

С. СЕНДЕРОВИЧ

**Слово о законе и благодати
как экзегетический текст.
Иларион Киевский и павлианская теология**

С именем киевского митрополита Илариона (XI в.) рукописная традиция связывает корпус текстов, часто обозначаемый по определению темы в начале его как «Слово о законе и благодати» (далее — СЗБ), в которое обычно включают и следующую за ним «Похвалу кагану нашему Володимеру», а иногда и следующую за этим Молитву.¹ Этот корпус представляет собой самые первые образцы авторской восточнославянской христианской мысли. Они важны прежде всего тем, что являются первым документом древнерусского исторического самосознания. Но более того, они кладут начало рефлексивной сердцевине всей русской культурной традиции — начало, связь с которым распознаваема до сегодняшнего дня. В рамках их собственной эпохи они замечательны тем, что являются историческим прологом к древнерусскому летописанию, в частности к той общей начальной части, которая находима в большинстве средневековых восточнославянских летописных сводов и известна под названием «Повести временных лет». Высказывались предположения о том, что Иларион *мог быть* одним из авторов ПВЛ.² Во всяком случае концептуальная и языковая связь СЗБ с ранним русским летописанием заслуживает самого пристального внимания, так как может привести к более глубокому пониманию последнего.

* * *

Попытки понять СЗБ начались с момента его публикации полтора-два десятилетия назад и первых комментариев и продолжают до сего дня. При этом преобладает модернизация мышления его автора. Задача данного рас-

¹ Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984; Идеино-философское наследие Илариона: В 2 т. / Отв. ред. А. А. Баженова. М., 1986. Для данного исследования проблема авторства несущественна. Условная, закреплённая традицией связь СЗБ с именем Илариона достаточна в качестве знака принадлежности его эпохе Ярослава Мудрого. Ничего не меняет ввиду задачи этого исследования решение вопроса о вхождении или невхождении Молитвы в этот текст.

² А. А. Шахматовым (см.: Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 417—419), а также Д. С. Лихачевым (см.: Розов Н. Н. К вопросу об участии Илариона в начальном летописании // Летописи и хроники. М., 1973. С. 31—36).

смотрения заключается в том, чтобы прочесть этот текст в соответствии с формами мышления его времени, т. е. в нахождении методологически адекватного подхода и демонстрации его результатов.

Комментаторы СЗБ неизменно отправлялись от тех противопоставлений, оппозиций, которыми пронизан весь текст, и попытки понять направленность мысли Илариона привели к ряду гипотез: что СЗБ направлено против киевских евреев,³ против Византии,⁴ против болгар,⁵ против хазар, исповедующих иудаизм.⁶ Как показали М. Робинсон и Л. Сазонова,⁷ едва ли не все эти политические противники реконструированы неосновательно. Их вывод: «...богословский, церковно-идеологический, а не политический смысл имеют рассуждения Илариона о соотношении Ветхого и Нового Завета, иудаизма и христианства».⁸ Но и такое мнение далеко от удовлетворительного, особенно в свете их следующего представления: «Агитируя за христианскую веру, пропагандируя ее среди своих соотечественников, стремясь углубить понимание ее преимуществ, Иларион действовал как один из первоучителей русской церкви».⁹ Агитатором и пропагандистом считали Илариона и их предшественники. «Пропаганда» — любимое слово И. Жданова в его диссертации 1880 г. об Иларионе. Дело не столько в модернизирующем слове «пропаганда», но если даже и заменить его как будто более подходящим словом, выражающим идею миссионерской функции или прозелитизма, то и в этом случае будет иметь место упрощение, которое ведет к утрате подлинной смысловой перспективы. Когда обращают в свою веру, не рассчитывают на знакомство со священными ее текстами. Типичный образец миссионерской речи — это речь грека-философа в ПВЛ. СЗБ сложно по мысли и содержит ссылки на нелегкие тексты, которые используются в их отнюдь не очевидном смысле, известном только посвященным, только в недрах традиции. СЗБ — это произведение христианского мыслителя, а не рядового апологета. Он развивает новую мысль, а не приводит стандартные доводы в пользу христианства (как то предлагает и цитируемый Робинсоном и Сазоновой К. Д. Зеeman). Решающими для понимания мысли Илариона являются два обстоятельства: культурный контекст эпохи и характер его мышления — оба взятые без упрощений.

Что касается культурного контекста, то тут существует справедливое согласие между всеми исследователями текста: СЗБ создано в эпоху Ярослава Владимировича, эпоху, заложившую основы национального самосознания восточных славян. Почему мы это знаем? Потому что следствием этой эпохи стало важнейшее явление восточнославянской культур-

³ Шевырев С. П. История русской словесности. М., 1860. Ч. 2, Топоров В. Н. «Слово о законе и благодати» и истоки древнерусской литературы // Wiener slavistisches Jahrbuch 1983. Bd 29. S. 91—103.

⁴ Жданов И. Н. Соч. В 2 т. СПб., 1904 (Слово о Законе и Благодати и Похвала кагану Владимиру. Т. 1. С. 1—80), Абрамов А. И. «Слово о законе и благодати» киевского митрополита Илариона как русская историко-философская реакция на христианско-идеологическую экспансию Византии // Идеино-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986. Ч. 2. С. 84—97.

⁵ Приселков М. Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв. СПб., 1913.

⁶ Кожин В. Творчество Илариона и историческая реальность его эпохи // ВЛ. 1988. № 12. С. 130—150.

⁷ Робинсон М., Сазонова Л. Мнимая и реальная историческая действительность эпохи создания «Слова о законе и благодати» Илариона // Там же. С. 151—175.

⁸ Там же. С. 175. Ср. также Fedotov G. P. The Russian Religious Mind. Cambridge, Mass., 1966. Т. 1. P. 92.

⁹ Робинсон М., Сазонова Л. Мнимая и реальная историческая действительность. С. 175.

ной истории — летописание. Вопрос, однако, заключается в том, каково смысловое пространство, в котором нужно представлять себе первичную национальную рефлексию. Мой ответ: прежде всего — в историософском.¹⁰ Как мы знаем это по ПВЛ, задача была — привить русскую историю на древе истории универсальной. ПВЛ дважды находит место славянам в истории, выводимой из библейского расселения народов. ПВЛ в целом и речь грека-философа перед князем Владимиром Святославичем опираются на универсальную, или священную, историю. Универсальной истории учила Библия как последовательность Ветхого и Нового Заветов, этому учили и Паримейные (профетологические) литургические чтения, и святоотеческая литература, и Хроника Георгия Амартола — самое раннее историческое чтение в Киеве. История и есть вообще основное измерение христианского культурного сознания. И проблема начала русской истории и ее места в истории универсальной — это общий знаменатель всех ранних киевских текстов: и летописания, и агиографии, и литургики в ее гимнографической и профетологической частях, и гомилетики.

В том же направлении ведет нас и внимание к характеру мышления автора СЗБ. Об этом и пойдет речь. Здесь мы сумеем выяснить конкретный смысл текста. Он заключается не в некоторой полемической идее, как это принято было думать, а в сложной историософской концепции, которая разворачивается в своем сложном составе — это своего рода складень, который может быть понят в его развернутой композиции.

* * *

Немаловажен вопрос об оригинальности текста. В этом отношении существуют две крайности.

Одна крайность — это отрицание оригинальности и сведение всей работы автора СЗБ к компиляции, как это полагал крупный знаток славянских древностей Г. М. Барац.¹¹ Он предложил ряд серьезных наблюдений над текстом, которые делают по крайней мере достойной внимания гипотезу о том, что значительная часть текста СЗБ заимствована из утерянного трактата св. Кирилла-Константина «Книги Прений», в которой воспроизводится его полемика с иудеями во время его посещения Хазарии (о чем сообщается в Житии Константина), а также из утраченного слова о крещении болгарского князя Бориса-Михаила (подкрепление гипотезы А. А. Шахматова). Правда, Барац считал СЗБ поздней компиляцией из указанных ранних текстов, чем оттолкнул большинство исследователей. Совсем нет нужды соглашаться с его выводами о том, что СЗБ есть поздняя компиляция, чтобы всерьез отнестись к фактической части его исследования. Связь Илариона с кирилло-мефодиевской традицией может быть прослежена и в других отношениях (об этом речь пойдет дальше), иметь ее в виду вполне уместно. Вопрос о компилятивности решается иначе. Компилятивным было творчество средневековых авторов в принципе, что нисколько не отменяет возможности оригинальной задачи, решаемой таким путем, хотя и весьма затрудняет усмотрение этого обстоятельства. Средневековый писатель не стремится к оригинальности и индивидуальности, наоборот, он старается всячески затупевать ее и представить свой текст в авторитетных словах, как если бы он был про-

¹⁰ Ср. сходную мысль Федотова: Fedotov G. P. The Russian Religious Mind. Т. 1. Р. 91.

¹¹ Барац Г. М. Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древнейшей письменности. Париж, 1927 (Источники Слова о Законе и Благодати и Евангелистой песни. С. 823—900).

стой вариацией на готовом материале. И чем новее мысль по существу, тем сильнее это желание обосновать и тем самым укрыть свою оригинальность авторитетными ссылками.

Другая крайность представлена Р. О. Якобсоном: «„Слово“ Илариона — замечательный образец древнейшего русского проповедничества не только по глубине богословской историософской символики, но также и, может быть даже в первую очередь, по своему художественному мастерству, искусно сочетающему композиционное единство с индивидуальной, изысканно разнообразящей трактовкой его последовательных отделов и с бережным вниманием к мельчайшим деталям».¹²

Здесь чуть ли не все неверно. В СЗБ нет «глубины богословской историософской символики», хотя историософия упомянута кстати. Символика СЗБ традиционна — традиционное не бывает, в нем нет — да и не должно быть — ни одного нового символа и нет богословского углубления символов. Что здесь есть, так это их новое использование, применение к новым задачам, которые не углубляют символику, но позволяют решать эти задачи. Композиция у Илариона важна, но композиционное единство Якобсон понимает слишком поверхностно, формалистически: оно заключается не «в изысканно разнообразящей трактовке его последовательных отделов» и вообще находится не в плане «художественного мастерства», а в плане развития мысли. Здесь имеет место не разнообразие, а последовательное расширение и перестройка некоторой традиционной конструктивной историософской идеи так, что она охватывает новую область.

Для того чтобы понять оригинальную мысль средневекового автора, нужно как раз хорошо знать материал авторитетного слова, которым он пользуется, и при этом видеть, где он делает следующий шаг. А для этого нужно прежде всего понимать, как он осуществляет свои шаги.

* * *

В качестве средневекового христианского историософского текста СЗБ построено на принципе экзегезы, интерпретации. Интерпретации подвергается история, рассматриваемая как текст, смысл которого нужно понять. Христианская экзегеза была разработана для интерпретации Библии: священной истории евреев, или Ветхого Завета, с точки зрения корпуса текстов христианского откровения, или Нового Завета, и наоборот, Нового Завета в свете откровений Ветхого. При этом происходит противопоставление Ветхого и Нового Заветов, которое сопровождается известным элементом полемики Нового и Старого, зерно которого намечено в Евангелиях.

Однако к полемике Нового со Старым дело сводилось только в текстах апологетического уровня. Герой же Евангелий борется за чистоту иудаизма, как он ее понимает. Апостольские Деяния и Послания, как и следующая за ними святоотеческая литература, утверждают представление о христианстве как Новом Израиле. Так что и здесь, при серьезной перемене перспективы по сравнению с евангельской, элемент полемики является не решающим, а подчиненным моментом — подчиненным задаче построения единой, не оборванной посередине, а продолжающейся в драматическом повороте истории, той истории, в которой Ветхий Завет, история евреев, является священной историей христианства, а праотцы Из-

¹² Jakobson R. Гимн в «Слове» Илариона о законе и благодати // The Religious World of Russian Culture / Ed. A. Blane. The Hague, 1975. Т. 2. P. 9.

раиля, его цари и пророки почитаются безусловнее, чем в иудаизме: они канонически святые праотцы, святые цари, святые пророки. Хотя в одних текстах ударение ставится на одной стороне дела, в других — на другой, эта ситуация в целом включает и отрицание и подхват, следование вплоть до повтора, хотя бы и в новом качестве. Перед нами фигура отрицательного параллелизма, которая хорошо описана в поэтике в связи с русским фольклором. Участник той же культуры, автор «Слова о полку Игореве», говорил: «Боянь же, братие, не 10 соколы на стадо лебедь пущаше, нъ своя вѣщи прѣсты на живыя струны въскладаше». Персты — не соколы, а персты, но суть в том, что они и соколы. Дело не в том, чтобы сказать, что его персты не соколы, а как раз в обратном тому, что сказано в отрицательном модусе.

* * *

СЗБ пользуется основными принципами христианской экзегезы — истолкованием *пророчеств, типологий и аллегорий*.

Усмотрение исполнения *пророчеств* составляет основу всякого концептуального мира, основанного на божественном откровении. Прямой пророческий элемент составляет важную часть Библии. Но не только слова пророков, обращенные в будущее, — каждое слово божественного откровения представляет собой пророчество, даже если оно не облечено в прямую форму прорицаний. В еврейской традиции Библия читается как текст фигуративных пророчеств: фигуры и события истории с самого начала предвосхищают в существенных моментах фигуры и события дальнейшей истории, а позднейшие фигуры и события являются ответами на предшествующие и могут быть поняты путем нахождения прецедентов. Это механизм саморефлексии традиции, т. е. механизм поддержания самой традиции. Христианская теология с самого начала строится на разграничении в этом отношении функций Ветхого и Нового Заветов: фигуры и события Ветхого Завета являются пророчествами о Новом Завете. *Типология* (латинский вариант — *префигурация*) — это эллинистический термин христианской экзегезы, связанный с предположением, что фигуры и события Ветхого Завета есть *типы* (τύποι, *typae*), т. е. предвосхищения фигур и событий Нового Завета и вообще христианской истории. *Аллегория* — это термин и понятие греческой мифологической экзегезы, направленной на выяснение вечного, поучительного, морального смысла мифологических повествований Гомера и других древних авторов. Аллегория предполагает в таких рассказах или их элементах два плана: буквальный, поверхностный, ограниченный данными обстоятельствами и переносный, глубокий, вечный.¹³

Из трех экзегетических предметов — пророчеств, типологий и аллегорий — два принадлежат к двум разнородным модальностям мышления. Интерес к исполнению *пророчеств* доминирует в еврейском библейском сознании и протекает в исторической модальности; таково же и христианское сознание, что объединяет иудейское и христианское сознание в

¹³ Понятие аллегории было приложено к толкованию Библии Филоном Александрийским в порядке включения еврейского наследия в контекст эллинистической мысли, перевода на ее язык. В раннем христианстве сложились две школы аллегорического истолкования: Александрийская и Антиохийская. Александрийская школа (Климент, Ориген и др.) освобождала смысл от текста, усматривает аллегорический смысл и отбрасывает ближайший. Антиохийская школа (Федор из Мопсуэстии, Феодорит, Феофил, Иоанн Златоуст и др.) в полемике с Александрийской отстаивала необходимость ближайшего, буквального смысла и видела аллерию двусоставной.

единый тип иудео-христианского культурного сознания, который отличается от всех других типов культурного сознания. Интерес к *аллегории* доминирует в эллинистической теоретической демифологизирующей мысли и протекает во вневременной, синхронической модальности.¹⁴ Что же касается *типологии*, то она в христианской экзегезе находится как бы по середине. С одной стороны, *тип* является пророчеством об *анти типе*, т. е. провозвестником другого, более позднего и совершенного осуществления; с другой, подобно аллегории, *тип* имеет два смысловых плана — первичный, относящийся к его собственному появлению в истории, и вторичный, относящийся к его функции предвосхищения. Важно то, что в той школе экзегезы, начало которой положил ап. Павел, даже аллегория теряет вневременной характер, включается в историческую модальность и становится по сути синонимом типологии, подчеркивающим, однако, смысловую структуру, в отличие от фактического аспекта явленности.¹⁵

На аллерию нам следует обратить особое внимание, так как она обладает рефлексивным потенциалом: текст, истолковывающий аллерию, может не исчерпываться функциями комментария, но в свою очередь использовать фигуры и события, имеющие аллериический смысл в их собственном текстуальном окружении, в качестве аллериии в его собственном, новом контексте. Текст, пользующийся аллериией, в таком случае сам нуждается в интерпретации в качестве аллериии. Такова именно ситуация Илариона. Центральная аллериия, которую он комментирует, — история Агари и Сарры — помимо того смысла, который она имеет в библейском контексте, получает еще смысл в христианской экзегезе, в центре которой находится проблема отношения христианства к иудаизму, наконец, она получает еще третий смысл в том контексте, в котором Иларион ведет свои рассуждения и на понимание которого он направлен, — в контексте Киевской Руси, только недавно принявшей христианство и сознающей новизну своего состояния.

И действительно, уже давно главный интерес исследователей сосредоточен на этой аллериической задаче Илариона. Споры идут о том, как следует понимать его аллерию — как интерпретирующую отношения Руси и Византии,¹⁶ или Руси и Хазарии,¹⁷ или еще нечто третье или четвертое. Все же понять характер Иларионовой аллериии можно, только имея в виду, что в христианской экзегезе есть тенденция к доминированию, а в павлианской теологии безусловно и абсолютно доминирует историческая модальность и, следовательно, аллериия подчинена исторической типологии. Чтобы понять замысел Илариона, нужно восстановить его типологическую перспективу в ее особенной структуре.

* * *

Христианская историософия строится как интерпретация Библии или как интерпретация истории на основе Библии. Уже в связи с этим возникло множество проблем по отношению к СЗБ. Восточные славяне в XI в., по всей видимости, не имели полного текста Ветхого Завета в сла-

¹⁴ Древнегреческое культурное сознание, как всякий культурный феномен, строится на противоречии: ему одновременно присущи и мифологическое сознание и теоретическое, демифологизирующее сознание.

¹⁵ У ап. Павла понятия типа и аллериии взаимозаменяемы в рамках исторической перспективы, т. е. тип ассимилирует аллерию. Наоборот, понятие типа у Филона взаимозаменяемо с понятием аллериии в контексте доминантной для него синхронической модальности; у него аллериия подчинила себе тип, вечное подчинило себе историческое.

¹⁶ Жданов И. Н. Соч. Т. 1. С. 1—80.

¹⁷ Кожин В. Творчество Илариона... С. 130—150.

вянском переводе. При том что древнерусское христианство имело своим культурным источником Византию, знание святоотеческой традиции библейской экзегезы было ограниченным; только узкий круг текстов имел хождение в славянских переводах в различных сборниках. Правда, древнерусским авторам был доступен фундамент христианской экзегезы — *Апостол*, т. е. Деяния апостолов и апостольские Послания, которые оглашались в церкви в годовых циклах литургических чтений, и, следовательно, *Апостол* имелся в каждой церкви, т. е. был одной из самых распространенных книг. Кроме того, в славянских переводах, вероятно, очень рано имелись образцы византийской историографии, применявшей экзегезу, — греческие хроники, наверняка — *География* Амартола.

Так как в СЗБ с очевидностью прослеживается связь с традицией христианской историософии, то исследователи пытались выяснить в нем подтексты, скрытые цитаты, концептуальные и терминологические заимствования из Нового Завета и патристических текстов. Второе всегда было делом проблематичным, но даже самые скептические умы приходили к мысли о том, что Иларион — быть может, один из всех раннерусских авторов — был знаком с греческими источниками.¹⁸ Первое всегда представлялось проще, очевиднее, но тем не менее никогда не было проделано достаточно тщательно.

Так как христианская экзегеза при известной общности принципов все же не представляет собой чего-то вполне единообразного и монолитного, а, скорее, отличается известным разнообразием, прежде всего нужно понять, к какой экзегетической традиции принадлежит Иларион. Правило большого пальца всякого рационального исследования гласит: не вводить предположений, покуда известные, достоверные факты не исчерпают своей силы и не возникнет такая необходимость. Весьма вероятно, что Иларион знал греческий язык и был знаком с писаниями отцов церкви за пределами славянских переводов, известных в Киеве, но прежде всего достоверным и на первых порах для нас достаточным фактом — пока мы его не исчерпаем — является его опора на писания ап. Павла. Несомненно это, во-первых, потому что павлианский корпус входит в обязательно известный ему *Апостол*, во-вторых, читается в православной литургии и таким образом как бы задает темы для гомилетического развертывания; в-третьих, потому что Иларион со всей очевидностью черпает у Павла и делает это, как будет показано, в гораздо большем масштабе, чем это указано до сих пор; и в-четвертых, потому что он должен был относить себя к павлианской традиции — в качестве епископа и в качестве богослова. Как упоминает Иларион, Павел считается апостолом римской земли,¹⁹ римской в широком, разумеется, смысле, включающем Византию, откуда получил санкцию институт русских епископов. Павел также считается «апостолом язычников» (Деян. 22: 21; Рим. 11: 13). Но, кроме того, от Павла вели свою традицию Кирилл и Мефодий. И понятно почему: Павел посетил Фессалоники и обратился с двумя посланиями к фессалоникийцам, а славянские апостолы — фессалоникийцы по рождению. В Житии Кирилла говорится о том, что когда папа Адриан принял в Риме Кирилла, привезшего мощи св. Климента и славянские книги, то за этим последовали празднования с пением литургии на славянском языке в разных церквях, посвященных разным святым, среди них особо

¹⁸ Thomson F. J. Quotations of Patristic and Byzantine Works by Early Russian Authors as an Indication of the Cultural Level of Kievan Russia // *Slavica Gandensia*. 1983. N 10. P. 65—102

¹⁹ Молдован А. М. «Слово о законе и благодати». Л. 184⁶ синодального списка. Все ссылки на синодальный список СЗБ даются по этому изданию в скобках в тексте.

выделен Павел, который назван «великим учителем народов» (гл. XVII). Кирилл-Константин представляется как новый Павел в самой ранней службе святому: «**ниъ во оврѣтесе Павелъ дѣтѣми**».²⁰ В Житии Мефодия перенесенные этим святым бедствия описываются как те, что сообщает о себе Павел в Послании к коринфянам (гл. XIV). В ранней службе Кириллу и Мефодию Павлу уподобляется Мефодий: «**оврѣтесе новыи Павелъ, премоудре. всь миръ богови приоврѣте**».²¹ Как мы увидим в дальнейшем, для этого есть и другие основания.

Словом, намерение читать Илариона прежде всего с Павлом в руках имеет серьезные основания уже в культурном контексте.

И действительно, центральная аллегория СЗБ — об Агари и Сарре — заимствована Иларионом из Павла,²² Гал. 4: 21—31. Откуда мы это знаем? Именно отсюда идет христианская теологическая традиция истолкования этого эпизода как аллегории, демонстрирующей превосходство *благодати* над *законом*. Более того, само противопоставление *закона* и *благодати*, как и сопутствующее противопоставление *стени* (σκιᾶ, тѣнь, стѣнь) и *истины*, — это изобретение Павла. Не претендуя на полноту представления темы, привожу следующие выписки. Гал. 2: 19—21: «*Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. Я сораспялся Христу, и уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня. Не отвергаю благодати Божией; а если законом оправдание, то Христос напрасно умер*» (курсив мой. — С. С.). Евр. 7: 19: «...ибо закон ничего не довел до совершенства; но вводится лучшая надежда, посредством которой мы приближаемся к Богу». Евр. 8: 5: «...которые служат образу и тени небесного, как сказано было Моисею, когда он приступал к совершению скинии: смотри, сказано, сделай все по образу, показанному тебе на горе» (курсив мой. — С. С.) (ср.: Исх. 25, 40). Евр. 9: 24: «Ибо Христос вошел не в рукотворенное святилище, но образу истинного устроенное, но в самое небо, чтобы предстать ныне за нас пред лице Божие» (курсив мой. — С. С.). Евр. 13: 25: «*Благодать* со всеми вами. Аминь» (курсив мой. — С. С.). Кол. 2: 17: «...это есть *тень* будущего, а тело — во Христе» (курсив мой. — С. С.). Это концептуальная основа павлианской теологии, которая, как известно, отличается от евангельской. Эта оппозиция проходит в явном или подразумеваемом виде через весь корпус писаний Павла. Поэтому если уж мы занимаемся СЗБ, то читать его нужно с Павлом в руках.

* * *

Прежде чем перейти к конкретному решению этой задачи, я остановлюсь на одном важном общем условии. Нужно представлять себе, как мыслит ум, подобный Иларионову, — не просто комментирующий Священное Писание, а глубоко погруженный в него, проникнутый им настолько, что он говорит его языком, пользуется не отдельными его фрагментами, но целиком живет в его контексте, так что находит в нем место и для той новой реальности, которая возникает на его глазах. Он в каком-то отношении мыслит подобно новозаветным авторам, которые считали, что в создаваемом ими новом концептуальном мире отражается

²⁰ Magnae Moraviae fontes historici. Brno, 1967. Т. 2. С. 327.

²¹ Ibid. С. 330.

²² Г. П. Федотов отметил павлианский антиномизм в основе Иларионовой теологии (см.: Fedotov G. P. The Russian Religious Mind. Т. 1. Р. 87). Правда, он тут же склоняется к мысли, что Иоанн важнее.

весь мир, что они концептуально его замкнули, завершили, универсализовали. Это мышление отлично охарактеризовал К. Дж. Вулком: «Новозаветные авторы полагали, что *Heilgeschichte* (священная история) обнаруживает последовательную конфигурацию — это было подобно ковровому ткачеству, которое идет от первых нитей основы к центральному мотиву и от него к завершению; все части конфигурации были тесно связаны друг с другом и сходились на центральном мотиве; причем конфигурация между началом и центральной осью зеркально отображалась в конфигурации от центральной оси до конца. Таким образом, главной задачей их экзегезы было показать, как части целой конфигурации сочетаются и как они сходятся на центре — чтобы обнаружить свидетельство последовательности божественного плана в истории».²³

Мышление Илариона похоже и отлично. Оно похоже в том, что касается цельности его мышления. Оно отлично в структуре. В отличие от авторов Нового Завета и отцов церкви, история предстает перед Иларионом не двухчастной, а трехчастной, к ней добавляется еще одна часть: священная история евреев — христианско-апостольская история — история Святой Руси. Эта крупная особенность общего плана отражается на характере использования типологии и аллегории. Если для новозаветного автора — а равно и для средневекового экзегета, занятого толкованием отношения Ветхого и Нового Заветов, — главная задача типологии заключается в сопоставлении двух частей священной истории, то при трехчастной структуре истории использование типологии весьма усложняется и требует обращения к ее аллегорической стороне, которая по самой своей природе допускает многократное применение.

Исследовавший композиционную структуру СЗБ В. Н. Топоров нашел, что она подчинена впервые в истории сформулированной здесь «русской» идее.²⁴ Хотя я и не могу согласиться с интерпретацией сути этой идеи Топоровым, тем не менее он точно определил СЗБ как «начальную точку отсчета древнерусской литературы»²⁵ и как факт «русской историософской мысли... в момент ее становления», в котором «проявилось умение идеологического осмысления реальной нестандартной ситуации».²⁶ Недоказуемые догадки о том, на какие конкретные исторические обстоятельства СЗБ было полемическим ответом, решающей роли иметь не могут ввиду того, что есть определенность, на которую можно ориентироваться. Определенной является его положительная, созидательная задача — она реконструируется из текста достаточно четко.

Строительная задача Илариона заключается в том, чтобы понять события, происходящие на его глазах в его стране, в качестве *исторических*, т. е. чтобы понять их в связи с универсальной историей. Ибо для средневекового историософа события не являются сами по себе историей, пока они не осмыслены, пока не обнаружено их место в священной истории, которая понимается как осуществление некоторого providentialного плана. Этот план нам неизвестен, и он не подчинен никаким законам, кроме божественного Промысла, знаки которого, однако, могут быть прочитаны в свершающихся событиях, ибо сама история является областью божественного откровения. Прежде чем начать писать историю,

²³ Woolcomb K. J. The Biblical Origins and Patristic Development of Typology // Lampe G. W. H., Woolcomb K. J. Essays on Typology. Naperville, Ill., 1957. P. 68.

²⁴ Топоров В. Н. 1) «Слово о законе и благодати...». С. 95; 2) Работники одиннадцатого часа, «Слово о законе и благодати» и древнекиевские реалии // Russian Literature (North-Holland). 1988. N 24. P. 5.

²⁵ Топоров В. Н. «Слово о законе и благодати...». С. 92.

²⁶ Там же С. 96.

нужно было построить историософию — смысловое пространство и систему способов наделения наблюдаемых событий смыслом. Нужно было найти точку отсчета русской истории и показать, как дальнейшие события вытекают из нее и как они вписываются в традиционную историческую экзегезу, или иначе, как можно расширить традиционную экзегезу, чтобы она вмещала и события новой отрасли в качестве своей органической части.

Такую задачу не требовалось изобретать — она являлась естественным результатом вживания в дух основных христианских текстов, в особенности тех, которые входили в Апостол, и того представления об истории, которое было заложено в литургическом цикле. Если Евангелия сосредоточены на одном центральном и переломном моменте истории — мистерии Иисуса Христа, с некоторыми отсылками к предыдущей истории и к ее концу, то Апостол сфокусирован на двух драматических моментах: на рождении христианской истории и на конце всеобщей истории, а литургический цикл имеет трехслойный характер: он представляет события и формулы еврейской истории в качестве пророчеств о Христе, в центре его находится цикл жизни Иисуса, и третий его слой составляют службы святым постевангельской, т. е. самой новой, истории. Этому соответствует и трехъярусный принцип декорирования храма. Д. С. Лихачев когда-то говорил о монументальном принципе древнерусской культуры.²⁷ Это он и есть. Храм был центральным феноменом, воплощавшим этот монументальный принцип, определявший строительное религиозное сознание. Космологический план храма не должен заслонять его исторической основы. Можно сказать, что историческая парадигма Илариона — это проекция литургико-храмовой концептуальной структуры на историческую ось.

СЗБ — в высшей степени средневековый текст: он строится на абсолютном большинстве своей территории из цитат и парафраз, так что, если всмотреться в него вплотную, он может показаться цитатной мозаикой. При этом само сцепление цитат из главных христианских источников может принадлежать в свою очередь тексту-посреднику, который цитируется крупными пластами. И эти тексты-посредники нам зачастую неизвестны, они могли не сохраниться. Поэтому неясно, до какого уровня доходят непосредственные составляющие нашего текста, на каком уровне заканчивается пользование готовыми единицами текста, т. е. где собственно заканчивается уровень языка. Подходить к такому тексту нужно не только снизу, от его непосредственных составляющих, а и от целого, от содержательного состава и смысловой композиции. Фундаментальным уровнем анализа должно быть выяснение концептуальной конфигурации целого.²⁸

* * *

СЗБ имеет совершенно определенную содержательную структуру, которая относится к истории. Она состоит из трех последовательных планов: 1) священная история евреев (Ветхий Завет), 2) христианская история, 3) христианская история Руси.²⁹ Связь между этими тремя планами

²⁷ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. М., 1979. С. 34.

²⁸ Здесь я расхожусь с В. Н. Топоровым, который полагает, что изучение мысли Илариона может начаться с синтаксиса сцеплений первичных цитат (Топоров В. Н. «Слово о законе и благодати...». С. 37). Он не учитывает роли текстов-посредников, на вероятность которых указал Барац (Барац Г. М. Собрание трудов...).

²⁹ Как заметил В. Н. Топоров, триадический принцип пронизывает содержательный строй СЗБ в разных планах (Топоров В. Н. «Слово о законе и благодати...». С. 37—39).

лежит не только в линейном историческом измерении, т. е. не только в их последовательности, но и в парадигматическом плане. Парадигматическая связь ясно указана для 1-го и 2-го планов: ветхозаветная история Агари и Сарры предвосхищает, освещает историческую суть событий новозаветных. В качестве аллегорического воплощения Закона и Благодати они указывают на то, что в истории есть один постоянный принцип, повторяющийся во всех ее фазах, — решающее в историческом процессе превосходство божественной Благодати над Законом. Противопоставление героев новых фаз истории их предшественникам разработано у Илариона, как известно, сильно. Но прав Топоров, который заметил, что историческая преемственность не только оправдывает отрицаемый член противопоставления, но и делает его необходимым в качестве исторического предшественника и с позиций подлинного преемника.³⁰ Нет сомнения, иудеи для автора СЗБ — «злое» (178^a—178^b), и он призывает погубить на их головы; тем не менее текст начинается словами «**Благословен господь богъ израилевъ, богъ христѣанскъ**» (168^a). Так что не менее важно тождество основного принципа истории во всех фазах. Именно он иллюстрируется центральной аллегорией текста.

Нам теперь нужно задаться вопросом, есть ли здесь парадигматическая связь между всеми тремя планами? Я намерен показать, что общий концептуальный знаменатель здесь есть. И эта концептуальная парадигма проливает свет на суть Иларионовой историософии в том отношении, в каком она станет основой летописания, которое вот-вот должно возникнуть.

Совершенно очевидно, что победа благодати над законом, которая образно представлена в истории Агари и Сарры, в христианской традиции демонстрирует суть перехода от иудаизма к христианству: иудеи — Божий народ по закону, а христиане — по благодати, и благодать прогоняет закон. Но если это центральная мысль СЗБ, то в чем ее полезность для автора, главная заинтересованность которого заключается в осмыслении русской истории? Ведь именно понимание новой Руси составляет *telos* СЗБ. Это вряд ли оспоримо. Если царство благодати началось с христианством, то что же особенного в русской ситуации? Этот вопрос может показаться риторическим, ибо на него отвечали не раз, и ответ представляется довольно очевидным: автор СЗБ отличает Русь от других христианских народов в том, что если другие народы приняли христианство из рук апостолов, прямых учеников Иисуса, и таким образом вошли в мир благодати на пути непрерывной просветительской традиции, начатой Христом, то Русь не знала этой традиции и в ней произошло «**дивно чюдо**» (188^b—189^a) откровения и преображения. Ответ этот настолько же верен, насколько часто повторяем, и настолько же недостаточен. Если бы это была вся мысль Илариона, то зачем бы ему начинать с обширной интерпретации аллегии об Агари и Сарре? Согласиться с тем, что эта аллегория и мысль Илариона о Руси независимы друг от друга, — это значит не иметь серьезных возражений по адресу выводов Бараца, что СЗБ представляет собой простую компиляцию текстов кирилло-мефодиевской традиции с небольшим приспособлением к киевской теме. При нынешнем состоянии проблемы отрицание факта компиляции имеет меньшие основания, чем его утверждение: никто еще не сумел отвергнуть доводы Бараца — их просто игнорируют, ссылаясь на общий стиль переделок у этого автора. Единственным серьезным возражением может быть не простое отрицание факта компиляции, а указание на то, в чем

³⁰ Там же. С. 39.

автор СЗБ идет дальше компилирования, т. е. указание на то, что выше уровня языка есть уровень мысли. Серьезным доказательством того, что дело обстоит именно так, может быть усмотрение необходимой связи аллегории об Агари и Сарре с мыслью Илариона о Руси. Эта связь никогда не рассматривалась.

Эта связь обнаруживается в двойном акте рассмотрения текста в его содержательной структуре и прочтения его с ап. Павлом в руках.

* * *

Каждый из трех исторических планов СЗБ представлен в революционной драме перехода: 1) от язычества к подлинной вере, 2) от закона к благодати и 3) от непрерывной просветительской традиции к чуду внезапного, нетрадиционного, исключительного преображения. Если бы суть этой революционной драмы сводилась к победе благодати над законом, то третий ее акт выпадал бы из этой парадигмы. Иларион даже хвалит своего великого кагана Василия за то, что он с епископами решал, «**како въ чловѣцѣхъ снхъ новопознавшихъ господа законъ оуставити**» (191^а). Дело в том, что аллегория об Агари и Сарре, как многие аллегории, имеет не один уровень прочтения. И Иларион не останавливается на самом очевидном и простом ее уровне. Свидетельства тому дают совместно и его собственный текст, и его учитель Павел.

Дело в том, что история Агари и Сарры есть не только история рабыни и жены Авраама, но исходный пункт истории их потомства, прежде всего Исмаила и Исаака. Причем от Исаака ведет свое отнюдь не аллегорическую, а прямую историческую родословную Иисус из Назарета. И вот тут добавляется другой мотив. Превосходство благодати само по себе предстает не подчиненным какой-либо закономерности; за ней или рядом с ней, однако, обнаруживается некий провиденциальный план, обладающий закономерностью. В акте благодати как божественного произвола самом по себе трудно разглядеть какой-либо доступный человеку смысл (и это сказывается в непоследовательности мысли Павла, который, утверждая недостаточность закона, тем не менее призывает к вере как способу заслужить благодать). Наоборот, открытие закономерности провиденциального плана позволяет осмыслить явления как исторические. А это именно то, что так необходимо было киевскому историософу, стоявшему перед задачей создания историографии своего народа, т. е. перед задачей осмысления происходящих в его земле событий и их главных протагонистов в контексте провиденциального плана, которому подчинена универсальная история.

Речь идет о том, что, помимо очевидного превосходства Сарры над Агарью, свободной над рабыней, возник более драматический конфликт — конфликт старшего и младшего сыновей. Правом первородства обладал Исмаил, но наследником Авраама стал младший, Исаак. И эта аномалия, это нарушение патриархального обычая стало с того момента повторяться в еврейской истории с поразительной частотой, исключаящей случайность. Если триумф Исаака над Исмаилом оправдан различием статуса их матерей, то в дальнейшем обстоятельстве меняются от случая к случаю — неизменной остается сама парадигма. В истории Иакова уже нет никакого морального или юридического оправдывающего мотива. Иаков путем обмана получает право первородства в ущерб своему старшему брату-близнецу Исаву (Быт. 25), его имя, Израиль, становится важнейшим в иудаизме и христианстве. Иосиф, один из младших сыновей Иакова, преданный старшими братьями, становится первым среди них и

лидером еврейского народа. Его сыновья — Манассия и Ефрем усыновляются Иаковом, приравниваются по старшинству к остальным его собственным сыновьям в качестве родоначальников колен Израилевых; причем именно младшего, Ефрема, Иаков благословляет в качестве старшего в присутствии их отца, Иосифа, который тщетно пытается исправить ошибку своего подслеповатого отца, — тот знает в точности, что делает, потому что обладает пророческим даром (Быт. 48): уже в рамках ветхозаветной истории потомок Ефрема, Иисус Навин, оказывается фигурой первостатейной важности. В истории исхода из Египта старший брат — Аарон получает священство из рук младшего — Моисея (Лев. 8), который избран быть спасителем, вождем, предводителем и законоустановителем еврейского народа. История израильских царей начинается с того, что пророк Самуил сообщает Саулу о его предназначении стать царем, — тот удивлен: «И отвечал Саул и сказал: не сын ли я Вениамина, одного из меньших колен Израилевых? И племя мое не малейшее ли между всеми племенами колена Вениамина?» (1 Цар. 9: 21). Много лет спустя разочарованный в Сауле и его сыновьях, Самуил получает новое откровение. Он отправляется в дом Иессея; при его появлении Иессей представляет ему своего первенца, но Самуил помазывает на царство самого младшего — Давида (1 Цар. 16). Старший сын Давида — Адония, но младший сын — Соломон наследует трон своего отца, велит убить своего старшего брата и становится величайшим царем священной истории, святым царем в христианской традиции. Словом, триумф младшего брата над старшим становится отличительной особенностью священной истории евреев.

И это правило — ибо теперь это уже правило — не осталось незамеченным первыми христианами, и они, видя себя младшей ветвью на древе иудаизма, стали использовать эту парадигму для доказательства providенциальной необходимости, лежащей в основе победы христианства. Первым был Павел. И он развил эту тему как раз в связи с историей Агари и Сарры. Неоднократно замечено было, что аллегория об Агари и Сарре у Илариона заимствована из Послания к галатам 4: 21—31. Чего не замечали, так это что у Павла есть смежный текст, как бы автокомментарий к этому эпизоду, где он рассматривает его все с той же целью — в порядке христианской апологетики, но в более широком историческом контексте — в качестве antecedenta к целому ряду консеквентов. В результате происходит сдвиг смыслового акцента — обнаруживается парадигма, не очевидная в единичном эпизоде. Это имеет место в Послании к римлянам 9. Здесь он говорит о том, что и сам он, и Христос — плоть от плоти израильтян, которым принадлежит усыновление Божие, «и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение, и обетования». А затем следует: «Но не то, чтобы слово Божие не сбылось: ибо не все те Израильтяне, которые от Израиля; и не все дети Авраама, которые от семени его, но сказано: в Исааке наречется тебе семя» (Рим. 9: 6—7, ср.: Быт. 21: 12). «То есть не плотские дети суть дети Божии, но дети обетования признаются за семя. А слово обетования таково: в это же время приду, и у Сарры будет сын» (Рим. 9: 8—9, ср.: Быт. 18: 10). «И не одно это; но так было и с Ревеккою, когда она зачала в одно время двух сыновей от Исаака, отца нашего. Ибо, когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худого (дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от Призывающего), сказано было ей: больший будет в порабощении у меньшего [ср.: Быт. 25: 23], как и написано: Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел» (Рим. 9: 10—13, ср.: Мал. 1: 2—3).

Здесь благодать истолковывается как избрание по божественному соизволению, а не по заслугам. Но слово произнесено: «Больший будет в порабощении у меньшего», и сказано оно в связи с упоминанием Сарры и ее сына. Идея благодати у Павла идет рука об руку с идеей удивительной избранности младшего, и хотя акцент падает на первую, тем не менее у Илариона был источник, ближайший к его основной теме, где идея торжества младшего над старшим была прямо сформулирована.

Мотив этот не прошел незамеченным и в кирилло-мефодиевской традиции. Замечательно, что он появляется не только в традиционной связи, но и как средство самопонимания одной особенности этой традиции. В паннонском Житии Мефодия, IV, имеется парадигма подчинения младшего брата старшему. Она появляется в таком контексте, который ясно указывает на ее двойной смысл — индивидуальный и вероисповедальный. «Настало же время такое, и послал цесарь за Философом, братом его (чтобы пошел) к хазарам и чтобы взял его к себе в помощь. Были же там евреи, что сильно хулили христианскую веру. Он же сказал, что готов умереть за христианскую веру, и не послушался, а пошел и служил как раб меньшему брату, повинувся ему. Он молитвою, а Философ словами взяли над теми верх и посрамили их».³¹ Заметим, что, во-первых, здесь есть личное подчинение старшего, Мефодия, младшему, Кириллу, во-вторых, этот мотив появляется в связи с выбором веры хазарами. Подчинение личное Мефодия — Кириллу так переплетено с сообщением о диспуте, что возникает впечатление, что это подчинение как-то соединено с этим диспутом и возможностью его выиграть. Так и есть: Кирилл хочет, чтобы иудеи подчинились младшему брату — христианству. Мефодий как бы дает пример и прообраз такой необходимости, которая как бы имеет магическое действие, ибо не о словесной убедительности его участия для евреев идет здесь речь, а о подчинении старшему брату и помощи ему молитвой. Кстати, этот эпизод имеет своим прототипом не абстрактную идею подчинения младшего старшему, а конкретный эпизод подчинения старшего Аарона, священника, молитвенника, — Моисею, который действовал словом, обращенным к людям. Такая параллель была почти что неизбежна для средневекового автора, пишущего о Кирилле и Мефодии, а быть может, и для самих братьев.

Как же обстоит дело у Илариона фактически? Обратимся к тому месту, где он пересказывает аллегорию об Агари и Сарре. Непосредственно вслед за требованием Сарры изгнать Исмаила идет следующий текст: «По знесенн же господѣ нисѣса оученикомъ же и ннемъ. веровавшимъ оуже в христа сущемъ в нерѣсалимѣ. и обомъ съмѣсь сущемъ. поудеомъ же и христианомъ. и крещенне благодатьное овидимо бяше отъ обрзання законнааго. и не приимааше въ неросалимѣ христианскаяа церкви еписѣпа необрзана. понеж старѣише творишесѣ соущен отъ обрзання. насиловаху на христианы. равнишии на сыны свободныя» (т. е.: потому что за старших принимали себя обрзанные, притесняли христиан, сыны рабов — сынов свободных, — 172^a).

Затем рассказ возвращается к изгнанию Исмаила, вслед за чем опять следует параллель: и изгнаны были иудеи, и христиане стали наследниками Богу и Отцу. За этим следует рассуждение о преимуществах благодати над законом и, соответственно, христианства над иудаизмом. Но этим дело не заканчивается — история продолжается (тогда как обычно рассмотрения аллегории о Сарре и Агари вырывают ее из контекста):

³¹ Сказания о начале славянской письменности / Отв. ред. З. В. Удальцова. М., 1981. С. 96.

«...сбытѣся благословение манаси нно во старѣишннство лѣвицею наковлевою. благословено бысть ефремово же мнишство десницею. аще и старѣи манасин ефрема. нъ благословениемъ наковлемъ мнин бысть. тако нудѣйство аще прѣжде бѣ. нъ благодѣтию християнини бол'ше быша. рекшѹ во носифѹ къ наковѹ на семь отче положи десницѹ. яко сѣ старѣи есть. отвеща наковѹ. вѣдѣ чядо вѣдѣ. и тотѹ бѹдетъ въ люди взнесетъся. нъ братъ его менни более его бѹдетъ и н племя его бѹдетъ. въ множество языкъ. яко же и бысть законъ во прѣжде бѣ. и възнесетъся въ малѣ. и отниде. вѣра же християнѣская послѣжде явлѣшися. бол'ши первыа бысть. и расподися на множество языкъ» (173⁶).

Таким образом, за историей Агари и Сарры, или Исмаила и Исаака, идет история перекрестного благословения Манассии и Ефрема, причем подчеркивается то, что им общее, — триумф младшего над старшим; эта мысль повторяется четырежды в одном абзаце.³² И все это — для подтверждения превосходства нового учения и новых народов — младшего и младших.

Итак, *аллегорический* аспект истории Агари и Сарры выясняется как превосходство благодати над законом, тогда как *исторический* аспект цепи событий, вытекающих из истории Агари и Сарры, проясняет *парадигму триумфа младшего брата над старшим*, которая раскрывает смысл провиденциального плана истории. Это очень важный момент, потому что всех киевских писателей XI в. интересует прежде всего проблема создания новой отрасли истории. Создавать же историю для христианского теолога значит не просто записывать события и предания, а находить в них смысл, который делал бы их историческими событиями. Оснащенный парадигмой, схватывающей суть провиденциального плана истории, он готов к решению такой задачи.

И в самом деле, теперь перед нами находится смысловая конфигурация, позволяющая увидеть единство трех планов истории, к которым обращается Иларион. Рождение Израиля, рождение христианства и рождение нового христианского народа, Руси, — все три исторические драмы происходят на основе одной и той же парадигмы — в качестве триумфа младшей отрасли над старшей. Таким образом заложена историософская основа, на которой можно строить русскую историографию как продолжение священной истории. Эта основа в полной мере будет использована в «Повести временных лет» для решения очень трудных политических проблем с точки зрения провиденциального плана истории.

³² Эта связь в СЗБ двух эпизодов — об Исаве и Исааке и о Манассии и Ефреме — по парадигме предпочтения младшего сына старшему не избежала зоркого глаза Г. П. Федотова (см.: Fedotov G. P. The Russian Religious Mind. T. 1. P. 86).