

К. Д. ЗЕЕМАНН

Приемы аллегорической экзегезы в литературе Киевской Руси*

1

В своей книге «Христианство и теологическая литература Киевской Руси» Герхард Подскальский, сравнивая киевскую литературу с византийской, указал на то, что в литературе Киевской Руси отсутствует догматика и экзегетика.¹ Это, естественно, присуще только оригинальной литературе, тогда как переводная литература киевского периода Подскальским не принимается во внимание. И если даже аллегорическое толкование в православном средневековье не подвергалось такой же систематизации, как на латинском Западе начиная с III в., тем не менее оно является традиционным и многообразным и в Киевской Руси.

Прежде всего необходимо подчеркнуть явное отличие аллегории в литературе нового времени от аллегории средневековой литературы.² В новом понимании аллегория — это форма образной, косвенной речи, это выражение, перефразирующее смысл при помощи образа, облекающее его в намеренно художественную форму. Примером этому служит стихотворение Пушкина «Телега жизни», в котором жизнь в ее различных периодах (в молодости, с среднем возрасте и старости) довольно явно дана в метафоре телеги, и время в образе кучера неумолимо гонит ее вперед.³ Это — аллегория как поэтический образ, как аллегорически продуманное изображение.

Средневековая аллегория опирается, как правило, только на библейские тексты, на слово Божие, имеющее более глубокое значение. Его первичное

* Краткие версии этой статьи на русском языке см. в сб.: Контекст 1990. М., 1990. С. 72—83; на английском: Canadian-American Slavic Studies 25. 1991. P. 31—45. Немецкий вариант этого более обширного изложения в сб. в честь слависта проф. Эрвина Веделя (Регенсбург, 1991, в печати).

¹ Podskalsky G. Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988—1237). München, 1982. S. 5, 20, 170, 274. См. также: Podskalsky G. Gattungsprobleme in der theologischen Literatur der Kiever Rus' (988—1237) // Schmidt W.-H. (Hrsg.) Gattungsprobleme der älteren slavischen Literaturen (Slavistische Veröffentlichungen 55). Berlin, 1984. S. 342.

² Учитывая это различие, толкование аллегории, сформулированное в славянской письменности в фрагментарном трактате «О образехъ» Георгия Хиробоска, является не совсем точным. В тексте говорится: «Инословие убо есть ино нѣчто глаголющи, а инь разумъ указующи». См. факсимильное издание: Изборник Святослава Ярославича 1073 г. СПб., 1880; репринт: Wiesbaden, 1965. С. 474, л. 237. Это предложение почти дословно совпадает с часто цитируемой, но также являющейся неточной формулой Квинтилиана (Institutio oratoria VIII, 6, 44): «*Ἀλληγορία ... aliud verbis aliud sensu ostendit*». Последнее критическое замечание о формуле в книге: Kurz G. Metapher, Allegorie, Symbol. 2. Aufl. Göttingen, 1988. S. 34. folg.

³ Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. 2-е изд. М., 1958. Т. 2. С. 164.

буквальное значение (*sensus literalis*) сохраняется. Оно уже само содержит менее ясные признаки аллегорического высказывания, чем аллегория нового времени. И оно лишь является исходным пунктом для позднейшего духовного аллегорического толкования. Следовательно, речь идет не об аллегории, а о процессе аллегорезы. Это различие общепризнано немецкими исследователями.⁴

В христианском средневековье наблюдаются по меньшей мере четыре различных экзегетических приема. Несмотря на то, что в науке их обыкновенно не различают и часто применяют в комбинации друг с другом, следует определить каждый прием отдельно, обосновывая его примерами. Речь идет об:

- 1) этимологии слов, особенно имен,
- 2) синкризисе,
- 3) аллегорезе,
- 4) типологии.

2

Образцом для *теологической этимологии* (как я ее определяю) является Библия. Примерами служат, например, фраза о создании Евы из ребра Адама: «*haec vocabitur virago, quoniam de viro sumpta est*» (Вульгата. Быт. 2, 23) или фраза из Нового Завета «*σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν*» (Матф. 16, 18; в рус. пер.: «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою»). Исходным для этимологии является слово, и именно это ограничивает возможности трансформации в другие языки, как это уже отмечал Ф. Оли.⁵ Таким образом, в переводе семидесяти толковников и в церковнославянском переводе этимология еврейского текста во второй главе Бытия исчезает. В русской Библии в дословном переводе получается бессмыслица: «Она будет называться женою, ибо взята от мужа».⁶

Языковое соотношение слов «Петр» и «камень» прослеживается также только в греческом, латинском и французском (Pierre/pierre) текстах Евангелия от Матфея.

Однако такой прием толкования на основе латинского языка получил широкое распространение в Западной Европе.⁷ Общеизвестна энциклопедия Исидора Севильского «*Etymologiarum libri*». Другим известным примером

⁴ См.: Schmidtke D. Geistliche Tierinterpretation der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters. (Дис. филос. ф-та Свободного ун-та в Берлине). Berlin, 1968. S. 70; Haug W. (Hrsg.) Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978. Stuttgart, 1979; Schweikle G., Schweikle I. Metzler Literatur-Lexikon. Stuttgart, 1984. S. 9.

⁵ Ohly F. Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter // Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. Stuttgart, 1958. Bd 89; перинт: Ohly F. Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung. Darmstadt, 1977. S. 17.

⁶ Строка Бытия 2, 23 являлась уже и в еврейском языке «игрой слов»: евр. иш («мужчина») и ишша («женщина») (см. Die Hl. Schrift, übers. von Hermann Menge, 15-е изд. Stuttgart: Württ. Bibelanstalt, 6. г., примечание). В переводе семидесяти толковников, в котором этимология не реализуется, предложение «*αὕτη κληθήσεται γυνή, ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήμφθη αὕτη*», так же как и предложение «*Frau soll sie heißen; / denn vom Mann ist sie genommen*» в немецком переводе «*Einheitsübersetzung*» (Stuttgart, 1980. S. 19) не имеет смысла. Лютер перевел это, используя устаревшее слово «*Männin*», употребляемое сегодня лишь как составная часть в слове «*Landsmännin*» («землячка»): «*man wird sie Männin heißen, darum daß sie vom Manne genommen ist*». Более искусно это было переведено в так называемом «*Wiener Genesis*», л. 603 сл.: «*maget sol si haben namen, want si fone manne ist genomen*».

⁷ Curtius E. R. Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Bern, 1948. 3. Aufl. 1961. S. 486—490.

этому является Иаков Ворагинский, который в своей «*Legenda aurea*» широко использует «аргумент или общее место от имени» (*argumentum, sive locus a nomine*).⁸ Оба примера свидетельствуют о том, что называли «магической силой» слова.⁹

В православных областях, и особенно в литературе Киевской Руси, этимологические приемы встречаются реже. В Киевской Руси это было известно хотя бы из греческого Кондакария, где Савва образуется от имени σοφία (мудрость), Стефан от στέφανος (вѣнць), Василий от βάσις (стыльпъ), и т. д.¹⁰

Типичный для духовного толкования пример этого можно найти в «Повести временных лет» под 6579 (1071) г.:

Рече има Янь: «Поистинѣ прельстихъ васъ есть бѣсъ; коему Богу вѣруета?» Она же рекоста: «Антихресту». Он же рече има: «То кдѣ есть?» Она же рекоста: «Сѣдѣти въ безднѣ». Рече има Янь: «Какый то Богъ, сѣдя въ безднѣ? То есть бѣсъ, а Богъ есть на небеси, сѣдая на престолѣ, славимъ отъ ангель...»¹¹

Скорее светский пример из той же летописи под 6500 (992) г.:

Володимер же радъ бывъ, заложи городъ на бродѣ томѣ (где былъ поединокъ. — К. Д. 3.) и нарече ѿ Переяславль, зане церея славу отрокоу тѣ.¹²

Хотелось бы еще привести три прекрасных примера из древнерусской литературы более позднего периода.

Во-первых, говорится в известном плаче в «Житии св. Стефана Пермского», написанном Епифанием Премудрым:

Църкви пермскаа плачется, не чадъ своихъ (какъ Рахель. — К. Д. 3.), но мужа, епископа, глаголю, богословия вѣнецъ. Стефанъ бо вѣнецъ толкуется.¹³

Во-вторых, следует упомянуть об этимологическом соотношении слов «славенский» и «слава», на которое в петровское время указал Ф. Поликарпов в «Лексиконе трехъязычном»:

Не малую же и отсюду нашъ языкъ славенский имѣетъ почесть, яко начало восприятъ отъ самыя славы, ибо еще грекомъ есть δόξα, латинѣ gloria. Сие намъ есть слава.¹⁴

Эта этимология была принята вплоть до карамзинской «Истории государства Российского», в которой Карамзин в примечании к приводимой цитате в первой книге указывает также на этимологическую связь между

⁸ Matthieu de Vendôme, в издании: Faral E. Les arts poétiques du XIIe et XIIIe siècles. Recherches et documents sur la technique du Moyen Âge. Paris, 1924. 2me éd. 1962. P. 136.

⁹ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. 2-е изд.: М., 1984. С. 301.

¹⁰ См. издание: Doštal A., Rothe H. Der altrussische Kondakar'. Gießen; Köln; Wien, 1976—1990.

¹¹ Повесть временных лет: В 2 ч. Ч 1. Текст и перевод / Подгот. текста Д. С. Лихачева; Пер. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова; Под ред. чл.-корр. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. С. 118. Указанием на это место я обязан г-ну доктору Andreas Ebbinghaus.

¹² Повесть временных лет. Ч. 1. С. 85; см. также: Савинов М. Народная этимология на языке русского // Рус. филол. вестник. Варшава, 1889. Т. 21. С. 57.

¹³ Житие св. Стефана епископа Пермского (1897), репринт под ред. Д. Чижевского: The Hague, 1959. P. 93. См.: Holthusen J. Epifanij Premudryj und Gregor von Nyssa // Festschrift für Margarete Woltner zum 70. Geburtstag. Heidelberg, 1967. S. 71.

¹⁴ Поликарпов Ф. Лексикон трехъязычный. Dictionarium trilingue. Москва, 1704. Переиздание и предисловие: Keipert H. (Specimina philologiae slavicae 79). München, 1988, Предисловие к читателю, с. 3 сл. См. также цитату в кн.: Булич С. К. Очерки истории языкознания в России. СПб., 1904. Т. 1. С. 199.

«славянами» и «слово», подкрепляя это именем «немцев», якобы не владеющих словом.¹⁵

В-третьих, к этому же времени относится и прекрасное сравнение слов «Мартин Лютер» и «лютый»:

По истинѣ он *Люторм* словяше, ибо *лютую* ересь вся.¹⁶

Следует еще также заметить, что нельзя путать теологическую этимологию с *игрой слов*.¹⁷ Ибо она всегда имеет положительное значение, в то время как также присущая древнерусской литературе игра слов является часто антонимичной.¹⁸ Пример такой игры слов приводится из «Проложного жития благов. княгини Ольги», где языческое эллиństwo противопоставляется набожной Елене:

Сии блаженаа Олга, иже оставльши *елинскую* злую *прѣльсть* отъчу. паче же дия(волю) и въземши *еленину* мудрость и мужьскую *крѣпость*...¹⁹

3

Синкрисис является, правда, термином античной риторики. Особенно Плутарх стал известен тем, что использовал синкрисисы в своих параллельных биографиях знаменитых греков и римлян.²⁰ Но прием сам гораздо старше и прослеживается уже в библейских текстах.²¹ Явный синкрисис присущ той параллелизации, которую применяет Иисус, сравнивая себя с Иоанном Крестителем, особенно ясной в Иоан. 3, 28—30 или же в Послании апостола Павла к Евр. 4, 14—10, 18, в котором Христос сравнивается с царем-священником Мелхиседеком. В более поздней христианской литературе особенно ярко проявляется этот прием в заключительных частях житий святых или в похвалах святым, в которых восхваляемый святой идентифицируется с фигурами Ветхого и Нового

¹⁵ Карамзин Н. М. История государства Российского. Репринтное воспроизведение 5-го изд.: М., 1988. Т. 1, кн. 1. Стб. 11, с примеч. № 42, где Карамзин относится к этимологии более осторожно: «Можно: но в самом деле Историк не поручится за истину сей этимологии».

¹⁶ Савинов М. Народная этимология... С. 19.
¹⁷ Является потому сомнительным, что подобные этимологии занесены именно в историко-библейском словаре под рубрику «игра слов» (см.: Schnutenhaus F. Wortspiel // Reicke B., Ros L. (ред.) Biblisch-historisches Handwörterbuch. Göttingen, 1966. Bd 3. Sp. 2187).

¹⁸ Здесь следовало бы начать дискуссию с славистскими работами, обращающимися от лингвистики к игре слов. Следует упомянуть по крайней мере последнюю из серии статей Freidhof: Freidhof G. Anaphonisches Wortspiel und Übersetzung III (Die Paronomasie) // Sprach- und Kulturkontakte im Polnischen. Gesammelte Aufsätze für A. de Vincenz zum 65. Geburtstag. München, 1987. S. 423—436; кроме того: Schultz J. Wortspiel und Name. Überlegungen zum onomastischen Wortspiel im Russischen // Studia indogermanica et slavica. Festgabe für Werner Thomas zum 65. Geburtstag. München, 1988. S. 439—452. На том, что мы называем теологической этимологией, подробно останавливается: Keipert H. Nomen est omen. Etymologie als Denkform bei russischen Autoren des 17. Jahrhunderts // Panzer B. (Hrsg.) Sprache, Literatur und Geschichte der Altgläubigen. Heidelberg, 1988. S. 100—132.

¹⁹ Серебрянский Н. Древнерусские княжеские жития (Обзор редакций и тексты). М., 1915. Тексты. С. 6; см.: Ангелов Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. София, 1958. Т. 1. С. 197.

²⁰ О (другой) функции см.: Erbse H. Die Bedeutung der Synkrisis in den Parallelbiographien Plutarchs // Hermes. Stuttgart, 1956. Bd 84. S. 398—424.

²¹ Focke F. Die Entstehung der Weisheit Salomos. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments N. F. 5). Göttingen, 1913. S. 12—18 о синкрисисах в «Премудрости Соломона». 11—19; Focke F. Synkrisis // Hermes. Stuttgart, 1923. Bd 58. S. 327—368.

Заветов или с другими более древними святыми, являющимися его прототипами.²²

Синкрисиз в узком смысле, конечно, не является «обычным» сравнением.²³ Здесь подразумеваются не индивидуальные качества восхваляемого, а именно его типичность. И всегда новое существо, восхваляемое или же порицаемое, святой или злодей, сравнивается с более древним прототипом, а не наоборот. Таким образом, в основе синкрисиза лежит определенное понимание истории, которое мы также встретим в типологическом приеме. История не понимается как хронологически-линейное, логически-причинное течение, а как значительное в священной истории отражение нового человека (или события) посредством образца старого, уже оправдавшего себя. Это типологическое и эсхатологическое мышление трактует историю скорее как циклическую, берущую начало в повторении тех же самых добродетелей или же пороков, воплощенных в различных, равных по рангу личностях. Здесь хотелось бы напомнить об исследовании Mircea Eliade об особенностях мифического и религиозного понятия времени.²⁴

В качестве примера хотелось бы привести «Похвалу святому Владимиру» Илариона. Известное вступление уже является скрытым синкрисизмом:

«Хвалить же похвальными гласы Римская страна Петра и Павла, имиже върваша въ Иисуса Христа Сына Божіа; Асія, и Ефесь, и Патмъ — Иоанна Богослова; Индія — Фому, Египеть — Марка; вся страны, и грады, и людѣ чтуть и славятъ коегождо ихъ учителя, иже научиша православной Вѣрѣ. Похвалимъ же и мы, по силѣ нашей, малыми похвалами — великаа и дивнаа сътворшаго нашего учителя и наставника, великаго Кагана нашаа земля, Владимѣра...»²⁵

Здесь Владимир прямо приравнивается к святым апостолам и дается намек на то, что он крещением ввел Русь в круг христианских народов.

Синкрисиз с Константином I Великим, в правление которого в Византии укрепилось христианство, имеет место позднее:

«Подобниче великаго Константина, равноумне, равно-Христолюбче, равночестителю служителемъ Его! Онъ съ святыми Отцы Никейскаго Събора законъ чловѣкомъ полагаеше; ты же съ новыми отцы нашими, Епископы, снимаяся чясто съ многымъ смиреніемъ съвѣщавашеся, како въ чловѣцѣхъ сихъ новопознавшихъ Господа законъ уставити. Онъ въ Еллинѣхъ и въ Римлянѣхъ царство Богу покори: ты же въ Руси, о блаженниче, подобно. Уже бо и въ онѣхъ, и въ насъ Христосъ Царемъ зовѣтся. Онъ же съ матерію .

²² О типичности синкрисиза в похвалах см.: Berger K. *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament* // Temporini H., Haase W. (Hrsg.) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Berlin; New York, 1984. Reihe II. Bd 25, 2. S. 1031—1432, 1831—1885, особ. 1175—1177. Далее см. важную статью: Фрайданк Д. Литературный прием синкрисиза в трех древних славянских текстах // Исследования по древней и новой литературе (80-летию академика Д. С. Лихачева посвящается). Л., 1987. С. 224—228.

²³ F. Focke («Die Entstehung der Weisheit Salomos») и позднее K. Berger («Formgeschichte des Neuen Testaments». Heidelberg, 1984. § 64. S. 222 folg.) используют, напротив, «синкрисиз» в широком смысле, включающем такие противоположно понятые сравнения, как, например: Адам—трех и смерть / Христос—благодать и жизнь (напр., Рим. 5, 12—21), и тем самым якобы показывающем также близость синкрисиза к типологии. Н. Lausberg («Handbuch der literarischen Rhetorik». München, 1960. S. 446, § 901) прямо относит такие соотношения, как Адам — Христос, Ева — церковь, Ева — Мария, Мелхиседек — Христос, Давид — Христос, к типологическим, ссылаясь при этом на: Daniélou J. *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*. Paris, 1950.

²⁴ Eliade M. 1) *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*. Jena, 1953; 2) *Das Heilige und das Profane*. Hamburg, 1957. S. 40 folg.

²⁵ Müller L. (Hrsg.) *Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis*. Nach der Erstausgabe von 1844. (Slavistische Studienbücher 2). Wiesbaden, 1962. S. 99 folg. См.: Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984. С. 91.

своей Еленю крестъ отъ ерусалима принесша, и по всему миру своему разславша, вѣру утвердиша: ты же съ бабою твоею Ольгою принесше крестъ отъ новаго ерусалима, отъ Константина града, и сего, на земли своей поставивъ, утвердиста Вѣру. Егоже убо подобникъ сый, съ тѣмже единою славы и чьсти общника тя сътвори Господь на небесѣхъ, благовѣра твоего ради, егоже имѣ въ животѣ своемъ».²⁶

Более типичным этот синкризис является потому, что в хвалебном отрывке речь идет о трехсоставном разворачивании сравнения Владимира с Константином, а также и потому, что в конце Иларион ясно определяет функцию синкризиса: благодаря своему благочинному подвигу Владимир так же заслуживает возведения в сан святых, как и уже признанный всеми святой Константин.²⁷

4

Аллегорезу и типологию часто объединяют. К этому склоняется исследователь-византинолог С. С. Аверинцев, который ищет доказательства понимания мира, построенного во времени и в пространстве.²⁸ В германистике такой точки зрения придерживалась К. Майер,²⁹ но в 1978 г. на симпозиуме германистов в г. Вольфенбюттель по вопросам о «формах и функциях аллегории» некоторые участники критически отнеслись к ее предложению. Правы были медиевисты В. Хауг и особенно Э. Клейншмидт, которые считали такое смешение проблематичным.³⁰ Несмотря на это, также Г. Курц еще в 1988 г. подразумевал типологию под аллегорией.³¹ Постоянное смешение аллегорезы и типологии базируется на модернизированном понимании: оба приема как литературные приписываются автору. Между тем аллегореза может быть приписана (христианскому) автору, однако ему нельзя приписывать типологическую связь между обетом в Ветхом Завете и исполнением в Новом Завете: так как здесь сам Бог является ее основателем. Это уже было принято в средних веках и означало, что типология — «аллегория в фактах» (*allegoria in factis*), от этого отлична «аллегория в словах» (*allegoria in verbis*).³²

Аллегорическое толкование берет свое начало в библейских текстах, и уже в Библии оно выступает в форме эксплицитной экзегезы притч. Например, в Евангелии от Матфея (13, 18—23) притча о сеятеле, семена

²⁶ Müller L. (Hrsg.) Des Metropoliten Ilarion Lobrede... S. 117—120. См.: Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. С. 96 сл.

²⁷ См. еще: Sturm G. Zum Vergleich bei der Menschendarstellung in der altrussischen Literatur // Zeitschrift für Slawistik. Berlin, 1973. Bd 18. S. 244—250. Хотя здесь не имеется никакой ориентации на теологию, Sturm (S. 248) все же приходит к выводу, что при сравнении лиц деревешивает то, которое имеет библейские образы.

²⁸ Аверинцев С. С. 1) Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания) // Античность и Византия. М., 1975. С. 266—285, особ. 273 сл.; 2) Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 84—108, особ. 96.

²⁹ Meier Ch. Überlegungen zum gegenwärtigen Stand der Allegorie-Forschung // Frühmittelalterliche Studien. Berlin, 1976. Bd 10. S. 1—69.

³⁰ См.: Haug W. (Hrsg.) Formen und Funktionen... S. 10, 173.

³¹ Kurz G. Metapher, Allegorie, Symbol. S. 43—45. См. источники: Freytag H. Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung und die Allegorie in deutschen Texten besonders des 11. und 12. Jahrhunderts. (Bibliotheca Germanica 24). Bern; München, 1982. S. 24. Freytag (S. 15—43) предлагает новейший обзор понятий и теории аллегорезы.

³² Цитата Г. Курца (Metapher, Allegorie, Symbol. S. 44). См. также W. Haug (Formen und Funktionen...) согласно указателю, особенно статьи Gerhard Kurz и Ernst Hellgardt в этом сборнике. К вопросу об аллегории и типологии см.: Lausberg H. Handbuch der literarischen Rhetorik. S. 441—446, § 895—901.

которого имеют различную силу плодотворности, последовательно толкуется как различное восприятие слова Божьего.³³

Другой вид аллегорезы касается буквального значения (*sensus literalis*) библейского текста как предмета толкования. В этом смысле библейская аллегореза в Западной Европе со времен Оригена и Августина была систематизирована и включена в учебную программу «Семи свободных искусств» (*Septem artes liberales*) как составная часть «квадривиума» (с предметами: арифметика, геометрия, астрономия и музыка).³⁴ Вершиной является приписываемое Августину учение о четырехкратном смысле Писания. Слово Божье имеет буквальный, или исторический, смысл, а также аллегорический, тропологический (нравственный) и анагогический (потусторонний, божественный) смыслы.

«Образцовым примером, постоянно приводимым в средневековье, является слово „Иерусалим“, которое означает:

исторически — город на Земле,

аллегорически — церковь,

тропологически — душу верующего,

анагогически — град Божий на небесах».³⁵

На основе новых исследований следует подвергнуть сомнению совместное применение такой систематики четырехкратного толкования отдельных мест библейского текста. Четырехкратный смысл Писания указывает скорее только на основные возможности толкования.

В России с этим учением первым познакомился Симеон Полоцкий. Да и вообще у украинских и русских проповедников времен барокко аллегореза служила излюбленным приемом.³⁶

В Киевской Руси аллегорическая и типологическая экзегеза встречается уже довольно часто, и не только в переводных, но и в оригинальных произведениях. Следует назвать, например, Шестоднев экзарха Иоанна,

³³ G. Kurz (*Metapher, Allegorie, Symbol*. S. 40) называют этот тип подобно — «экспликативной аллегорией» («*explikative Allegorie*»).

³⁴ Ohly F. *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*. S. 6 folg.

³⁵ *Ibid.* S. 14 folg. У Кирилла Туровского Иерусалим — «нашего бо телесе ставление» (ТОДРЛ. Л., 1957. Т. 13. С. 411). Какую традицию имеет эта аллегорема, использованная Кириллом в подражание Исайи 49, 16, не совсем ясно.

³⁶ См. проповедь Симеона «Слово 1 в неделю 13 по сошествии Святого Духа» на текст: «Человек некто насади виноград» (Матф. 21, 33 сл.) из «Обеда душевного» (М., 1681. Л. 261 об.—263), цит. у: Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII века. Л., 1973. С. 178. Употребляемые Симеоном понятия — 1. *письменный разум* (понимаемый здесь уже не только буквально, но, следуя пророку Исае 5, 7 [«Виноград Господа Саваофа дом Израилев есть»]), и посюсторонне-исторически как «дом Израилев»); 2. *разум духовный иносказательный*: церковь христианская; 3. *разум нравоучительный*: наша душа есть виноград Божий. Я не совсем могу следовать за интерпретацией Панченко, который считает, что Симеон опускал буквальный смысл слова «виноград». Ибо первая ступень посюсторонне-исторического понимания соответствует буквальному смыслу. То же, что явно здесь отсутствует, есть четвертое, анагогическое толкование.

Аллегореза явно наблюдается также у украинского проповедника Дмитрия Туптало (Ростовского, 1651—1709), в 1702—1709 гг. митрополита Ростовского, в теории и практике его многочисленных проповедей, созданных большей частью в годы его митрополитства. При этом, однако, в большинстве различаются только буквальный смысл («по историческому сказанию по письмени, натурально») и духовный смысл («духовне, иносказательне, мысленне»). Подобное наблюдается и у его современников Иоанникия Галытовского (ум. 1688, автора книги «Ключь разумѣния», с приложением «Наука албо способ зложеня казаня». Киев, 1659 и т. д., см. новейшее изд.: Чепига И. П. Киев, 1985, кроме того: Огиенко И. И. Проповеди Иоанникия Галытовского, южнорусского проповедника XVII века. Харьков, 1913. С. 13) и Стефана Яворского (1658—1722, см.: Морозов А. А. Метафора и аллегория у Стефана Яворского // *Поэтика и стилистика русской литературы*. Памяти акад. В. В. Виноградова. Л., 1971. С. 35—44, особ. 39 сл.). См.: Berndt M. *Die Predigt Dimitrij Tuptalos. Studien zur ukrainischen und russischen Barockpredigt*. Bern; Frankfurt a. M., 1975. S. 185—193.

Физиолог, писания отцов церкви (Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Василия Кесарийского, Ефрема Сирина), оригинальные проповеди Киевской Руси, а также в конце киевского периода Толковую палею.

Примером особенно богатой аллегорезы служат сочинения Кирилла Туровского. Его третье поучение монахам «Сказание о черноризьчьем чину...»³⁷ было положено Г. Подскальским в основу исследования, в котором он изучает используемую проповедником символику пострижения в монахи, облачения монаха, риз священника, а также возможные византийские источники этой символики.³⁸ Кирилл Туровский, правда, не толкует здесь Писание, а, ссылаясь на Ветхий и Новый Заветы, разъясняет облачение и поведение монахов.

В качестве примера богатой аллегорезы Писания я хочу привести проповедь на вербное воскресение «Слово в неделю цветную» Кирилла Туровского,³⁹ которая толкует въезд Христа в Иерусалим. В трех частях А—В Кирилл дает богатую аллегорическую экзегезу согласно простому разделению на буквальный и духовный смысл, соответственно различению буквы и духа апостолом Павлом (Рим. 7, 6; 2 Кор. 3, 6). Часть В содержит, кроме этого, также и нравственное толкование. Отдельные примеры аллегорезы приведены в нижеследующей таблице.

Уже длинное вступительное предложение (*часть А*) (409, 1—13) толкуется Кириллом аллегорически. В буквальном смысле это является похвалой сокровищам, богатствам и дарам дома, его строителям. Возможно, что речь идет о цитате из чужого произведения. Кирилл аллегорически толкует вступительное изречение, соотнося одно за другим понятия «пища», «дом», «строители», «дары», «остатки трапезы» с Евангелием: пища — это «слова евангельская» и т. д.

В *главной части В* (409, 14—411, 19) Кирилл напоминает историю въезда Христа в Иерусалим (Матф. 21, 1—16), употребляя слова «днесь» или «ныня». Кирилл, «мастер и, просто, виртуоз аллегорической проповеди в русской церкви»,⁴⁰ аллегорически толкует одну за другой отдельные фазы развития этой истории, дополняя ее высказываниями пророков. Конкретные предметы получают обобщающее, абстрактное значение, например: отвязанное жеребя ослицы — это отвязанные от хитрости дьявола язычники; возложенные на жеребя ризы — это христианские добродетели и т. д.

Кирилл понимает аллегорезу как откровение, как «преславная тайны явление». Свои сопоставления он обозначает словом «суть», реже словами «нарицают», «образ... нарече», «прообрази», «подобаше», «речется». Особенно выделяем слова «образ» и «прообрази», так как они являются древнерусскими терминами для обозначения аллегорического толкования. Кирилл оканчивает эту главную часть антитетической амплификацией негодующих и безрассудных иереев и верующих, вопиющих «осанна!», жизни и смерти, неба и земли.

Следующее аллегорическое толкование в *заключительной части В* (411, 20 сл.) служит средством *нравственного обращения* к слушателям. В соответствии с этим Кирилл противопоставляет буквальному смыслу Писания тропологическое (нравственное) значение. Опираясь на компилированные евангельские тексты Луки и Матфея о блуднице и о Марии,

³⁷ Еремий И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Л., 1956. Т. 12. С. 354—361.

³⁸ Podskalsky G. Symbolische Theologie in der dritten Mönchsrede Kirills von Turov // Cyrillomethodianum. Thessalonique, 1984/85. Bd 8/9. S. 49—57.

³⁹ Еремий И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Л., 1957. Т. 13. С. 409—411. Все цитаты по страницам и строкам этого издания.

⁴⁰ Rose K. Grund und Quellort des russischen Geisteslebens. Von Skythien bis zur Kiewer Rus. Berlin, 1956. S. 128.

Аллегореза
в «Слове в неделю цветную» Кирилла Туровского (ТОДРЛ. Т. 13. С. 409—411)

буквальное значение	духовное, моральное значение
А. ядь, пища	слова евангельская
славны и честны дом	церкви (как институция. — К.Д.З.)
искусны строителя (его)	патриархи и епископы, ерѣя же и игумены и вся церковныя учителя
ближним даемии дарове	(они, как) ближнии Богу приемлют Святого Духа... различные дары ученью, ищѣлению
царское трапезы мнозии о(т)статци, от них же нищии препитаеми	мы, убозии, тоя же трапезы останков крупицѣ въземлющеи, насыщаемся
Б. дщери горняго Ерусалима (дщи Сионова)	душа бо святых
жребя ося	иже от язык вѣровавше во нь людье, их же... отрѣши от лъсти дьяволя
апостоли на жребя своя ризы възложиша	хрьстьянския бо добродѣтели..., иже своим ученьем благовѣрныя люди престол Божови и вмѣстилище Святому Духу створиша
народи постилають по пути ризы своя	миродержители... и вельможи милостынею и безлобьем постлавше
друзии... от древа рѣзаху вѣтвѣ постилаше	рядничи суть и грѣшници, иже скрушенным сердцемъ и умилениемъ душа... свой путь рав- нающе к Божови
предѣидущии	пророци и апостоли
въслѣдующеи	святители... с мученики
старци	язычскыя... люди
отроци	отческый чин
младенцы	вся хрьстьяны
Аньна и Каияфа негодуеть	иерѣиский чин (забывший пророческие слова о прибытии Иисуса в Иерусалим. — К.Д.З.)
В. яко блудница	Придѣте, поклонимся Ему и припадем
яко она	останем же ся... от злых дѣл
яко же мюро	излѣм... на главу Его веру и любовь нашу
яко народи	изидем любовью... в срѣтение Ему
яко и вѣтви	сломиим гнѣводержание
яко и ризы	постелем Ему добрыя дѣтели
яко младенцы	въкликнем молитвами и безлобьем
яко и горьницу	уготоваем... смѣрениемъ душа наша

сестре Лазаря из Вифании (Лук. 7, 37—39; Матф. 26, 6—13), а также о приготовлении пасхальной трапезы, содержащие упоминание о горнице готовой (Марк. 14, 15; ср. Лук. 22, 12), Кирилл призывает своих слушателей поклоняться Христу, идти Ему навстречу и, готовясь к Пасхе, умерщвлением плоти быть Его достойными. Он подкрепляет свои призывы сравнениями, соединенными союзом «яко».⁴¹

⁴¹ Аллегорическое толкование берет свое начало от глаголов как «*tertia comparationis*»: постелать ветви → постелать добродетели, уготовливать горницу → уготовливать вечерю.

Здесь, как уже отмечалось в начале 4-го раздела, становится ясно, что (и как) в отличие от типологии аллегореза связывается со словом, см. также соответствующее наблюдение теолога:

Однако часть нравственных толкований Библии связана опять со въездом Христа в Иерусалим (Матф. 21, 1—16) посредством метафорически толкуемых слов: «народи», «ветви», «ризы», «младенцы». Такие примеры в этой проповеди доказывают наличие трехкратного толкования Писания. При этом нравственное значение в большинстве своем непосредственно опирается на уже заранее объясненный духовный смысл: ризы — это добродетели, которые мы должны постелить; младенцы — это все христиане, вопиющие «осанна!», так и мы должны воскликнуть молитвами и беззлобием.

Таким образом, здесь в общих чертах было изложено «Слово в неделю цветную» Кирилла Туровского. Я не ставил перед собой цели исследовать источники аллегорезы или учесть все аллегорические детали, которые выявляются только посредством тщательной интерпретации.⁴²

5

Известную в теологии *типологию* романист Эрих Ауэрбах впервые ввел в литературную герменевтику (применительно к Данте) под латинскими названиями «фигура» и «префигурация».⁴³ В это же самое время теолог Леонхард Гоппельт тщательно исследовал библейский «*τύπος*» (прототип).⁴⁴ Наряду с ним нам следует при определении типологии исходить из библейского употребления и терминологии, встречающейся в посланиях апостола Павла.

В понимании апостола Павла типологическое толкование образует связь между двумя историческими фактами, «т. е. фигурами, действиями, событиями и традициями», которые «воспринимаются как учрежденные Богом образцовые представления, т. е. типы будущих и при этом более совершенных и более великих фактов».⁴⁵

Понятие *τύπος*, лат. *figura*, означает у Павла фигуры и события Ветхого Завета, выступающие как «прототипы грядущего» (*τύπος τοῦ μέλλοντος*, Рим. 5, 14) или как полая форма («Hohlform»⁴⁶) для христианского избавления человека в настоящем и будущем.

Библейским примером может служить типологическая параллелизация прохода Израиля через Чермное море, насыщение манной небесной и водой из скалы в пустыне (Исх. 14. 22 сл.) и Христа с христианами (1 Кор. 10, 1—13). Повышение значения описанного в Ветхом Завете события состоит в том, что проход через море толкуется в Послании коринфянам как предвестие крещения, раздача пищи и питья — как данная Христом духовная пища. При этом отношение между историческими событиями в Ветхом и

Goppelt L. Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen. Gutersloh, 1939; репринт: Darmstadt, 1966. S. 19; Goppelt L. Apokalyptik und Typologie bei Paulus // Theologische Literaturzeitung. Berlin, 1964. Bd 89; репринт: Goppelt L. Typos. Die typologische Deutung... S. 247.

⁴² По этому поводу хотелось бы упомянуть, что внимание к аллегорезе помогает и критическому отношению к передаче текста. Так, например, из толкования Кирилла жребяти (ТОДРЛ. Л., 1957. Т. 13. С. 409, 21) «...отреши от лъсти дьяволя» — вытекает, что первоначально буквальная речь должна была идти об *отвязавшейся* ослице (по Матф. 21, 2). Другой пример: истолкование горницы как «уготавливаем смирением душа наша» (411, 32) предполагает (по Мк. 14, 15) именно «горницу большую, устланную, *готовую*».

⁴³ Auerbach E. Figura // Archivum Romanicum. Firenze u. a., 1938. Bd 22. S. 436—489.

⁴⁴ Goppelt L. Typos. Die typologische Deutung....

⁴⁵ Ibid. S. 18 folg.

⁴⁶ Ibid. S. 5. Л. Гоппельт словом «Hohlform» ссылается на одно из возможных значений греческого *τύπος*.

Новом Завете понимается как отношение обета и его исполнения.⁴⁷ Этими парами понятий, а также сопоставлением тени с телом (Кол. 2, 17) или тени с образом (Евр. 10, 1), неполноценное прошлое, содержащее предзнаменование, используется для обозначения более совершенного настоящего. Поэтому типологическое толкование часто понимает оба параллельных события как противопоставление.⁴⁸

Подводя итог, я представляю следующую таблицу типологического соотношения двух исторически реальных событий:⁴⁹

Прошлое	Настоящее, Будущее	Греческий источник (послания)
прототип	грядущего	<i>τύπος τοῦ μέλλοντος</i> (Рим. 5,14)
обет	исполнение	<i>πλήρωμα</i> (Еф. 3, 19)
тень	тело	<i>σκιὰ τῶν μέλλοντων: σῶμα</i> (Кол. 2,17)
тень	образ	<i>σκιὰ τῶν μέλλοντων ἀγαθῶν: εἰκὼν</i> (Евр. 10,1)

Отсюда следует: типологическое толкование ветхого в новом служило общему намерению сделать созвучными христианское учение и иудейское предание. Этому намерению соответствует телеологическое понимание истории, согласно которому Бог в своих предзнаменованиях проявил замысел спасения. Постоянной темой посланий Павла является именно соотношение Ветхого и Нового Заветов, иудейства и христианства, закона, данного Моисею, и благодати христианской.

О последнем говорит и Иларион в своем «Слове о законе и благодати». Типологическая экзегеза в этой проповеди служит примером оригинального древнерусского толкования. Это место проповеди имеет, правда, библейский образец, а именно Послание галатам апостола Павла (Гал. 4, 21—31). По мнению Гоппельта, речь идет там о «типологии, значительной частью переходящей в аллегорию».⁵⁰

Иларион в своей проповеди⁵¹ противопоставляет закон Ветхого Завета сегодняшней благодати Нового Завета. Закон и благодать соотносятся как тень и истина.⁵² Образами этого являются раба Агарь и свободная Сарра. Иларион использует аллегорико-типологическое толкование рассказа в Послании Павла (Гал. 4, 21—31) об Авраамовых сыновьях Измаиле (рожденном

⁴⁷ Goppelt L. *Apokalyptik und Typologie bei Paulus*. S. 276.

⁴⁸ См. также основополагающий сборник: Bohn V. (Hrsg.) *Typologie*. Frankfurt a. M., 1988; там (S. 22—63) особ. статью: Ohly F. *Typologie als Denkform der Geschichtsbetrachtung*. Против антитипического характера типологического отношения выступает: Hoefler H. *Typologie im Mittelalter. Zur Übertragbarkeit typologischer Interpretationen auf weltliche Dichtung*. Göttingen, 1971. S. 113.

⁴⁹ Н. Freytag (Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung... S. 28 folg.) дает больше ссылок на апостольские послания.

⁵⁰ Goppelt L. 1) *Typos*. Die typologische Deutung... S. 167 folg.; 2) *Apokalyptik und Typologie bei Paulus*. S. 280.

⁵¹ Müller L. (Hrsg.) *Des Metropolitens Ilarion Lobrede...* S. 63—69. См.: Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. С. 79—82.

⁵² Müller L. (Hrsg.) *Des Metropolitens Ilarion Lobrede...* S. 63. «Тень» в типологическом смысле можно найти у Павла (Кол. 2, 17) (обращено против поверхностности иудейских нравов): «Это есть тень будущего, а тело — во Христе» (см. строку 9). Далее Евр. 10,1: мозаичский «закон, имея тень будущих благ, а не самый образ вещей...» (обе цитаты см. малую таблицу в тексте).

работой Агарью) и позже рожденном Исааке (сыне свободной Сарры). Павел сравнивал рабу Агарь и сына ее Измаила, рожденного «по плоти», с «заветом Бога от горы Синайской» и отождествлял свободную Сарру и сына ее Исаака, рожденного «по обетованию», с Новым Заветом. При этом он намекал на изгнание рабы Агари и на исключение ее сына Измаила из наследства Авраама. Таким образом, по Павлу, дети нынешнего Иерусалима — в рабстве, а христиане — дети «вышнего» Иерусалима рождены свободными, как «дети обетования по Исааку».

Киевский митрополит Иларион вновь возвращается к повествованию об Агари и Сарре (Быт. 16—21) как к «образу» и развивает мысль о соотношении закона и благодати в десяти антитезах. Этот отрывок приводится дословно, но с моей нумерацией антитез:

- И что успѣ законъ? что ли благодать? Прежде законъ, потомъ благодати; прежде стѣнь, ти потомъ истина.⁵³ Образъ же закону и благодати — Агарь и Сарра, работнаа Агарь и свободнаа Сарра: работнаа прежде, ти потомъ свободнаа. И да разумѣть, иже чтесть.
1. Яко Авраамъ убо отъ уности своеа Сарру имѣ жену си, свободну, а не рабу: и Богъ убо прежде вѣкъ изволи и умысли Сына Своего въ міръ послати, и тѣмъ благодати явитися.
 2. Сарра же не раждаше, понеже бѣ неплоды; не бѣ неплоды, но заключена бѣ Божіимъ Промысломъ на старость родити: безвѣстная же и утаенаа мудрости Божіа утаена бяху Ангель и человекъ, и не яко не явима, но утаена и на конецъ вѣка хотяща явитися.
 3. Сарра же глагола къ Аврааму: се заключи мя Господь Богъ не раждати; вниди убо къ рабѣ моей Агари, и родиши отъ нея. Благодать же глагола къ Богу: аще нѣсть време не снити ми на землю и спасти міръ, сниди на гору Синай и законъ положи.
 4. Послуша Авраамъ рѣчи Саррины, и вниде къ рабѣ ея Агари. Послуша и Богъ яже отъ благодати словесъ, и сниде на Синай.
 5. Роди же Агарь раба отъ Авраама робичищъ, и нарече Авраамъ имя ему: Измаиль. И снесе Моисей отъ Синайския горы законъ, а не благодать, стѣнь, а не истину.
 6. По сихъ же уже стару сущу Аврааму и Саррѣ, явися Богъ Аврааму, сѣдѣшу ему предъ дверьми куща своеа, въ полудне, у дуба Мамврійскаго; Авраамъ же тече въ срѣтеніе Ему и поклонися Ему до земли, и приять и въ кущу свою. Вѣку же сему къ концу приближающуся посѣти Господь человекъскаго рода и сниде съ небесе, въ утробу Дѣвицы входя; приять же и Дѣвица съ поклоняніемъ въ кущу плотяную, не болѣвши, глаголющи къ Ангелу: се раба Господня, буди мнѣ по глаголу твоему.
 7. Тогда убо отключи Богъ ложесна Саррина, и зачениши роди Исаака, свободнаа свободного. Присѣтившу Богу человекъска естества, явишася уже безвѣстная и утаеная, и родися благодать и истина, а не законъ; Сынъ, а не рабъ.
 8. Яко отдоися отроца Исаакъ и укрѣпъ, и сѣтвори Авраамъ гостивству велику, егда отдоися Исаакъ сынъ его. Егда бѣ Христосъ на земли, и еще благодать не укрѣплѣа бѣаше, но дояшася еще, за 30 лѣтъ, въ няже Христосъ таяшеся; егда же отдоися и укрѣпъ, явися благодать Божіа спасеннаа всѣмъ человекомъ въ Іерданстѣй рѣцѣ; сѣтвори Богъ гостивству велику и пиръ великъ тельцемъ упитаннымъ отъ вѣка, възлюбленнымъ Сыномъ своимъ Иисусъ Христомъ, съзавъ на едино веселіе небесныа и земленыа, съвкупивъ въ едино Ангелы и человекы.
 9. По сихъ же видѣвши Сарра Измаила, сына Агарина, играюща съ сыномъ своимъ Исаакомъ, и яко приобидѣтъ бысть Исаакъ Измаиломъ, рече къ Аврааму: отжени рабу и съ сыномъ ея: не имать бо наслѣдовати сынъ рабынины сына свободныа. По възнесеніи же Господа Иисуса, ученикомъ и инѣмъ уже вѣровавшимъ въ Христа сущимъ въ Іерусалимѣ, и обоимъ смѣсь сущимъ, Іудеомъ же и Христіаномъ, и крещеніе благодатное обидимо бѣаше отъ обрѣзанія законнаго, и не приимаше въ Іерусалимѣ Христіанскаа Церкви Епископа не-обрѣзанія: понеже старѣе творящеся, сущей отъ обрѣзанія насилувааху на Христіаня, рабичичи на сыны свободныа, и бывааху между ими распрѣ многы и которы. Видѣвши же свободнаа благодать чяда своа Христіаняа обидимы отъ Іудей, сыновъ работнаго закона, възопи къ Богу: отжени Іудеа и съ закономъ, расточи по странамъ. Кое бо причастіе стѣню съ истинною, Іудейству съ Христіанствомъ?

⁵³ Плеханова (Pluchanova M. Rhetoric and Russian Historical Thought of the 16th and 17th Century // *Europa Orientalis*. Roma, 1986. Т. 5. Р. 334) утверждает, что Иларион сознательно употребил игру слов (парономазию) «стѣнь — истина». Это, по-моему, является сверхинтерпретацией.

10. Отгнана бысть Агарь раба съ сыномъ ея Измаиломъ, и Исаакъ, сынъ свободный, наслѣдникъ бысть отцу своему Аврааму. И отгнани быша Юдеи и рачочени по странамъ, и чяда благодатная Христіаніи наслѣдницы быша Богу и Отцу.⁵⁴

Первые пять антитез являются *аллегорическими* параллелями. История об Аврааме в Ветхом Завете (но только начиная с шестой антитезы) становится прототипом событий Нового Завета.

Таким образом, явление Бога Аврааму у дуба мамврийского толкуется как префигурация вхождения Господа в утробу Девы. В последующих антитезах Исаак толкуется как префигурация Христа, остальные сравнения типологически касаются соотношения Ветхого Завета и Нового Завета или современности. Последняя, десятая, антитеза связывает изгнание рабы Агари с сыном ее Измаилом с изгнанием и рассеянием евреев по миру.

При этом возникает вопрос, соотносится ли сложная экзегеза Илариона с характеристикой литературы как искусства. Этот вопрос был поднят Ю. М. Лотманом в 1967 и 1970 гг.⁵⁵ Лотман старается доказать, что «Слово о законе и благодати», т. е. проповедь Илариона, текст по существу публицистический, является художественным произведением благодаря своей многоплановости уровней значения, которые «не отменяют друг друга» последовательно, «а присутствуют одновременно, создавая игровой эффект». При этом Лотман прямо ссылается на аллегорезу и типологию Илариона, на его толкование оппозиции благодати и закона как оппозиции *свободы* (Сарра с Исааком) и *рабства* (Агарь с Измаилом), как оппозиции *христианства* (распятие Христа с последующим возникновением христианских земель) и *язычества* (скорее иудейства. — К. Д. З.) с попыткой жертвоприношения Исаака и, наконец, как оппозиции *нового* со *старым*, т. е. русских — как новых, византийцев — как старых христиан. Следует, однако, отказаться от последней оппозиции, поскольку нельзя обвинять киевского митрополита в особенно враждебном отношении к Византии.⁵⁶

Ю. М. Лотман не отрицает, что религиозный текст может быть понят полностью только посвященными слушателями. Но все-таки он утверждает, что значения текста, по-видимому, колеблются между восприятием непосвященными слушателями сообщения о соперничестве Сарры и Агари как «новеллистического сюжета» и всеми «возможными истолкованиями текста».⁵⁷ Так, по Лотману, создавалась художественная модель, которая из-за присущей художественному тексту «сверхинформации» в конечном счете не может быть трансформирована в моделирующую систему научного языка.

Такой подход Лотмана вызывает серьезные сомнения. Конечно, «Слово» Илариона многослойно. Если сегодня мы хотим понять его полностью, то для этого необходимо проникнуть во все возможные синхронические и диахронические связи текста. Например, чтобы заметить цитаты или намеки, необходимо знание Библии. Следует знать традицию и метод средневекового аллегорического и типологического толкования, необходимо осознать метафоры как таковые в структурном контексте проповеди и т. д. Как и при анализе художественного произведения, так и при анализе «Слова» невозможно разделить вопросы: «*Что* сказано?» и «*Как* сказано?». Но посредством

⁵⁴ Müller L. (Hrsg.) Des Metropolitens Ilarion Lobrede... S. 63—69. См.: Молдован А. М. «Слово о законе и благодати» Илариона. С. 79—82.

⁵⁵ Лотман Ю. Тезисы к проблеме «Искусство в ряду моделирующих систем» // Труды по знаковым системам. Тарту, 1967. Т. 3. С. 130—145 (репринт: Eimermacher K. (Hrsg.) Тексты советского литературоведческого структурализма. München, 1971. С. 352—367); Лотман Ю. Структура художественного текста. М., 1970. С. 87 сл.

⁵⁶ Согласно доказательству L. Müller (Des Metropolitens Ilarion Lobrede... S. 2—9).

⁵⁷ Лотман Ю. Тезисы... С. 140 сл.

этого еще не происходит сближения проповеди с фикциональными текстами. В тексте Илариона нет никакой многозначности. Кто считает рассказ о соперничестве Сарры и Агари в «Слове» Илариона новеллистическим сюжетом, оставляя без внимания то, что он является частью прагматически серьезного типологико-аллегорического толкования, тот не понимает проповеди. Своеобразная имажинация, придаваемая тексту средневековыми приемами экзегезы, делает текст необъяснимым, но не из-за его многозначности, а из-за отдаленности нашего времени от средних веков и из-за необычности таких прагматических проповедческих текстов. Приемы аллегорической экзегезы нельзя подвергать всевозможным интерпретациям, так как их цель однозначна: доказать преимущество христианской веры для Руси при помощи самой Библии.

6

В конце хотелось бы еще раз подчеркнуть, что все четыре экзегетико-аллегорических приема — два из которых образованы от слова (этимология и аллегореза) и два касаются исторического толкования (синкрисиз и типология) — имеют свои истоки в Библии. И это неудивительно. Ведь уже ранее мною было доказано, что, за исключением лишь одного-единственного случая (пчела, собирающая мед), все метафоры для «чтения» и «писания» в Древней Руси происходят от библейской метафорики, связанной со словом Божиим.⁵⁸

То, что при этом аллегорическая экзегеза первично встречается в таких жанрах, как проповедь или же апостольское послание, в которых толкование Священного Писания играет особенную роль, является очевидно. Мы видели, однако, на примере «Повести временных лет», что особенно теологическая этимология применяется для толкования как духовных, так и светских отношений.

Потом еще следует остановиться на вопросе о значении аллегорической экзегезы для определенного типа древнерусской литературы.

По моему мнению, древнерусская литература, как и все литературы средневековья, принадлежит к типу прагматической литературы, т. е. в отличие от фикционального типа литературы нового времени она имеет непосредственно практические функции познавательного характера. В итоге дискуссий советских литературоведов-медиевистов в 50—60-х годах о «художественном методе» древнерусской литературы было выяснено, что она служит не только документации и воспроизведению исторических фактов, но также и провозглашению идеалов. Она руководствуется не только конкретизирующими, но и абстрагирующими тенденциями.⁵⁹

Связанной с этим образности иногда придается эстетическое значение. Но это сомнительно по меньшей мере тогда, когда эстетика понимается с позиций современности.

⁵⁸ Seemann K. D. Lesen und Schreiben im alten Rußland // Schmidt W.-H. (Hrsg.) Gattungsprobleme der älteren slavischen Literaturen. (Berliner Fachtagung 1981). (Slavistische Veröffentlichungen 55). Berlin; Wiesbaden, 1984. S. 257—276: духовная пища, книжные сладости, «паче меду и съта», мед, духовные питья (молоко, вода), свет, духовный убор, ладан, «день и ночь».

⁵⁹ См. особенно: Еремин И. П. О художественной специфике древнерусской литературы // РЛ. 1958. № 1. С. 75; репринт см.: Еремин И. П. Литература древней Руси. М.; Л., 1966. С. 249; Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967. С. 109—157, особ. 122; см.: Прокофьев Н. И. Символично-аллегорическая образность в литературе начала XVII века // Учен. зап. Моск. гос. пед. ин-та им. В. И. Ленина. Вып. 248. Труды кафедры русской литературы. М., 1966. С. 30 сл.

Без сомнения, аллегорическое толкование особенно раскрывает нам мир средневековых (религиозных) идеалов и впечатляет нас своей «творческой фантазией», проявляющейся в символических отношениях. В этом смысле на близость средневековых текстов к поэзии намекают те литературоведы, которые занимались духовной «многозначностью слова». ⁶⁰ В связи с аллегорией Кирилла Еремин говорил о поэте: «скорее поэт, чем богослов». ⁶¹

Но, как мы увидели на примере непонимания Лотманом экзегетики Илариона, приемы экзегезы не допускают свободной игры художественной фантазии.

Более того: экзегеза с ее намерением расширить теологические познания и вызвать религиозно-нравственное обращение также принадлежит к литературно-прагматическим функциям. Становится особенно ясным, что даже обширная параллелизация в типологии и синкризисе имеет в виду исторический факт, а не игру фантазии. За этимологией и аллегорией, т. е. за двумя приемами толкования, которые отталкиваются от слова, скрывается распространенная в средние века и даже в эпоху барокко ⁶² доктрина о «непосредственной связи слова и духа, вещи и имени». ⁶³ В основе этого толкования лежит мысль об иерархическом строении мира с его упорядоченными аналогиями неба и земли, которые известны в неоплатонизме, как, например, в произведениях Псевдо-Дионисия Ареопагита. ⁶⁴

Здесь я хочу еще раз сослаться на диссертацию Алеиды Ассман «Легитимность фикции» (1980), которая в основном на материале английских источников XVI—XVII вв. показывает, что исторический переход от точного единства буквы и духа к субъективному самоволию экзегезы, ведущий к «инфляции значений», ⁶⁵ и подготавливал почву для фикциональной поэзии. Экзегетическая практика оказывается точкой соприкосновения с современной поэзией именно в том случае, когда многочисленные толкования варьируются и уже не опираются на общий религиозно обязательный смысл. Здесь мы не рассматриваем вопроса о том, исходил ли такой же импульс от аллегорической экзегезы в древнерусской литературе и не совершился ли переход к типу современной литературы вследствие заимствований из литератур Западной Европы.

Однако можно также провести типологическую параллель между средневековой экзегезой и литературой нового времени. Если считать правильным то, что, во-первых, в литературе нового времени эстетическое

⁶⁰ Например: Ohly F. Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung. S. 9. Anm. 18. S. 26 folg.

⁶¹ Еремин И. П. Ораторское искусство Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Л., 1962. Т. 18. С. 55; репринт: Еремин И. П. Литература древней Руси. С. 139.

⁶² Из поэтики эпохи барокко см. Philipp Harsdörffer: «Die schöne Verfassung dieses gantzen Weltgebäus / ist an sich selbstens nichts anders / als eine durchgehende Vergleichung in allem und jedem; und hat der höchstmächtige Gott dem Menschen eine sondere Begierde eingepflantzet / solche Wunderfügnissen zu erlernen» («Удивительное составление всего мироздания является само по себе не чем другим, как пронизывающим все сравнением всего и всякого; и всемогущий Бог снабдил человека особой страстью к познанию таких удивительных связей»; цит. по: Szyrocki M. Die deutsche Literatur des Barock. Eine Einführung. Reinbek bei Hamburg, 1968. S. 38).

⁶³ Assmann A. Die Legitimität der Fiktion. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Kommunikation. (Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste 55). München, 1980. S. 60.

⁶⁴ Ibid. S. 62 folg.; Lewis C. S. The Discarded Image. An Introduction to Medieval and Renaissance Literature. Cambridge, 1964. P. 170—174.

⁶⁵ Assmann A. Die Legitimität der Fiktion. S. 95.

является проводником внеэстетических ценностей⁶⁶ и что, во-вторых, в средние века религиозное играет ту же роль проводника, что в новое время — эстетическое, тогда было бы возможно говорить — конечно, только образно — об экзегетических приемах как приемах *поэтических*.

⁶⁶ Mukařovský J. Ästhetische Funktion, Norm und ästhetischer Wert als soziale Fakten (на чешском яз. 1936 г.) // Mukařovský Kapitel aus der Ästhetik. Frankfurt a. M., 1970. S. 102 folg.