихся слез, сердечных вздоханий и стечаний...»<sup>87</sup> Описание Иваном IV своих страданий в детстве напоминает слова апостола Павла о своем безумии Христа ради (1 Коринф., 4). Павел был «наг», «голоден» и «испытывал жажду». Бояре воспринимали Ивана, будущего царя, и его брата «как убожайшую чадь», заставив их «страдать» за неимением одежды и еды.<sup>88</sup>

Отказ бояр поддерживать Ивана привел его к подверженности человеческому слабоволию. Для характеристики такого состояния греховной «слабости» Иван IV использовал слово «немощь». Это же слово присутствует в описании апостолом Павлом покаянного самоуничижения юродивого в переводе на славянский язык, который читал Иван IV. «...хотя я ношу порфию, в то же время я знаю, что по природе своей я всего лишь отягощен немощью, как все другие люди, отягощен по естеству, а не так, как вы еретически мудрствуете и велите мне быть выше законов природы». <sup>89</sup> Принятие Иваном IV человеческой «немощи» перед лицом его царской власти было актом глубокой смиренности, имеющей искупительную силу, поскольку утверждало его братские отношения со своим народом, ставило его выше лжеправедных бояр, требующих, чтобы он стоял над простым человеческим состоянием. Будучи ниже его по сану, они, тем не менее, осуждали его человеческие слабости; сам Христос, хотя он и был Царем, обладал таким любящим состраданием к человеческому естеству, что снисходил со своего Царствования и принимал его. Боя-

<sup>86</sup> «...благодать Божия в немощи совершается, а ваша злобсная на церковь восстания разыщет сам Христос» (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 18).

<sup>87</sup> «Кольми же паче наша кровь на вас вопист к Богу, от вас самех пролитая: не ранами, ниже кровными потоки, но многими поты, и трудов множества от вас приях и отягчения безлепа, яко по премногу от вас отяготихомя паче силы! От многоного вашего озлобления и оскорблении и утеснения, вместо крови, много излияша наших слез и вздоханий и стечаний сердечная» (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 42).

<sup>88</sup> «...яко убожайшую чадь. Мы же пострадали во одягии и в алчбе!» (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 28).

<sup>89</sup> «безсмертен же быти не милюся, понеже смерть Адамский грех, общедательный долг всем человеком; аще бо и перфири ношу, по обаче вем се, яко по всему немощию подобно всем человеком, обложен есмь по естеству а не яко же вы мудрствуете, выше естества велите быти ми, — от срэси же всякой (курсив наш. — П. Х.)» (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 38—39). И. Шевченко отмечает, что в данном отрывке против Курбского использована фраза из Агапия, которую митрополит Филипп, согласно Житию, применял против него: «Если и высок ты саном, но естеством телесным подобен всякому человеку» (Shevchenko I. A. Byzantine Source... P. 168).

ре были еретиками, ибо отрицали Христа, осуждая их смиренного властелина.<sup>90</sup>

Иван подчеркивал, что его «схождение», чтобы разделять согрешения своих подданных, служило высшему добру, поскольку создавало общность с народом и компенсировало его изоляцию от бояр. Используемое им слово «схождение» имело теологический подтекст, напоминая «снисхождение» Христа и принятие им более низкой формы человека, что привело к его самоотвержению.

«Если же вы считаете, что в моей церковной непоколебимости было что-то не так, а была лишь игра, то это было по вашему дьявольскому умыслу, ибо вы исторгли меня из духовной и спокойной жизни и наложили на меня по Фарисейским обычаям почти непосильное бремя, а сами и пальцем не пощевелили ... Что касается игр, то моим схождением к человеческой немощи, поскольку много людей вы от меня отторгли своими пагубными измышлениями, ... я сделал так, чтобы нас, государей, признавали люди, а не вас, изменников».<sup>91</sup>

Иван, таким образом, был противоположностью Курбскому: он олицетворял смижение Христа и был одним целым со своим народом в согрешении (и святости), в то время как Курбский проявлял сатанинскую гордыню и самодовольство, выступая в одиночестве против царя и Бога. Вместе с тем Иван IV считал, что его добровольная «немощь» не только выявляла фарисейское самодовольство Курбского, но и давала ему право быть рукой Божьего Суда над любой изменой. Осуществив божественный суд в настоящем, он затем преобразует это настоещее в подобие «мытарства» на пути в Новый Иерусалим.

«И я исповедую и ведаю, что те, кто ... преступает заповеди Божьи, будут мучаться не только на том свете, но и здесь они также испытывают праведный Божий гнев по своим делам, изопьют чашу ярости Господней и подвергнутся многообразным наказаниям. Когда же они покинут сей мир, то примут горчайшее осуждение в ожидании праведного суда Спасителя».<sup>92</sup>

Иван станет орудием «праведного гнева» Бога против неправедной злобы его врагов, представляя себя как их зеркально «перевернутый» (то есть сакральный) образ. Он будет являть целомудрие через

<sup>90</sup> «Не стыдиши ли ся, еже Иисус человеколюбец *немощи* наша приемшу и недугу понесшу, не праведники пришедшу призвати, но грешныя на покояние» (курсив наш. — П. X.) (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 52).

<sup>91</sup> «Аще ли же о сем помышляеши, яко церковное предстояние не тако и играм быти, се убо вашего же ради лукавого умышления бысть, понеже мя исторгосте от духовнаго и покойнаго жития, и бремя, фарисейским обычаем, бедне носима, на мя наложисте, сами же ни единим перстом не прикоснустесь ... Игра же — сходя *немощи* человечества; понеже мног народ в след своего пагубнаго умышления отторгосте ... того ради и аз сей сотворих ... дабы нас, своих государей, познали, а не вас, изменников» (курсив наш. — П. X.) (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским С. 16).

<sup>92</sup> «Аз же исповедаю и вем, яко не токмо тамо мучения, иже зле живущим и преступающим заповеди божия, но и здесь праведного Божия гнева, по своим злым делом, чашу ярости Господни испытывают и многообразными наказаний мучатся, по отществий же света сего, горчайшее осуждение присмылоще, ожидающе праведнаго судилища спасовъ» (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 39).

его противоположность, через участие в греховых карнавальных забавах, популярных в народе. Кроме того, он считал погружение в грех формой суда над его врагами: оно будет препятствовать их действиям по подрыву его взаимоотношений с народом. Его целомудрие и правосудие в негативной форме (через грех) будут иллюстрацией динамики, характеризующей ангела и юродивого.

В своем Первом послании к Курбскому Иван уже показал основные атрибуты его двойственной природы в образе Христа, которые он позже будет дорабатывать. В самом начале опричнины он будет как будто ставить на сцене диалектику апостола Павла между «немощью» и «силой», связанную с толкованием премудрости человеческой природы Христа. Юродство станет его главным драматургическим приемом. Царь показал свою очистительную «немощь», удалившись из столицы и нарочито ослабив свою власть; в Александровской слободе он пережил глубокий внутренний кризис, в результате которого у него даже изменилась внешность. На уровне символов удаление Ивана IV от престола было актом радикального самоотвержения, добровольного самоуничижения, подобного тому унижению и тем лишениям, которые он испытал в детстве от бояр. Это была дорога к своей противоположности, «возрождение» и возврат полномочий через священную битву и справедливость. Такое открытое покаянное действие знаменовало возврат Ивана IV к власти с внутренним убеждением в своем превосходстве над бывшими религиозными стандартами его поведения. Когда царь установил опричнию, он превратил свою бывшую добровольную ссылку «вовне» в божественную жизнь «за пределами» (*оприч*).<sup>93</sup>

Иван чувствовал, что ему дано право быть в положении неприкосновенности и право символического превосходства в отношении России по аналогии с отношением эсхатологического Христа-Судьи к своему Творению. Косвенно опричники представляли собой посредников-архангелов Ивана в его взаимоотношениях с земщиной, являясь земными примерами того, как архангел Михаил держит в руках обоядоострый меч Слова. Как орудие «грозы» царя опричники были служителями архангела Михаила в священной битве. Во время налетов они, как и Михаил — ангел Смерти, доставляли грешников в ад (до Страшного суда). Апокрифическое «Откровение мук тяжких... через архангела Михаила Пресвятой Богородице» предоставило Ивану подобие путеводителя для осуществления своих зверств,<sup>94</sup> наказания отражали

<sup>93</sup> Альберт Шлихтинг писал, что при отречении от престола Иван IV выражал желание постричься в монахи (*Hugh F. Graham. Albert Schlichting... A Brief Account*... P. 218). Когда царь пришел с новой властью, учредив опричнию, он действовал, как юродивый. Термин «оприч» наиболее часто встречался в судебниках и означал «кроме» по отношению к части наследства вдовы. Однако А. М. Панченко и Б. А. Успенский, ссылаясь на С. Б. Веселовского, отмечают, что термин «оприч», то есть «за пределами», имеет сакральный смысл и в отличие от слова «кроме» указывает также на потустороннюю жизнь: «По тогдашним представлениям о потустороннем мире, царство божие было Царством вечного света, за пределами, оприч, кроме которого находилось царство вечного мрака» (Панченко А. М., Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий... С. 73). Иван IV, как представляется, применяет слово «оприч» в обоих смыслах, чтобы отличать своих верных воевод от изменников: «Божью помошью имеем у себе воевод множество и *оприч* вас, изменников» (курсив наш. — П. X.) (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 26).

<sup>94</sup> См.: Панченко А. М., Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий... С. 74—75.

преступления согрешивших, вдвойне воздавая им по логике апокалиптического суда в Откровении святого Иоанна Богослова.<sup>95</sup> В этом смысле головы собак, привязанные к коням опричников, были символом суда. Они воздавали грешникам, которые, «как собаки», злословили о царе, были символами их собственного осквернения.<sup>96</sup> Унизительная суть этих наказаний восстановила общность с народом: люди будут страдать так, как страдал их царь. К тому же, когда опричники знамили грешника с его грехом и показывали скрытые «советы сердечные» перед Страшным судом,<sup>97</sup> они действовали как юродивые, а также как слуги архангела. Когда Иван IV снабдил их вениками, он явно сопоставлял суд с активным юродством.<sup>98</sup>

Олицетворяя суд архангела и юродивого, опричники одновременно проявляли парадоксальное целомудрие, связанное с юродством. Показывая «скверну», они предавались карнавальным «забавам», шутовскому маскараду и глумлению, которые скрывали и в то же время выявляли спасительную силу их смиренномудрия во Христе. Головы собак, привязанные к коням опричников, не только служили символами осквернения их врагов, обернувшегося против них в своего рода страшном суде. Согласно старой русской традиции, они также символизировали «кородское» самоосквернение. Такие гротескные украшения были «обоюдоострыми» символами, указывающими на то, что жестокости опричников были одновременно орудиями высшего суда и их собственного унижения. Однако самоунижение опричников выходило за рамки их отождествления с собаками или даже с «сором всего мира»: в дьявольских одеяниях они выдавали себя за «изгоев» Божьего мира, показывая космический ритуальный смысл добровольной ссылки Ивана IV из Москвы непосредственно перед опричниной. Прозванные «кромешниками», то есть представителями ада, опричники в своем маскараде доходили до такого самоуничижения, что выглядели «изнанкой» своего скрытого добра.<sup>99</sup> Их одежда представляла собой пародию, провокаци-

<sup>95</sup> Откр. 18: 6, где Иоанн описывает возмездие над блудницей.

<sup>96</sup> «...и сия убо весте, за кое дело еже востасте на мя и что ваша ненависть ко мне, ... милостию месть вам воздах» (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 41).

<sup>97</sup> См. 1 Кор., 4: 5. «...дондеже приидет Господь, иже во свете приведет тайны тмы и объявит советы сердечные, и тогда похвалы будет комуждо от Бога» (...пока не придет Господь Который и осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения, и тогда будет каждому от Бога»). По отношению к другим «изменникам» опричники выполняют угрозу Ивана IV Курбскому: «Он убо, Господь Бог наш Иисус Христос судитель праведный, испытает сердца и утробы, и аще помыслит кто что, и в мгновении ока, вся бо суть нага и отверста пред ним, и несть иже укрыется от очи его, вся ведущему убо тайная и скорованная; ... обычно тя и представлю пред лицем твоим грехи твои» (курсив наш. — П. Х.) (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 41, 52).

<sup>98</sup> По преданию, функция юродивого по очищению обычно символизируется «выметанием» веником. По мнению Б. А. Успенского и А. М. Панченко, этот язык традиционно применялся и по отношению к «самозванцам», претендующим на царскую сакральную власть, которые избавляли свою страну от порочного правящего царя. Иван рассматривал себя законным монархом, который одновременно был юродивым, очищающим от скверны и разоблачающим подданных, являющихся незаконными захватчиками «красоты его власти» (Панченко А. М., Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий... С. 73).

<sup>99</sup> А. М. Панченко и Б. А. Успенский отмечают, что, согласно Курбскому, слово «кромешники» вместо «опричники» применил митрополит Филипп (Панченко А. М.,

онное богохульство, призванные означать самоуничижение. Уподобляя себя падшим ангелам, они тем самым выражали крайнее унижение, на-деляющее их архангельской силой. И одеяния опричников, и головы собак являлись символами противоречия, присущего юродству: принимая участие в разнуданных карнавальных «забавах» в облике, противоположном их действительной природе, они инсценировали «тайство» «скрытой премудрости» Бога.<sup>100</sup>

Разнуданные триумфальные праздники по завершении облав опричников сочетали в себе те же самые противоречия. С одной стороны, они были незримо связаны с Божиим судом, апокалиптической свадебной вечерей Агнца, организованной архангелом Михаилом.<sup>101</sup> С другой стороны, они являлись намеренным проявлением богохульства и самоосквернения: Иван зачитывал отрывки из трудов отцов церкви и Священного Писания о посте и сдержанности в то время, как его люди предавались безмерным удовольствиям.<sup>102</sup> Как и покаянная игра в зло юродивого, эта вакханалия была обратной стороной апокалиптического пиршества.

В качестве дополнения к подобию самого Ивана IV образу Христа опричники действовали в том сакральном контексте, что и он: они выступали и монахами, и юродивыми в зависимости от степени их воинственности. Находясь в Александровской слободе, они одевались как монахи и поддерживали монашескую дисциплину в соответствии с церковными канонами. Ведя же священную войну против греха собственного и греха «земли русской», они показывали свое скрытое сходство с архангелом и юродивым, что позволяло им преступать границы закона. В глазах Ивана IV юродство опричников позволяло им реализовывать спасительные мессианские возможности, таящиеся в их монашеской природе и выражавшие их премудрость.<sup>103</sup>

Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий... С. 73). О связи между юродивыми и дьяволами см.: Лихачев Д. С., Панченко А. М. Смеховой мир... С. 116—119. Дионисий Ареопагит был возможным источником толкования сатанинских одеяний как «перевернутого» самоизмощдения Христа, заявляя, что дьяволы проявляют «неможение», которое является негативным вариантом «немощи» Христа и происходит от недостатков в их природе, а не от сострадательного излияния чувств: «Что они злы, говорят из-за того, что они оказались неспособны к соответствующей их природе деятельности. Их зло — это отступничество, уход от того, что им подобает, упущение, несовершенство и бессилие, ославление, отступление и отпадение от создающей их совершенство силы» (Дионисий Ареопагит. О божественных именах... 163; ВМЧ 494: «эли же глаголются немощи ради в еже по естестве действия. Превращени убо ... и прикладных им изшествие, и безчиние, и несъвершение, и неможение, и спасающая еже в них съвершения силы немощь и обежание и отпадение» (курсив наш. — П. Х.).

<sup>100</sup> Как по существу своему хорошие дьяволы, которые кажутся порочными, опричники открывали Премудрость, согласно которой дьяволы «по природе не злы... как и что они губят: сущность, силу или энергию? Если сущность, то, прежде всего, — не вопреки природе, потому что нетленное по природе они не разрушают, а только подвёрженное тлению... А это не для всего зла и не совершенное зло» (Дионисий Ареопагит. О божественных именах... 161 (Гл. IV, ч. 23); см. также ВМЧ 491).

<sup>101</sup> Вероятно, не зная английский вариант данной статьи, А. И. Юрганов впоследствии написал «Опричнина и Страшный Суд» // Отечественная история. 1997. № 2. С. 15—27.

<sup>102</sup> См.: Лихачев Д. С., Панченко А. М. Смеховой мир... С. 61.

<sup>103</sup> Альберт Шлихтинг дает описание монашеского распорядка опричников (Hugh F. Graham. «A Brief Account...» Р. 232).

В своем воинственном апофеозе опричники были средством, показывающим преувеличенную святость царя, и его диалектическим ответом на полную потерю им взаимодействия со своим народом. Переписка Ивана с Курбским позволяет нам ощутить эту диалектику: измена бояр и других людей разрушила совместную работу царя и народа по самоочищению, что заставило его рассчитывать только на свои собственные силы. Их отказ служить в качестве «заступников» за собственный грех царя через страдания во имя него привел к необходимости его крайнего самоунижения и отождествления с народом в праздничных «забавах». Отсутствие в них смиренности заставило царя подвергать их крайнему унижению с помощью этих же «забав». Одним из средств восстановления взаимности со своими гордыми подданными было превращение их в смиренных слуг христианской общине путем насильственного пострижения в монахи.<sup>104</sup> Таким образом они будут участвовать в очистительной работе царя, которая, как он считал, уподобляла его самого монахам. Однако поскольку Иван IV видел, что его монахоподобного целомудрия недостаточно для преодоления разлада со своими боярами, он также потребовал от них более радикальной формы очистительного страдания. Опричнина предоставила Ивану орудие восстановления целостности Московии и сохранения завета «избранных русских людей», данного Богом.

В 1572 г. Иван IV выразил свою веру в высшую доброту и справедливость опричнины и чувство власти, приобретенное через радикальное смирение, когда бежал в Новгород, опасаясь второго нашествия татар. В его глазах, отпор, который незадолго до этого получили татары, разгромившие в 1571 г. Москву, был знаком его божественной избранности как защитника веры. По свидетельству Джерома Горсея, в своей речи перед посланником хана царь назвал татар рукой суда Божьего против него:

«Скажи своему господину, негодяю и неверному, что не он покарал меня, а Бог, и Христос за мои грехи и грехи моих людей дал ему, дьявольскому отродью, случай и силу бысть исполнением его воли и упреком мне, но с Божьей помощью и волей надеюсь отомстить и сделать его своим вассалом и подчиненным (курсив наш. — П. X.)».<sup>105</sup>

Другие тексты, которые, как считается, он написал во время пребывания в Новгороде — Канон и молитва Грозному ангелу-воеводе и Завещание, — указывают на то, что царь Иван рассматривал этот период как время подведения личных итогов, как своего рода репетицию перед Страшным судом. Его уверенность в себе, выраженную в Каноне и Завещании, следует также понимать как обратный образ бытия, который, должно быть, царь-параноик пережил в Новгороде. Он жаждал узнать,

<sup>104</sup> Иван отстаивает правоту этих мер (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 17).

<sup>105</sup> Горsey Джером. Записки о России XVI—начала XVII в. М., 1990. С. 58. См. также: «Tell the miscreant and unbeliever, thy master, it is not he; it is for my sins and the sins of my people against my God and Christ; he it is that has given him, a limb of Satan, the power and the opportunity to be the instrument of my rebuke, by whose pleasure and grace I doubt not of revenge, and to make him my vassal or long be» (Horsey J. Travels // Rude and Barbarous Kingdom... P. 274).

действительно ли его вера в свою высокую миссию будет оправдана полным освобождением от татар, которого он добился. В результате кризиса Иван сформулировал в вышеуказанных работах иерархию прототипов и доминантных символов Премудрости, силу которых, как чувствовал царь, он проявлял в ходе опричнины.

В Каноне Иван IV просил архангела Михаила о том, чтобы оказалось достойным избежать жестокой смерти, оправдывая свои деяния, которые к тому времени уже включали в себя мученичество митрополита Филиппа и погром Новгорода. Псевдоним «Парфений юродивый» показывает, что его действия следуют понимать в свете языка парадоксов Премудрости: русское слово «юродивый» намекает на его самоосквернение, а «Парфений» по-гречески означает «целомудренный» или «девственный». К тому же, слово «юродивый» означало, что недавние зверства Ивана имели сущность покаяния, а «Парфений» — что он на самом деле очистил свою человеческую природу через свое безумие и заслуживал воскрешения после смерти. В остальном текст раскрывает диалектику между компонентами чистоты и скверны, составляющими его псевдоним. Открыто утверждая, что заслуживает «легкой смерти» (поскольку является непорочным), царь, тем не менее, подчеркивал свою «немощь» и самоосквернение. Благодаря своему покаянному самоуничижению он заслужил право обратиться к Матери Божьей, чье безоговорочное милосердие и заступничество за человечество сделали ее покровительницей святых юродивых. Царь просил человечество в образах Адама и Христа, с которыми он отождествлял себя в своем юродстве, молиться за его спасение после смерти. Получив прощение за все излишства, допущенные царем во имя их блага, он тем самым обеспечит свое возрождение, компенсируя отсутствие милости по отношению к нему как к человеку со стороны бояр и духовенства. Иван верил, что через заступничество Божьей Матери и всех христиан он уподобится в своем духовном теле архангелу Михаилу, ему, покровителю и заступнику. В своем собственном качестве святого заступника Иван будет «предстоять» в обществе избранных людей в их шествии на пути к победе. В своей переписке с Курбским он перечислил иерархию заступников, предстоящих за христиан, служащих посредниками между христианами и Троицей через благочестивых «царей»:

«Ибо мы, христиане, признаем нам предстоящего триединого божества, познание чего мы достигли через Иисуса Христа, нашего Бога а также через заступницу христианскую, сподобившуюся быть матерью Бога Христа, пречистую Богородицу, а затем нам предстоят все небесные силы, архангелы и ангелы, как архангел Михаил предстоял Моисею, Иисус Навину и всему Израилю, а также первому христианскому царю Константину в благочестии его новой благодати. Архангел Михаил невидимо предстал перед своим войском, возглавляя его и побеждая *всех его врагов*, и с тех пор, даже и доныне, он помогает всем благочестивым царям» (курсив наш. — П. X.).<sup>106</sup>

<sup>106</sup> «Мы же убо, християне, знаем предстаратели Тричленное Божество, в не же познание приведены быхом Иисус Христом Богом нашим, тако же заступницу христианскую, сподобльшуся быти Мати Христа Бога, Пречистую Богородицу; и потом предстаратели имеем вси небесныя силы, архагельы, и агельы, яко же Моисею предстатель бысть Михаил

В своем Каноне Иван отождествил себя с силой данной иерархии, предстоящей перед Пресвятой Троицей. Через свое божественное юродство, дающее ему сходство с Иисусом Христом, царь сам разделил премудрость Богородицы и архангела Михаила. Тем самым он как бы выражал собственное чувство избранности, участия в войске Господа сил в его движении в ходе истории церкви на пути выполнения пророчества Слова, а также свою веру в то, что в конечном счете он победит всех врагов (внутренних и внешних). Считая свои действия против внутренних врагов в ходе опричнины решающим моментом в движении его избранного народа к Новому Иерусалиму, он выступал с тех же позиций, что и идеологи, оправдывавшие его поход против Казанского татарского ханства в 1552 г. Избавление от жестокой смерти от рук татар, о чём царь молил архангела Михаила в Каноне, служит подтверждением правильности его понимания опричнины. Оно докажет, что опричники являются высшую правду и пророчество архангела, изображенного на иконе «Благословлено воинство Небесного Царя», который, говоря словами Ивана IV, «пред полком хождаше всем... благочестивым царем пособствует».

Таким образом, Иван IV в Каноне в оправдание своих зверств пользовался моделью целомудрие/суд, где целомудрие было связано с божественным юродством и Богоматерью, а суд — с архангелом. В тоже самое время его участие в Слове Троицы подразумевалось созданной им системой противоположностей, определяющих двойственную природу царя. В конечном счете Иван молил о заступничестве Словом, подразумеваемого им зеркального отражения, наивысшей модели его божественной природы. Упоминание царя о Михаиле как «мудром» дополнительно включало в его текст доминантный символ премудрости, являющийся неотъемлемой частью символа Слова и объединяющий в себе юродивого и архангела, Богоматерь и мессианское христианское общество.<sup>107</sup>

Обращаясь в Завещании к своим сыновьям, Иван IV открыто не выразил доминантный символ Премудрости, присущий как его двойственной природе в образе Христа, так и символизму, окружающему опричнину; при этом, однако, он незримо выразил свое божественное

архагел, Иисусу Навгину и всему Израилю; та же во благочестие новой благодати первому христианскому царю, Константину, невидимо представитель Михаил архангел пред полком хождаше и вся враги его побеждаше, и оттоле даже и доныне вся благочестивым царем пособствует» (курсив наш. — П. X.) (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 36).

<sup>107</sup> Из-за ограничения объема текста автором не была рассмотрена центральная роль Богоматери в символике премудрости, ее присутствие на приведенных автором иконах с изображением божественной премудрости, а также ее значение для понимания царем Иваном его собственной божественности. О ее роли в идеологии царской премудрости см.: Hunt P. The Tale of Peter Fevronia: Icon and Text // Elementa 1997. V. 3. P. 291—308, особ. 300—303; см. также: Плюханова М. В. Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. С. 221—233. В традиции толкования Богородицы как «лица премудрости» образ ее обычно означает воплощение премудрости Слова, сакральный брак с Словом, преображающую силу девственности и способность в качестве заступницы делать «пир премудрости» доступным всем. См., например: Яковлев А. И. Образ мира в иконе «София премудрость Божия». С. 395—398; Hunt P. The Novgorod Sophia Icon...

юродство в парадоксе. До обсуждения своей божественной «силы» он описал свою «немощь»:

«С меня сорвали одеяния, защиту моей благодати, и оставили полуживым от ран, ... но, несмотря на то, что было видимо глазу, все еще жив, однако, из-за своих скверных дел, богопротивных хуже смердящего и отвратительного мертвца, которого иерей видит, но не замечает, даже левит, и тот прошел с отвращением мимо меня. Действительно, с Адама до сего дня я превзошел всех согрешивших в беззаконии, [и] из-за этого являюсь всеми ненавидим ... Но что мне делать, если Авраам не увидит нас, Исаак не уразумеет о нас, а Израиль не признает нас!»<sup>108</sup>

Именно потому, что он был наиболее заблудшей из заблудших овец, самым худшим из грешников, Иван мыслил себя изгоем священной истории, оберегаемой Израилем и Господом.<sup>109</sup>

Как и следовало ожидать, в результате радикального характера его искупительного зла и самоуничижения Иван IV приобрел соответствующее космическое, спасительное значение: его смирение — юродствующая форма мученичества — было знаком его избранности. В своем Завещании царь Иван называет свои грехи «глумлением» как будто бы для того, чтобы подчеркнуть, что в действительности они были всего лишь праздничным маскарадом, скрывающим высшую премудрость мученичества. Его скрытая премудрость также чувствуется в Завещании в ряде парадоксов: отвергнутый как христианами, так и евреями, даже самим Господом Богом, Иван был с еще большим основанием сыном божиим. В Завещание он включил отрывки из старозаветной Книги Псалмов Соломоновых, которые связывали его с божьей премудростью, с помощью которой «цари правят и князья устанавливают правосудие». Переодевшись в одежду изгоя истории, он в действительности осуществлял замысел Бога-Отца, который проявляется в Боге-Сыне, а в истории выполняется справедливыми царями.<sup>110</sup>

В конце введения в Завещание раскрывается способ, дающий ему премудрость и право учить своих сыновей: диалектическая связь между

<sup>108</sup> «Но паче нежели возмнитися видящим, но аще и жив, но Богу скверными своими делы паче мертвца смраднейшии и гнуснейшии, его же иерей видев, не внят, левит и той вознушався, премину мне. Понеже от Адама и до сего дни всек преминух в беззакониях согрешивших, сего ради всеми ненависти есмы... убийства, и блуда, и всякого злого делаия ... и иных неподобных глумлений ... но что убо сотворю, понеже Авраам не уведе нас, Исаак не разуме нас, и Израиль не позна нас» (курсив наш. — П. X.) (Hunt R. S. The Testaments of the Grand Princes of Moscow. P. 307—309; на рус. яз. — с. 155—157); Хант П. Г. Флоровский...

<sup>109</sup> Иван косвенным образом принимал на себя обвинения Курбского в том, что «он губил сильных в Израиле». В Переписке он сначала изложил, а затем опроверг обвинение Курбского: «не вем, кто есть сильнейший во Израиле, понеже бо Русская земля правится Божиим милосердием, и Пречистые Богородицы милостию, и всех святых молитвами, и родителей наших благословением, и последи нами, своими государи» (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. С. 26).

<sup>110</sup> Он цитировал отрывки, связывающие премудрость с ним как учителем и царем: Притчи 1: 20—21, 8: 1—4 и 3: 14—15. Значение Притч для теологии и иконографии премудрости в условиях Византии и Московского государства является общепризнанным. См.: Флоровский Г. О почитании Софии... С. 485. И. Мейендорф дает описание традиционного отождествления премудрости со Словом в соответствии с Притчами, 9: 1—5) (Meyendorff J. L'Iconographie de la Sagesse Divine... P. 259—266).

его самоуничтожением и достижением знаний Христа. В духе Павла он написал: «Сего ради и аз предлагаю учения, елико мой есть разум, от убожества моего, чадца моя, благодать и Божий дар вам».<sup>111</sup> В этом отрывке Иван — прямая противоположность того, как он представлялся ранее; здесь он напоминает Второе Послание к Коринфянам (11: 6, 7; 22—23):

«Аще бо и невежда словом, но не разумом: но везде явльшеся от всех в вас. Или грех сотворих себе смиря, да вы вознесетесь ... Езре ли суть; и аз ... семя авраамле ли суть; и аз. Служители ли Христовы суть; не в мудрости глаголю, паче аз. В трудах множа, в ранах преbole...»<sup>112</sup>

Данный отрывок из послания святого Павла ясно выражает ту гиперболизированную связь с Богом, которой царь достиг путем своего непомерного самоуничтожения (а также в ходе практического применения данной диалектики в качестве юродства в образе Христа). В скрытом подтексте размышления царя о его «понимании в образе Христа» он указал «через отрицание» на собственную самобытность. Этот отрывок «сделал до конца очевидным» предопределение, которое дало царю Ивану право выйти за рамки традиций в практической реализации им парадоксального единства божественной и человеческой сущностей Христа.

В Завещании также явно выражен доминантный символ премудрости, изобилие которой, как считал Иван, он проявлял в усиленной форме, парадоксально сочетая слабость и силу. Диалектика связи между его сущностями сына и отца в образе Бога, а также между его «убожеством» и его «разумом», показанная в Завещании, аналогична диалектике между его целомудренным оскорблением и сходством с «мудрым» архангелом, отраженной в Каноне: как средство полного отождествления царя со Словом как Премудростью его юродство в образе Христа выявляло мессианскую суть его царствования.

Решение царя Ивана прекратить опричнину предполагает его убеждение в том, что опричникам не удалось оправдать свои действия в его глазах (или, косвенным образом, в глазах Господа Бога): их безуспешное очищение себя и греховной землицы привело к необходимости наказания Московского государства Богом в виде татарского нашествия. Конечная победа войск землицы над татарами свидетельствовала о потере опричниками Божьего благоволения и пророчества. Иван IV раскрывал свое духовное превосходство над опричниками, повторяя в отраженном виде свои прежние действия: подобно тому как он отдал себя от землицы, наказал и очистил ее, установив новый административный порядок опричнине, теперь он снял опричнину, определив себя от нее и установив новый административный порядок. Делал он это в соответствии с апо-

<sup>111</sup> «Ради этого [его проявления Премудрости] я предлагаю вам, дети мои, учения, насколько мое убожество мне дает разум, благодать и Божий дар вам». Ср.: *Howes R. S. The Testaments of the Grand Princes of Moscow*. Р. 157.

<sup>112</sup> «Хотя я и невежда в слове, но не в познании (разуме); впрочем мы во всем совершенно известны вам. Согрешил ли я тем, что унижал себя, чтобы возвысить вас ... Они Евреи? и я. Израильянин? и я. Семя Авраамово? и я. Христовы служители? В безумии говорю: я больше. Я гораздо более был в трудах, безмерно в ранах...» (курсив наш. — П. Х.).

калиптической логикой Божественного суда, которая направляла его действия во время опричнины: поскольку опричники допустили разгром Москвы татарами, царь Иван возвел на престол татарина, Симеона Бекбулатовича, оправдывая тем самым их низвержение.<sup>113</sup> Этот татарин на службе у Ивана IV был символической «рукой сатаны» точно так же, как татары были демоническими слугами Бога, карающими Россию за ее грехи. Будучи крещеным, но все же татарином, он был мстящим «ангелом» под личиной заблудшего, «хорошим» дьяволом, «спущенным с цепи» против «дьяволов» опричнины, которые потеряли свое божественное предназначение. Как таковой, Бекбулатович являл собой силу архангела в уничижительном виде, типичном для юродства, что было так же характерно для предыдущих действий опричников. Царь был высшей силой, стоящей за архангелом-Бекбулатовичем, аналогичной силе трансцендентального Слова. Однако по аналогии со снисхождением Слова он ввел в свою практику что-то типа самоотвержения (кеносиса): демонстрируя смиренность юродивого, он выдавал себя за простого человека, представителя рядовой знати и покорного слугу Бекбулатовича. Наказания и перемены, предпринятые последним, служили цели высшего правосудия Ивана, вытекающего из его смиренности перед лицом землицы. Вместе он в своем юродстве и Бекбулатович олицетворяли две стороны человеческой/божественной природы царя как взаимозависимой «системы»лечения человеческого общества посредством премудрости Слова. Использование татарина для прекращения опричнины, когда она стала источником внутренней скверны, было символическим закрытием официальной и личной систем, оправдывающих его жестокость.<sup>114</sup>

Таким образом, представления Ивана IV о себе и своих действиях от начала и до конца опричнины являли собой связную систему, аналогичную официальному толкованию «двух сущностей» царя в образе Христа-Слова-Премудрости. Первое послание царя к Курбскому в начале опричнины отражает его «силу в немощи» и содержит намеки на модель юродства, которая вкупе с отождествлением себя с архангелом Михаилом оправдывала его действия. Способность царя применить к обстоятельствам свою личную мифологию вытекала из внутренней нужды преодолеть боль и страх перед лицом изменения народа и иностранного вторжения, в сознании царя непомерные из-за его мании преследования. Создав миф, согласно которому он был «завершением в себе», Иван смог вернуть самообладание. Включив этот миф в диалектику своей двойной сущности в образе Христа, он трактовал себя как

<sup>113</sup> Р. Г. Скрынников рассматривает «правление» Бекбулатовича как период, в течение которого «царь уничтожил группу бояр, которые возглавляли опричнину в ее по-следней стадии» (Скрынников Р. Г. Иван Грозный. М., 1975. С. 162—171).

<sup>114</sup> Победа над Казанью символически ознаменовала превращение Московского государства в «мирзовую» державу, последнюю в череде государств, ведущих священную историю к ее завершению (Плюханова М. В. Казань и Царьград. О монтаже источников в «Казанской истории» // Монтаж: литература, искусство, театр, кино. М., 1988. С. 190—213). Опричнина символически содействовала процессу установления мессианского статуса государства в связи с победой над Казанью. Действия в ходе опричнины внутренне очищали страну, с тем чтобы она заслужила этот «вынешний» статус и осталась проводником Божьей благодати. Эти действия вместе с победой над Казанью являлись одной мифологической системой, в которую позже вошла отмена опричнины, после того, как Иван передал функции обеспечения божественной неприкословенности Московии от опричников войскам землицы.

высшую форму органического единства государства, как часть, равную целому и концентрирующую в себе силу целого. Поступая таким образом, царь привел в гармонию мир, который стал угрожать и не подчиняться ему. В то же самое время Иван IV показал себя мастером в области мифологии, позволявшей ему определять свою собственную сакральность по аналогии с высшими моделями христианского мифа, разработанного его официальными идеологами для выражения мессианской концепции государства и царя.

Внутренняя диалектика царя отражает его личное понимание своей Премудрости. Когда ложные обвинения врагов унижали его, царь противодействовал их власти над ним, унижая себя еще больше, что приводило к их унижению и разоблачению. Сталкиваясь с его гневом, который они отказывались прощать, противники царя были вынуждены признавать свои собственные грехи. Тем самым через юродство он преобразовывал их критику в свой адрес, превращая невыносимые угрозы в механизм совместного обновления. В сочетании с тем, что Иван уподоблялся архангелу смерти и провидения, юродство предоставило ему структуру, с помощью которой можно было трактовать его преступления и происки его врагов как движущую силу на пути осуществления высшей цели — искупления грехов его царства и всего мира.

Иван переступил границы традиционных концепций благочестия царя и сделал себя моральным абсолютом, сопоставив свое официально признанное подобие архангела с подобием юродивого. Обе полярности в его двойственной природе проявлялись через парадокс: его модель божественности в образе Христа акцентировала парадоксальную природу жестокости; его модель человечности в образе Христа, напротив, делала упор на парадоксальной природе его страдания. В общем смысле его подобие Христу-Премудрости подчеркивало его превосходство над обычной мирской мудростью, его скрытую сущность. Это показывало, что в мире царь Иван может нарушать законы Божьи, проявляя при этом высшую правду и суд и оставаясь духовно выше остальных людей.

Будучи творческой и даже оригинальной, личная мифология Ивана IV о собственной царской харизме тем не менее соответствовала духу его времени и характеризовала его как человека своего времени — раннего современного периода истории. Его мифология являлась развитием законов, составляющих официальную мифологию царской харизмы и государства в свете символической модели божественной Премудрости — ее симметрией, противоположностью и инверсией.

Личная мифология Ивана IV показала важность доминантных культурных символов в образовании внутреннего мира и самопознания, особенно при крайних стрессах. В этом смысле изучение автором личной мифологии Ивана IV является конкретным социологическим исследованием (хотя и в контексте патологии). Способность Ивана IV превратить свои жестокие действия в обряд выражала закономерность общества его времени, о котором подробно написала Н. З. Дэвис. Ее анализ «обрядов насилия» во Франции XVI в. позволяет рассматривать «обряды насилия» царя Ивана как «нормативное» явление, типичное для ранней культуры.<sup>115</sup> Хотя Дэвис и признает, что жестокость черни, о кото-

рой она пишет, являлась, вероятно, выходом патологии отдельных людей, она все же видит в ней связь с «нормальным», а не с патологическим состоянием человека, поскольку «она в конечном счете связана с основными ценностями и самосознанием общества».<sup>116</sup> Иван IV узаконил «насилие толпы» в лице своих опричников, объединив его со своим сакральным статусом, определенным избранным кругом идеологов. Подобно тому как, согласно Дэвис, стихийное насилие во Франции XVI в. строилось на «структуре» текущих карательных и очистительных традиций, зверства и богохульства Ивана также строились на структуре, заимствованной как из христианских, так и из народных традиций.<sup>117</sup> Эти действия не являлись выражением безобразной, звериной силы, о чем заявлял Д. Роуланд. Напротив, по мнению А. М. Панченко и Б. А. Успенского, они имели рационалистическое объяснение в рамках официального понимания божественной природы царя в образе Христа. Однако, как показал М. Чернявский, божественная природа царя находилась во взаимосвязи с его человеческой сущностью. Понимание Иваном своей человеческой природы в образе Христа было стержневым моментом его мифологической системы в целом и ее функцией оправдания его действий. Тем не менее справедливо и утверждение Д. С. Лихачева и А. М. Панченко относительно того, что царь выра-

в период ее перехода от «феодального» к централизованному государству находилась «в начале новой истории». Согласно Н. Дэвис, французские «обряды насилия» были попыткой «очищения» как реакции на бытующее среди населения чувство оскудения церкви в результате раскола общества на протестантов и католиков (*Ibid.* P. 156). Стремление к очищению являлось главной мотивирующей силой создания идеологического аппарата, который представил царю Ивану религиозные модели освящения его жестокости. Собственное стремление Ивана IV утвердить законность своей власти и очистить государство от «еретиков», таких, как Андрей Курбский, побуждали его истолковывать свои действия в ходе опричнины по аналогии с очистительной силой Слова. О стремлении церкви к установлению религиозной чистоты и правильной догмы свидетельствуют Стоглавый собор, суд над «еретиком» Башкиным в 1553 г., дело Висковатого, труды Ермолая Еразма, особенно — его *Книга о Троице*, а также явно догматические иконы и фрески, такие, как вышеупомянутая «Четырехчастная» икона (см.: *Miller D. The Viskovatov Affair...* P. 300—301, и особенно его детальную библиографию; о Ермолае Еразме см.: *Плюханова М. В. Повесть о Петре и Февронии*). О. И. Подобедова на основе анализа иконографии Кремлевского Архангельского собора пытается предположить, каким образом желание установить обрядовую чистоту с помощью догматических икон и настенной живописи было в конечном счете связано с культом царя и выражением государственной идеологии (см.: *Подобедова О. И. Московская школа живописи...* С. 32). В отличие от французов, чья жестокость часто была ответной реакцией на неспособность власти обеспечить правосудие и очистить общество (*Davis N. Z. The Rites of Violence...* P. 165—169), Иван рассматривал свою жестокость как акт справедливости по отношению к народу, неспособному, как он считал, очистить себя и его самого через искупительную смиренность и тем самым содействовать власти.

<sup>116</sup> *Davis N. Z. The Rites of Violence...* P. 186.

<sup>117</sup> Н. Дэвис отмечает, что зачастую обряды насилия были заимствованы из репертуара народного правосудия и имели комический или карнавальный подтекст с целью унижения человека. Она описывает случай, когда «священника заставили ехать задом наперед на осле» и в конце потребовали, чтобы он уничтожил свою просфору и скрыл свой церковные одеяния, что напоминает наказание в отношении Новгородского архиепископа Пимена (*Davis N. Z. The Rites of Violence...* P. 178—180). Н. Дэвис также отмечает, что сами зачинщики наказания могли использовать ситуацию карнавала в качестве повода для проведения искупительной жестокости, скрывавшейся под разнообразными личинами (*Ibid.* P. 172—173). Она пишет, что «страсть к жестокому искуплению привела к созданию новых организаций» (*Ibid.* P. 185). Подобным же образом желание царя Ивана очистить свое государство от скверны привело к его раздвоению на опричнину и земщину.

<sup>115</sup> *Davis N. Z. The Rites of Violence // Society and Culture in Early Modern France*. Stanford University Press, 1975. P. 152—189. Можно считать, что Московия при Иване IV

жал свою жестокость на народном языке. Однако этот народный язык являлся второстепенной и симметрической системой в рамках сакрального языка юродства, выражавшего Премудрость его человеческой сущности в образе Христа.

Данное объяснение личной мифологии Ивана IV косвенным образом касается так называемого интеллектуального молчания Московии.<sup>118</sup> Мы говорим об этом молчании и прежде всего из-за недостаточного количества работ, поясняющих значение и допущение традиции Московского государства. Отсутствуют русские и переводные работы, которые либо содержали бы логическое изложение значения Премудрости или богословия двойственной природы в образе Христа, либо систематизировали идеологию царской харизмы и государства. В связи с отсутствием таких работ возникают вопросы грамотности, уровня образованности и знания Священного писания в обществе. Как мы можем предполагать, что царь Иван имел доступ к целому ряду сложных и тщательно продуманных предположений, которые, по мнению автора, находились в основе его личной мифологии? Откуда (при отсутствии надежных письменных доказательств) мы можем знать, был ли он вообще грамотным человеком, писал ли он сам или диктовал своим писцам тексты, свидетельствующие о глубоком знании христианской традиции? Читал ли он сам (или ему зачитывали) такие богословские работы, как труды Дионисия Ареопагита в Великих Минеях Четырех митрополита Макария, служащие основой для официального понимания царской харизмы, а также, по мнению автора, для символизма опричнины? Автор считает, что ответы на эти вопросы следует искать в обрядах и мифах, а также в эстетическом видении мира, нашедшем воплощение в иконах и письменных текстах.

Традиция Московского государства воплощалась в образах и легендах, отождествляющих частное и целое, отрицая модель Премудрости и прорицания в истории. Характерная для сакрального языка аналогия была источником широкого диапазона представленных в этих текстах значений, образующих мир и мысль. Таким образом, зависимость и идентичность выводились не логическим путем, а подразумеваемое значение конденсировалось в обрядовых символах и в структуре мифологических повествований. Оно становилось очевидным лишь тогда, когда требовалось в практических делах, в конкретных ситуациях, таких, как обвинения в ереси, измене или других случаях, затрагивавших законность государства.

Как главный участник обрядов и мифов, выражая сакральность государства, Иван IV постигал присущую им структуру значений эмпирическим путем. Царю не обязательно было быть ученым или самому читать Дионисия Ареопагита, чтобы понять эту структуру. Динамика откровений, присущая модели Премудрости, окружала его в иконографических и письменных текстах. Если провести аналогию с музыкой, он, скажем, мог бы играть какое-либо произведение (то есть воспроизводить структуры значений), не обязательно читая ноты (источники). При этом он мог бы не только «играть на слух», но и импровизировать. Однако существуют факты, подтверждающие, что Иван IV умел читать.

<sup>118</sup> См.: Florovskii G. The Problem of Old Russian Culture // Slavic Review 21, N. 1 (March 1962). P. 1—15.

Его ответ апостолу Богемского братства Яну Роките в 1570 г. дошел до нас в виде рукописи XVI в., и ее достоверность подтверждается иностранными источниками. Она свидетельствует о широком знании царем священных текстов, которые он мог перефразировать по памяти, а также о понимании им основополагающих догм.<sup>119</sup> Тот, кто так глубоко усвоил священные знания, мог, вероятно, понять и поэтику откровения Премудрости, служащего посредником между таинственным Богом и самим собой как царем, и был в состоянии составить свой собственный текст.

Признавая личную мифологию Ивана IV о собственной харизме «формальным» для московской культуры явлением, мы тем самым акцентируем ее страшный смысл. Во имя целостности общества личная мифология Ивана IV оправдывала такую форму власти, при которой правитель полностью отождествлялся с государством, был завершением сам в себе и своим собственным судьей. Внутренняя динамика царя, имеющая целью излечить его самого и его народ, на самом деле привела в действие порочный круг эскалации насилия. С одной стороны, мифология Ивана привела к цельности его личности, разрешив конфликт между унаследованной христианской моралью, его языческим богохульством и внутренними потребностями. С другой — мифология оправдывала разрушение его общества. Миф царя о его взаимосвязи с народом, подтверждающий для самого Ивана IV его сущность как монархического абсолюта, имел тяжелые последствия для его времени и создал ужасный прецедент для последующей истории России.

<sup>119</sup> Tumins V. A. Tsar Ivan IV's Reply to Yan Rokuta. The Hague, 1971. Первое послание царя Курбскому доказывает, что он знал работы Дионисия Ареопагита в Великих Минеях Четырех (см.: Послания Ивана Грозного Андрею Курбскому. С. 531—532).