

ДИСКУСІЇ

Тарас Шумейко

Теологумен обоження в *Слове о законе и благодати*: к вопросу о целостности произведения

В литературе, посвященной *Слову о законе и благодати* (далее — *Слово*¹), не раз предпринимались попытки ответить на вопрос о времени произнесения (написания) произведения и о его «первоначальном составе». Новейшей и едва ли не самой радикальной из них следует признать работу Тома Дикстры, пересмотру отдельных положений которой и попытке представить несколько иной взгляд на указанную проблему, посвящена вторая часть этого очерка. Однако для начала автор этих строк ставит перед собой частную задачу: рассмотреть присутствующий в *Слове* теологумен обоження, представленный здесь в своей весьма оригинальной версии — что, впрочем, отчасти прольет свет и на вопрос о композиции текста.

Теологумен обоження (греч. θεόςσις, θεολογίσις, лат. deificatio) был краеугольным камнем в богословских системах большинства христианских писателей восточной церкви в III — XIV веках его отражение встречается и в сочинениях многих авторов западной церкви². В период вселенских соборов обожение было одним из важнейших операционных понятий, восточные полемисты неизменно пользовались им в христологических и антропологических спорах. Однако позже, в особенности после Григория Паламы, понятие постепенно выходило из употребления³.

Ни одна из версий учения об обожении не была систематизирована, но их общей чертой является представление о преобразении человеческой природы через соединение с природой божеской, а самым популярным богословским обоснованием обожения явилась формула «Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом»⁴. Таким образом, идея боговоплощения может мыслиться как зер-

1 Иногда используем это сокращение в значении первой части произведения, что будет понятно из контекста.

2 Jules Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Contribution historique à la doctrine de la grâce* (Paris, 1938), 298; Попов И. Идея обожения в древневосточной церкви. *Вопросы философии и психологии*. Т. 97. 1906; Hryniewicz W. "Znaczenie patrystycznej idei przeobstwienia zła soteriologii chrześcijańskiej," *Roczniki teologiczno-kanoniczne*, XXVII, zes. 2 (1980), 19–33.

3 Попов И. Идея обожения в древневосточной церкви. С. 162.

4 Попов И. Идея обожения в древневосточной церкви. С. 165. Ср.: Irenaeus. *Contra Haereses*. III, 10, 2 Migne, Ser. gr. Т. 7; Athanasius Alexandr., *De incarnatione et contra arian*. 8. Migne, ser. gr., Т. 26, 996; Athanasius Alexandr., *Ad Epict*. 6. Migne, Т. 26, 1060–1061, *Contra arian*. III,

кальное соответствие идеи обожения: одно и другое суть встречные векторы взаимного сближения Бога и человека.

Идея обожения отразилась и в древнерусской литературе, однако до настоящего времени она не становилась предметом изучения отечественных и российских исследователей, лишь вскользь касается ее (на русском материале) польский теолог Вацлав Гриневиц⁵. При этом, как увидим дальше, с наблюдениями исследователя трудно согласиться именно в тех случаях, когда он комментирует *Слово*.

Отвычка от термина обожение в его специфически богословском значении проявляется даже в специализированных словарях, в особенности в интерпретации источников. В Словаре старославянского языка, составленном И.И. Срезневским, даются следующие определения понятия **ѡбожєнїе**:

обоготворение;
*приближение к Богу*⁶.

Нетрудно заметить, что примеры, которые подаются здесь ко второму определению (*приближение*) в большинстве случаев следовало бы отнести, скорее, к первому значению: **ѡбожєнїа ѡбжѣвънааго полоучи** (*Минея 1096*), **Приде ѡ Дѣѣ Мрїна и възвѣтъ ма на высоту ѡбжївътъ, юго же прѣвѣтъ** (*Минея 1096*), **Богъ чловѣкомъ отъ Дѣѣвъ раждаеться, ѡбжївътъ же о насъ и ѡбожївътъ образъ** (Собр. стихир, XII в.), **Да зана погѣвїтъ и чловѣка ѡбожїтъ** (Кирилл Туровский, *Слово о снятїи с креста*), **Поталъ же крестьнына смерти ѡсѣженїе юго же Ядама ѡбожи** (Кирилл Туровский, *О чернечем чїне*)⁷.

Классическим определением понятия обожение может быть признано следующее высказывание в *Изборнике 1076 года*, где идея соединения божеской и человеческой природ выражена в максимально заостренной форме:

иже аште кѣто достоннѣ въздетъ приобрети кто и ѡбожївса: иагъ же въ немъ богъ въздетъ. тотъ къ томоу въ себѣ почне ршїти. самъ себе чѣтетъ видѣ плоть свою жилиште божїе сошїте (120а 8–14)⁸.

Понятие *обожения* дважды встречается у Илариона. Во-первых, в *Похвале Владимиру*:

товою въ ѡбожїхомъ. и живота христа познахомъ (193б 16–18).

До настоящего времени большинство интерпретаторов этого фрагмента отказывались от понимания его в связи с понятием *обожения*.

34. Migne XXVI, 397; Gregorius Theologus. Or. XXIX, 19 Migne Ser. gr. T. 36, 100, A; Dionysius Areopagita, De Eccles. Hierarch. II, 2, I. Migne, Ser. gr. T. 3. 393.

5. Hryniewicz W. "Chrystus zmartwychwstał". Motywy paschalne w pismach metropolity Hariona (XI w.), S.239–240, 248; tenże, *Staroruska teologia paschalna w świetle pism św. Cyryla Turowskiego* (Warszawa, 1993), 116–121.

6. Срезневский И.И. *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам*. Т. II. СПб., 1895. Стб. 532.

7. Срезневский И.И. *Материалы*, 532.

8. *Изборник 1076 года*. Изд. подгот. В. С. Гольшенко, В. Ф. Дубровина, В. Г. Демьянов, Г. Ф. Нефедов. М., 1965. С.120.

Согласно предложению Л. Мюллера, тут следует читать *ѡжиѡмѣ* (от «жити»), согласно с евангельским сюжетом о блудном сыне, который «был мертв и вновь ожил» (Лк 15, 24.32)⁹ — характерно, отмечает исследователь, что эта притча принадлежит к тем фрагментам, образность которых Иларион использовал в первой части своего текста (в фрагменте, где речь идет о крещении Иисуса Христа). Конъектуру Мюллера принимает В. Гриневич — в доказательство правильности этой интерпретации он добавляет замечание о перекличке указанного фрагмента с *Исповеданием веры*, где Иларион говорит о Христе:

Оудре вьсьмертныи. да мене мертвѣ ѡживить (2016 17–19).

По мнению В. Гриневича, имеющий место в *Исповедании* глагол *ѡжиѡмѣ* следует связывать с *ѡвожиѡмѣ* в *Похвале*; в соответствии с этим исследователь предлагает свой перевод: «Через тебя (мы) наполнились Богом», «приблизились к Богу», «познали милость Божью»¹⁰.

В согласии с мнением Л. Мюллера переводит указанный фрагмент большинство украинских и зарубежных переводчиков — М. Ткач¹¹, С. Франклин, В. Дерягин. В их переводах вместо оригинальной словоформы *ѡвожиѡмѣ* читаем: «ожили»; иногда можно встретить формулировку «приблизились к Богу» (Андрей Юрченко¹²); в том же направлении изменяет текст оригинала В. Яременко: «ти наблизив нас до Бога»¹³; «ведь тобою приобщились и жизнь Христа познали», переводит рассматриваемый фрагмент В.Я. Дерягин¹⁴.

И лишь в одном из всех известных нам переводов, принадлежащем В.И. Крютко, предложен вариант, эквивалентный оригиналу:

Тобою же бо обожилися і життя Христове пізнали¹⁵.

Как представляется, в неприятии оригинальной версии текста большинство переводчиков и исследователей исходят из представления о том, что Владимир не может быть тем посредником, через которого обоживается Русь; кроме того, современному читателю Илариона, едва ли знакомому с теологуменом обожения, наверняка не просто принять идею обожения всего народа (поскольку говоря «мы обожились» автор *Похвалы* несомненно имеет в виду весь народ). О представлении Владимира как «подражателя Христу» и как «посредника» уже

9 L. Müller, *Des Metropolitens Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubenskenntnis* (Wiesbaden, 1962), 126, 173.

10 W. Hryniewicz, “Chrystus zmartwychwstał,” 239–240.

11 *Слово про закон і благодать*. К., 2004. С. 37.

12 Митрополит Иларион. *Слово о Законе и Благодати*, подг. текста и комментарии А.М. Молдована; пер. диакона Андрея Юрченко). *ПЛДР, XII век*. Кн. 3. М., 1994. С. 613.

13 *Тисяча років української суспільно-політичної думки*. У 9-ти т. Т. 1. К., 2001. С. 214.

14 *Иларион. Слово о законе и благодати*. Сост., вступ. ст., пер. В.Я. Дерягина. Реконстр. древнерус. текста Л.П. Жуковской. Коммент. В.Я. Дерягина, А.К. Светозарского. М.: Столица, Скрипторий, 1994. С. 97–99.

15 Див.: Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать. *Давня українська література. Хрестоматія*. К., 1992. С. 209.

говорилось в одной из наших публикаций¹⁶; здесь остановимся на идее *коллективного обожения*.

Это положение отразилось в тексте *Всенощной литургии* Иоанна Златоуста: *Святым Духом обожение всем, благоволение, разум, мир и благословение: равнодетелен бо есть Отцу и Слову*¹⁷.

Рассматриваемый нами фрагмент, в котором упоминается обожение, невозможно сверить по другим спискам (все они содержат сокращенную версию *Похвалы*), однако у нас есть возможность сопоставить его с другим фрагментом текста по Синодальному списку, а именно с *Исповеданием веры*, где понятие «обожения» вспоминается еще раз. И именно это упоминание упускает из виду В. Гриневич, ища в *Исповедании* соответствия для «обожения», имеющего место в *Похвале* — хотя это упоминание находится не далее чем во второй части процитированной исследователем фразы. Стоит теперь привести упомянутое высказывание в расширенном виде:

Оудре вьсьмертныи. да мене мертвѣ оживить. съниде къ адѣ. да прадѣда моего адама вѣставить. и оживить (2016 17–21).

В передаче этого фрагмента переводчики гораздо реже отходят от оригинального чтения.¹⁸ Характерно, что сам В. Гриневич переводит «обожить» как «przebóstwić» («aby mojego pradziada Adama podnieść i przebóstwić»¹⁹). В согласии с оригиналом переводит фрагмент и Л. Мюллер²⁰, не говоря уже о переводе В.И. Кречетова: «зійшов у пекло, аби прадіда мого Адама визволити і обожити»²¹.

Адам предстает здесь как символ всего человечества: высказывание Илариона отсылает к учению о возвращении человека к первичному состоянию, в котором он пребывал до грехопадения, «обновления» «образа божьего» в человеке²² (ср. «восстановить Адама»). На православном Востоке вообще популярен был мотив «обновления» Адама, который понимался как обновление в человеке «образа божьего» и возвращение к состоянию единства с Богом, т.е. именно как обожение²³.

16 Тарас Шумейко. «Слово про закон і благодать» як езотеричний текст (аналіз у конвенціях середньовічної екзегези). *Київська старовина*. 2001, №4. С. 18–19.

17 См.: <http://www.magister.msk.ru/library/bible/comment/nkss/nkss04.htm>

18 См. перевод А. Белицкой: «чтобы прадеда моего Адама восстановить и приблизить к Богу» («Слово о законе и благодати» Илариона, митрополита Киевского. *Богословские Труды* 28. 1987. С. 341).

19 Hryniewicz W. «Chrystus zmartwychwstał», 204, 248

20 Л. Мюллер предлагает здесь форму: «vergotte» (L. Müller. *Die Werke des Metropoliten Ilarion* (München, 1971), 58).

21 Іларіон Київський. Слово про Закон і Благодать. *Давня українська література. Хрестоматія*. К., 1992. С. 214.

22 Ср. в «Похвале Киприану» Григория Назианзина (PG 35: 1175); а также в проповеди того же автора «На Рождество Христово» (PG 36, 329).

23 Gross J. *La divinization*, 340.

Обожение связывалось с идеей преодоления конечности, бренности человеческой природы. Бессмертие (как атрибут Бога), нетленность — эти свойства приобретает человеческая природа вследствие обожения. К этой идее не раз обращается Иларион в *Слове*, начиная с первого абзаца:

Нъ шправдѣ прежде племѣ авраамѣ скрижалѣни и законанъ. послѣжде же сѣомъ своимъ всѣмъ языкомъ сѣе. **вѣдѣемъ и крещеніемъ. въводѣ а въ обновленіе пакывытѣа. въ жизнь вѣчную** (168а 21–168б 6).

И далее:

по всей же земли роса. по всей же земли вѣра прострѣса дождь благодѣтныи шпроси. **кѣпѣль пакыпорожденіа. сыны своа въ нетлѣніе шблчнть** (175а 5–10) — и т. д.

Источником бессмертия в этих высказываниях названо крещение, но это отнюдь не противоречит учению об обожении: крещение составляет один из необходимых элементов обожения, так же как и причастие (Евхаристия), о котором также упоминается в *Слове* как об источнике нетления:

Не проводаемъ реверъ. [Христовых — *Т.Ш.*] но ѿ нихъ пїемъ источникъ нетлѣніа (182б 11–13).

О связи идей бессмертия и преображения человеческой природы в сотериологических представлениях Илариона свидетельствует фрагмент *Слова*, в котором рассказывается о крещении Владимира:

бѣоу тако изволившъ **члѣское естество. съвлече же сѣ оубо каганъ нашъ и сѣ ризани вѣтѣхааго чѣка съложн тлѣннаа. штрѣсе прахъ неверїа. и вѣдѣзе въ стѣжю коупѣль. и породисѣ ѿ доуха и воды. въ христа крестисѣ въ христа шблчесѣ. и изыде ѿ коупѣли вѣловобразжасѣ. сѣъ вѣвъ нетлѣніа. сѣъ вѣскрѣшенїа** (186а 13–14).

Чтение этого фрагмента по *Синодальному списку* следует, видимо, восполнить по другим спискам: **вооу тако изволившъ. и вѣзлюбившоу. чловѣческое естество.**

Словосочетание **чловѣческое естество** следует, очевидно, перевести как «человеческая природа»²⁴: здесь, по всей видимости, речь идет именно об изменении (преображении) человеческой природы Владимира, иными словами — о его обожении вследствие соединения с Богом. Характерно, что именно в этом смысле христианские авторы, писавшие об обожении, интерпретировали высказывания апостолов о приобщении в Христа, сораспятии с Христом и т.п. (Рим. 6,3–4; Гал. 3,27; Кол. 3,10).

24 Ср. перевод В.Я. Дерягина: «как Бог изволил о человеческом естестве» (Иларион. Слово о законе и благодати. С. 77); В.И. Крекотень и Яременко переводят: «людське ество»; но иначе Андрея Юрченко: так по «произволению Божию о человеческом роде».

На особое значение идеи соединения божественной и человеческой природы указывает способ использования Иларионом сюжета о встрече Авраама с Богом:

По сихъ же оуже старѣ сѣщюу аврааму и сарре, гависа бѣ авраамъ сѣдѣщѣ емѣ [...] въ полоуднѣ. оу дѣва мавьрѣискааго. авраамъ же текъ въ срѣтенїе емѣ. поклонисѣ емоу до земли. и прїать и въ коуштоу свою. вѣкоу же семѣ къ коньцѣ приближающесѣ посѣтити гдѣ члѣскааго рода. и сѣниде сѣ нбсе. въ оутрѣкѣ дѣци вѣхѣда прїать же и дѣца сѣ поклонанїемъ въ коушѣ плѣтанѣю не волѣвши (171а 3–18).

Иларион существенно изменяет детали этой встречи: в книге Бытия Бог появляется в образе трех ангелов, которых Авраам принимает у Мамврийского дуба. Кроме того, Иларион добавляет от себя мотив вхождения Бога в Авраамов шатер. Согласно мнению В. Гриневича, эта деталь является префигурацией вхождения Бога в «кущу плотяную» (в лоно Марии), а шатер Авраама «становится символом воплощения Христа. Иларион принимает здесь типологическую интерпретацию греческой патристической традиции (...) Эта традиция усматривала связь между двумя событиями с опорой на слово «куща», «скиния» (ἡ σκηνή), которое в глагольной форме появляется в Прологе IV *Евангелии*: *А Слово стало телом и поселилось* (дословно: разбило шатер, ἐσκηνοσῆν) *посреди нас* (Ио 1,14)»²⁵.

В обращенной перспективе, как было сказано выше, боговоплощение может рассматриваться как обожение. Этот мотив присутствует в том фрагменте *Похвалы*, где Иларион переадресовывает Киеву слова, обращенные в *Евангелии* к Марии:

да еже целованїе архангѣль дасть дѣци. вѣдетъ и градоу сѣмоу. къ шнон бо. радѣсѣ швradoва-
наа гѣ с тобою. къ градоу же. радѣсѣ благобѣрныи граде гѣ с тобою (192 б 2–7).

Стало быть, не только народ обоживается в представлении киевского проповедника, но и все пространство города представлено в *Слове* как «куща плотяная», в которой поселяется Бог. Очевидно, именно это осознание обоженности мотивирует ту «завышенную» оценку успехов христианства на Руси, то «забегание вперед», которое не раз было отмечено исследователями *Слова*. Ведь, согласно учению об обожении, отдельные недостатки и слабости уже не имеют значения в обоженном пространстве — они неизбежно принадлежат брэнной плоти. Более существенным оказывается совершенное, вечное и неизменное — все то, чего христианин ожидает в будущем, и что в той или иной мере присутствует в тленных телах и вещах (они еще переродятся, обновятся, а иногда перерождаются уже в «мире сем»).

Помимо значения, которое рассмотрение идеи обожения в *Слове* может иметь для «истории идей», оно существенным образом помогает ответить на

25 Hryniewicz W. «Chrystus zmartwychwstal.» 210. Как отмечает В. Гриневич, подобным же образом изменяли текст книги Бытия некоторые из комментаторов Библии, в частности, у Феодорета Кирского три ангела принимают пищу внутри Авраамового шатра, ср.: PG 80, 177.

некоторые вопросы, связанные с композицией текста, а также на вопрос об авторстве отдельных частей произведения.

Прежде всего, можно более определенно говорить об общем авторе *Похвалы* и *Исповедания веры*: «квантор всеобщности», которым отмечены оба высказывания об обожении (в первом случае обожен весь русский народ, во втором человечество в лице праотца Адама), несомненно, указывает на общность концепции. Мотив обожения, таким образом, работает как «скрепа», сшивающая текст *Слова* по Синодальному списку (С–591): ведь и *Молитва*, которая в С–591 находится между *Похвалой* и *Исповеданием*, оказывается включенной в единство авторской редакции.

Иными словами, если даже предположить, что *Молитва* была написана в другое время и по другому поводу, чем *Похвала*, то приходится все же признать, что в состав текста она включена, скорее всего, тем же автором, который написал *Похвалу* и *Исповедание*.

Мотив обожения, как было показано выше, связывает также первые две части *Слова*, причем не только на уровне лексики, но и глубинных мотивных переключек. Поэтому уже в одном этом пункте невозможно согласиться с утверждением Тома Дикстры об отсутствии тематической общности между этими частями: «в *Похвале* нет одного теологического термина, который используется в *Слове*: возрождение по отношению к восприятию крещения (пакывытїа 168b4 и пакыпорождєнїа в 175a9). Это особенно важно, потому что *Похвала* дважды уделяет особое внимание крещению Владимира и благу, которое оно ему даровало (186a 4–6; 189a 5–17), даже используя тот же термин коупїль, что и в *Слове*. Однако вместо того, чтобы сказать нам, что Владимир был «возрожден», *Похвала* указывает, что он «родился от Духа и воды» «убеленным», «сыном нетления», «сыном Воскресения», и «имя приняв вечное»²⁶. Исследователь не замечает, что во фрагменте, повествующем о крещении Владимира и в первой части *Слова* Иларион говорит об одном и том же: мотиву возрождения (пакывытїа и пакыпорождєнїа), присутствующему в *Слове*, в *Похвале* соответствует мотив преобразования человеческой природы (когоу тако изволивш. и възлюбившюу, чєловѣчєскоє єстьство) через оставление прежней конечной человеческой природы (сѣлжи тлѣннаа) и обретение бессмертия (сынѣ вывѣ нетлѣнїа). Кстати, последний мотив (нетлѣнїє) дважды встречается и в первой части *Слова* (175a10 и 182b13). Возрождение (ср. также «восстановление Адама» в *Исповедании*) и преобразование, перерождение, обновление, преодоление конечности и обретение бессмертия — все это мотивы одного ряда, если рассматривать их в контексте теологумена обожения.

Представление Тома Дикстры о противоречиях, якобы имеющих место между частями *Слова*, основано на его представлении о первой части как об эзотерическом тексте, содержащем полемику с Византией по вопросу о праве Руси на церковную автономию; по мнению исследователя, вторая и третья час-

26 Дикстра Т. Слово о законе и благодати митрополита Илариона как три изначально самостоятельных произведения. *Rossica Antiqua*. СПб., 2006. С. 135.

ти *Слова* полемики не содержат. Однако глубокий и проницательный анализ первой части произведения, в которой Том Дикстра усматривает полемически заостренные выпады против Византии, следует дополнить наблюдениями, идущими в том же направлении, но касающимися также второй и третьей частей *Слова* в их связи с первой частью произведения.

Пожалуй, самым сильным интегрирующим элементом в *Слове* является грамматический прием «несообразности», «камня преткновения», использованный в заглавии произведения и «работающий» как скрепа, которая соединяет первую и вторую части текста. Здесь форма собственного имени *мѡисѣѡмъ* (168a1) соответствует дательному падежу множественного числа (т.е. в современном русском переводе «о законе, данном Моисеям»). «Несообразность» получает символическую мотивировку при соотнесении с высказываниями о Константине и Владимире во второй части текста: как и Моисей, они представлены как «законодатели» (191a 4–12)²⁷. Таким образом, в *Слове* имеет место скрытая историко-софская схема трех Моисеев и, соответственно, трех избранных богом народов. Именно в этой историко-софской формуле раскрывается тема преемства Израиля, определенная в первом предложении *Слова*:

Благословляеть гѣ вѣ изѣляеть. вѣ христѣанскѣ (168a 13–14).

В виду сказанного рассмотрим один из важнейших аргументов Тома Дикстры в пользу концепции, согласно которой между *Словом* и *Похвалой* отсутствует: какая-либо связь:

*В тех нескольких случаях, в которых слово Закон все же встречается в Похвале, оно несет совершенно другое значение, скорее с позитивным, чем с негативным оттенком: в 188b 5–8 оно относится к ветхозаветным писаниям, а в 191a 4–12 оно относится к христианскому каноническому праву или богословским положениям*²⁸.

Как представляется, значение слова «законъ» в первой и второй части *Слова* согласовываются даже на поверхностном уровне по одному из значений этого понятия, на которое указывает Н.В. Артикуца: в отличие от синонимических выражений *поконъ* и *обычаи*, понятие *законъ* включает тему *письменной фиксации*, чаще даже «постановление верховной власти, зафиксированное в письменной форме и доведенное до сведения всех членов общества»²⁹.

Помимо этого очевидного значения, объединяющего случаи употребления понятия «законъ» в первой и второй частях *Слова*, существует еще одно, специфически богословское значение. Его раскрыл еще первоучитель славян

27 Подробнее об этом мотиве (а также о других мотивах, объединяющих образы Моисея, Константина и Владимира, см.: Шумейко Т. Translatio imperii в «Слове о законе и благодати» Илариона. *Vyzaiium and East Central Europe* 3 (Cracow, 2001), 61–62.

28 Том Дикстра. Слово о законе и благодати... С. 134.

29 Артикуца Н.В. До історії лексеми «закон» у слов'янських мовах. *Проблеми граматики і лексикології української мови. Збірник наукових праць* К., 1998. С.111.

Константин–Кирилл в споре с хазарскими евреями за два столетия до Илариона. Доказывая возможность изменения закона (νόμος, πῶς), Кирилл указал на его тождество с понятием завет (διαθήκη, βῆθη). Аргументируя это положение, Кирилл сослался на следующий фрагмент из Иеремии (31: 31–33), который цитировал также ап. Павел в *Послании к Евреям* (8: 8-10)

То како вы дръжите законъ а вогъ языки вопіеть тако преставаю и инъ дамъ законъ. Іеремія во рече гавѣ: Се днѣе грядѣтъ, глаголетъ Господь, и завѣщаю домѣ Юдовѣ и домѣ Израилевѣ завѣтъ новъ, не по завѣтѣ, иже завѣщахъ Отцемъ вашимъ въ день прїимшѣ ми рѣкъ ихъ извести ихъ изъ земли египетскыя, тако и ти не прѣкыша въ завѣтъ моеиъ, и азъ възненавидѣхъ ѿ. тако се завѣтъ мой, иже завѣщаю домѣ Израилевомъ: по днѣхъ онѣхъ, рече господь, даю законы моя въ помышленіе ихъ, и на срѣдцѣхъ ихъ напишѣ ѿ, и вѣдѣ ииъ въ вогъ, и ти воудѣтъ миѣ въ люди³⁰.

В своем комментарии к этому фрагменту в *Пространном Житии Кирилла* Е.М. Верещагин отмечает, что Иеремия использует здесь выражение πῶς βῆθη (διαθήκη καινή в переводе LXX), завѣтъ новъ, которое позже будет означать новизну христианского вероучения, а также совокупности книг христианского *Свц. Писания*³¹.

Мотив отмены завета с евреями и заключения завета с другими народами присутствует также в *Слове* Илариона. И хотя Иларион нигде не цитирует соответствующий фрагмент из Иеремии-Павла, тем не менее, в тексте есть высказывание, в котором можно видеть стремление к размытию границы между *законом* и *заветом*:

...посла гѣ и къ намъ заповѣди ведѣщаа въ жизнь вѣчнѣю. по пророчѣствѣ іѡсїинѣ. и вѣдѣтъ въ днь онъ. глѣтъ гѣ завѣщаю ииъ завѣтъ съ птицами нѣбсннми и звѣрѣми земленнми (182а 15–21).

В этом фрагменте, отсылающем к пророчеству о заключении богом завета с «новыми» («другими») народами (Ос. 1,9; 2,18.20.25; Рим. 9,25; 1 Пав. 2,10), Иларион связывает понятие *заповѣди* — которое относится скорее к семантическому полю, связанному с понятием *закон* (νόμος, πῶς) — с понятиями *завѣщаю* и *завѣтъ*.

В этой связи следует учесть замечания С. Матхаузеровой по поводу семантической глубины понятия *законъ* в славянском языке. Оно соединяет в своем корне *кон/кеп* значения начала и конца, а слова *конецъ* (чешск.: *konoti*), *покончить*, *законъ*, *поконъ* происходят от того же корня, что и слова *начать*, *начинать*, *начинъ*, *починъ*, *начеткъ*, *начало*. Эту диалектику начала и конца в словах, связанных с указанным корнем, подчеркивает использованный Иларионом прием этимологизации во второй части *Слова*, где проповедник говорит о Ярославле как продолжателе дел Владимира:

30 Цит. по: Vaillant A., *Textes vieux-slaves* (Paris, 1968), 18–19.

31 Верещагин Е.М. *Церковнославянская книжность на Руси*. М., 2001. С. 187.

не сказаша. нъ оучинающа. иже не докончанаа твоя наконьча (1916 22–192а 2).

Несомненно, внутренний диалектизм понятия «законъ» согласовывался с темой преемства и наследия Израиля, и именно в этом значении понятие было использовано Иларионом в первой и второй частях его сочинения.

Среди бесспорных достижений Тома Дикстры следует отметить указание на тенденционное использование Иларионом учения ап. Павла о законе и благодати, изложенное в 3-й 4-й главах *Послания к Галатам*. Для удобства в проведении аналогии между «старым» и «молодым» христианскими народами (греками и Русью) Иларион искажает схему ап. Павла: если у Павла Благодать существует раньше, чем Закон, то у Илариона они являются в обратном порядке³².

Дикстра указывает и на другие «домыслы» Илариона: к ним относится сюжет о том, что Иерусалимская церковь «не принимала необрезанного епископа» — что, по мнению Дикстры является намеком на византийский порядок поставления митрополитов³³. Исследователь считает мотив «необрезанного епископа» вымыслом Илариона, однако можно указать на источник его заимствования — это *Слово Александра Монаха на обретение честного и животворящего креста*³⁴. Иларион тенденциозно переводит греческий оригинал, сообщающий лишь об отсутствии необрезанного епископа на Иерусалимской кафедре до разрушения города (у Александра Монаха ’оук ’едѣхето употреблено, скорее, в значении «не принимали к руководству»). Киевский автор превращает «не приятие к руководству» в «неприятие» с оттенком «отвержение» (можно перевести как «не принимали в общение»), и переосмысляет этот факт как событие космического значения: разрушение Иерусалима и рассеяние иудеев происходит как следствие, как божье наказание. В сочинении Александра Монаха, как и в других исторических сочинениях, этой мотивировки изгнания иудеев нет³⁵.

Несмотря на ошибку в определении источника, Дикстра, тем не менее, очень верно формулирует функцию мотива:

Слушатели или читатели Илариона едва ли могли упустить параллель между Иерусалимом и Византией: если первый Иерусалим был уничтожен потому, что он не позволял никому кроме иудеев становиться епископами, то что произойдет с Константинополем, если он не позволит никому кроме греков становиться епископами? Произойдет то, что: Отнимется от вас царство Божие и дано будет странам, приносящим плоды его (1796 12–22).

32 Tom Dykstra, “Metropolitan Ilarion of Kiev’s Use of Scripture In Defense of Russian Autocephaly,” *St. Vladimir’s Theological Quarterly*, 44, nr 3–4, 232–233.

33 Характерно, что к этому выводу мы с Томом Дикстрой приходим независимо, см. нашу работу: Шумейко Т. *Translatio imperii*, 66.

34 Migne J.-P. *Patrologiae Cursus Completus*, Vol. 87, Col. 4015–4016. В славянском переводе: Хр҃са ѹединенного слово историческо о обретеннн пречестного креста, о воплощеннн Божннн влогословество в похвала Крестовнн. *Великие Минеи Четьи, собранные всероссийским митрополитом Макарием*. Сентябрь, дни 14–24. Спб., 1869. Спб. 684–713.

35 Подробнее об этом: Шумейко Т. Мотив «необрезанного епископа» в «Слові про закон і благодать» (до питання про джерела творчості Іларіона Київського) (в печати).

Отмечая связь мотива «отнятия и передачи царства другим странам» с антивизантийской полемикой, Дикстра тем не менее не замечает вариаций этого мотива, его виртуозной разработки на протяжении всего *Слова*. Этот мотив появляется уже во вступительной части, во фрагменте, насыщенном намеками на локальную семантику, «подготовленную аудиторию» и т.п. (169б 9–170а 2). Здесь наиболее значимым в интересующем нас отношении является следующее высказывание:

[...] пишеть [...] не къ врагомъ бжїемъ инѡвѣрнымъ. нъ самѣмъ снѡмъ его. не къ страннимъ. нъ къ наследникомъ небнаго црѣства (169б 17–170а 2).

Выражение «наследники небесного царства» является здесь определением образа аудитории. Далее в первой части *Слова* несколько раз возникает мотив передачи царства, наследования и наследников:

[...] злы злѣ погжвить ѿ. и виноградъ прѣдасть инѣмъ дѣлателемъ, иже въздадутъ еиѡ плоды въ времена своа (178б 6–9);

[...] како мнози ѡто възстокъ и западъ прїиджтъ и възлагжтъ съ авраамомъ и їсакомъ їаковомъ въ црѣствїи небнѣмъ. а сынове црѣствїа изгнани бждуть въ тмж кромѣшнюю. и пакы како ѡиметсѡ ѡ вѣс цртво бжїе и дастсѡ странамъ. творѡщїимъ плоды его (179б 13–22).

Здесь обращает на себя внимание переход от понимания «Царства Божьего» в значении загробного царства — Рая (в котором «возлягут» праведники из языков) к несколько иному пониманию, согласно которому царство является как нечто данное народам в их «земной» жизни. В контексте идеи трех Израилей мотив *царства божия* прочитывается как иносказательный вариант мотива божьего избранничества, Израиля.

В частично процитированном выше фрагменте, где говорится о заключении Богом завета с язычниками, обращает на себя внимание отсылка к метаописательному фрагменту (169б 17–170а 2):

[...] глѣтъ гѣ завѣщаю имъ завѣтъ съ птицами небными и звѣрьми землиными. и рѣкж не людемъ монимъ людїе мои вы. и ти ми рѣкжтъ. гѣ вѣ наш еси ты. и тако странни соуще людїе бжїи нарекохомсѡ. и врази вывше сынове его прозвахомсѡ (182а 19 — 182б 5).

Здесь повторяются уже знакомые нам определения *странни*, *врази*, *сынове*, которыми характеризовался «образ аудитории» Илариона, однако мотив наследников *царства небесного* (который, как показано выше, является вариантом мотива Израилева наследия) здесь заменен мотивом *сыновъ божиихъ* (божьих избранников). К этому же фрагменту, в котором автор обращается к аудитории — «наследникам царства» — отсылает начальное предложение *Молитвы*:

[...] снѡмъ же оубо ѡ влѣко црю и бѣ наш възда и противу трѣдомъ. славоу же и чѣсть. и причастники твора своего црѣства (195а 18–195б 2).

– и, еще выразительнее, в следующем высказывании:

[...] не воста малое стадо. тако бл҃гоизволи оцъ вашъ нб҃сннмъ дати вамъ цр҃ьствне (1956 19–22).

Дальше в *Молитве* вновь появляется мотив отнятия царства в следующей вариации:

[...] да не прозоветса градъ твои градъ плѣненъ. и стадо твоѣ пришельци въ земли невои. да не рекжть страны кде есть воухъ ихъ (1986 2–6).

Мотив передачи царства небесного, таким образом, является элементом структуры, общим как для первой, так и для третьей части текста, *Молитвы*. Более пристальный анализ мотивного репертуара *Слова* позволяет проследить разработку указанного мотива в его частных вариациях. А именно, с мотивом получения христианами наследства израилева (наслѣдници выша в[ог]оу и ѡ[т] цоу) перекликается сюжет об Агари и Сарре, Измаиле и Исааке, где коллизию в итоге также составляет спор о наследстве:

[...] По сихъ же видѣвши сарра измаила сѣна агарїина. играюща съ сыномъ своимъ исаакомъ ꙗко пришеде въ вые исаакъ измаиломъ. речъ къ авраамъ. ѿженн рабж и съ сыномъ еѣ. не имать во наслѣдовати сынъ рабынинъ сына свокодныа (172а 2–10).

[...] и ѿгнани выша їудѣи и расточени по странамъ. и чада бл҃гдѣтнаа христїанїи наслѣдници выша боу и ѡцѣоу (172б 19–22).

Мотив царства божьего появляется в *Слове* также в несколько измененном варианте, без элемента «передачи», хотя, несомненно, сохраняет связь с этим основным мотивом. В частности, этот мотив содержится во фрагменте, составленном из пророчеств, в котором Людольф Мюллер видел позднейшую вставку, не связанную по смыслу с остальными частями *Слова*, идентичную по функции с цитатной вставкой в *Речи Философа* (в статье *ПВЛ* под 986 годом)³⁶. Исследователь не замечает, что указанные цитаты перекликаются с общим ходом мысли, состоящим в соединении идеи всеобщности спасения и передачи царства небесного. Здесь, однако, появляется новый оттенок мысли, мотив бога как царя народов:

[...] и въскликнѣте бж҃ гласомъ радости. тако г҃ъ вышнїи и страшенъ. цр҃ь великъ по всеи земли. и по малѣ. понте бж҃ нашеиѣ понте. понте цр҃ви нашеиѣ понте. ꙗко цр҃ь всеи земли бж҃. понте разжмно. въцр҃иса бж҃ надъ языки (183б 10–18).

Именно эта вариация мотива царства небесного (в которой роль царя отводится Богу) возникает также в *Похвале*:

36 Подробнее об этом: Шумейко Т. Мотив «необрізаного епископа» в «Слові про закон і благодать» (до питання про джерела творчості Іларіона Київського) (в печати).

[...] ѡнъ [Константин — *Т.Ш.*] въ единѣхъ и римлянѣхъ цѣрѣство вѣоу покори. ты же [Владимир — *Т.Ш.*] въ роуси. оуже во и въ ѡнѣхъ и въ насъ хъ цѣрѣнь зовѣтсѧ (191a 12–15).

В этой формулировке мотив царства, безусловно, отсылает к идее теократического государства — Израиля. Характерно, что этот мотив возникает в сочетании с мотивом *закона*, данного Константином и Владимиром (191a 4–12). Этот мотив, как уже говорилось, отсылает к заглавию и к первой части *Слова*, к мотиву закона Моисеева, который можно интерпретировать и как завет избранного народа Богом.

Таким образом, мотив царства небесного можно рассматривать как один из элементов, интегрирующих все три части *Слова*.

Можно указать и на другие мотивы, посредством которых «взаимодействуют» первая и вторая части. Находящийся в начале *Слова* сюжет рождения, возмужания и крещения Христа-Благодати отражается в контексте *Похвалы*, в сюжете рождения, возмужания и крещения Владимира³⁷. Параллелизм Бога и величайшего праведника, имеющий место в *Слове*, опровергает один из аргументов Дикстры: в конце первой части *Слова* хвала за обращение Руси воздается Богу, а *Похвала* начинается «внезапно с упоминания о Риме, хвалящем Петра и Павла (1846 3), и призыва Руси восхвалять Владимира»³⁸. Такие же «внезапные» переходы имеют место и в самой *Похвале* — например, фрагмент о крещении Владимира начинается высказыванием о том, что «Бог возлюбил человеческое естество» (186a 13); в этой же связи вспомним высказывание об обожении Руси Владимиром (193b 16).

Здесь же следует отнести столь яркий пример параллелизма между первой и второй частями *Слова*, как сюжет благовествования ангела Марии (171a 15–20), который откликается в *Похвале* его воспроизведением (причем здесь воспроизводится именно та часть сюжета, которая в начале *Слова* была опущена) и переадресованием Киеву (192b 2–7). Как видим, здесь также «небесный» план соединяется с «земным» — принцип, столь важный для отраженной в *Слове* концепции обожения:

сѣтвори вѣъ гоститѣж и нирѣ великѣ [...] сѣзвѣвѣ на едино веселіе нѣныи и зѣныи. сѣвожживѣ въ едино агглы и чѣкы (171b 17–172a 2).

Аналогичное «противоречие», «внезапный переход» Дикстра отмечает и на стыке *Похвалы* и *Молитвы*, где мысль автора движется «от обращения к Владимиру с молитвой (которая в этом разделе явно о Ярославе) к обращению к Богу. И еще, что еще важнее, в *Молитве* теми, кто трудился и кому теперь полагается «слава», неожиданно оказываются не князья, но «мы, смиренные Твои»³⁹. То есть там, где имеет место градация мысли, подчеркивающая параллелизм меж-

37 См.: Шумейко Т. *Translatio imperii*. С. 62.

38 Дикстра Т. Слово о законе и благодати. С. 138.

39 Там же. С. 132.

ду образами одного плана, хотя и принадлежащих к разным «уровням иерархии» — прием, весьма типичный в средневековой литературе — Дикстра видит тематическую несогласованность.

С некоторыми выводами и предположениями Дикстры согласиться совершенно невозможно: в частности, к таким заключениям относится вывод о более позднем происхождении *Похвалы*. На основании единственного, брошенного вскользь упоминания о «еретичестве» (194б 18) исследователь относит создание этой части *Слова* к концу XII века (!) — поскольку, согласно мнению Саймона Франклина (и на него ссылается Дикстра) русские христиане только в XII веке «начали осознавать других христиан как врага»⁴⁰.

Возражения вызывает также утверждение Дикстры о механическом присоединении третьей части к *Похвале* посредством модификации первого предложения *Молитвы* (это предложение состоит в синтаксической и тематической зависимости от последнего предложения *Похвалы*). Во-первых, этому противоречит повторение в *Молитве* просьбы о причастии к сонму праведников, составляющей содержание первого предложения третьей части:

[...] и на страшнѣнь твоѣмъ сѣде деснаго стоѣднѣа не ѿлжчи насъ. нъ благословенїа праведныхъ причастї насъ (198а 17–20).

Таким образом, и это предложение, которое находится почти в самом конце *Молитвы*, отсылает к последнему предложению *Похвалы*.

С другой стороны, как было показано выше, мотив отнятия/передачи *царства небесного* и отвержения Израиля проходит через весь текст *Молитвы* и тем самым отсылает к первой части *Слова*, лейтмотивом которой является формула *translatio Hierosolymi*.

Малоубедительным представляется и следующее утверждение Дикстры (в котором он повторяет мнение Н.Н. Розова):

*В продолжении Молитвы не только выясняется, что это все жители Русской земли, здесь приводится обширный перечень всех их многочисленных грехов и пороков, что вступает в острое противоречие с высокой похвалой Владимиру и Ярославу, звучавшей выше*⁴¹.

Покаянный тон этой части текста вовсе не противоречит, а скорее, напротив, уравновешивает мажорный пафос предыдущих частей *Слова*, тем более что покаянной риторике здесь вовсе не чужд оттенок оптимизма, связанный с ожиданием прощения: это еще один аспект темы Благодати как прощения грехов:

да милостью твоѣю насони въ единныи вѣры. въкжнѣ. весело и радостно. славимъ тѣа господа нашего (199б1–4).

40 Дикстра Т. Там же. С. 134.

41 Дикстра Т. Там же. С. 132.

Характерно, что мотив всеобщей погруженности в порок, составляющий основной тон *Молитвы*, является зеркальным отражением темы всеобщего спасения (обожения), звучащей в *Похвале* и первой части *Слова*.

И тем не менее, следует признать плодотворность подхода Дикстры в целом: его работа заставляет по-новому взглянуть на проблему целостности *Слова*. И даже несмотря на все отмеченные нами мотивные переключки, связывающие первую, вторую (*Похвала*) и третью (*Молитва*) части *Слова*, на определенную разнородность этих частей все же нельзя закрывать глаза. Безусловно, текст *Слова* в редакции С-591 не был написан «на одном дыхании» и, несомненно, он не предназначался для произнесения по тому или иному конкретному поводу. Об этом свидетельствует, прежде всего, итерация письменного характера фиксации текста, обращенная, несомненно, к читающей (не слушающей) аудитории: *еже поминати в писаніи сѣмь* (169б 9), *въ инѣхъ книгахъ писано* (169б 14), *ни къ невѣдѣніимъ во пишѣмъ* (169б 18–19), *да разжмѣтъ иже чтѣтъ* (170а 13–14). Представляется, что, по крайней мере, одна из частей текста первоначально существовала как отдельное произведение, которое впоследствии было подвергнуто переработке (к нему были дописаны остальные две части). Возможно, все три части изначально были написаны по отдельности, однако в этом случае по крайней мере одна из двух первых частей (между которыми существует ряд переключек на уровне мотивов и даже микросюжетов) должна была подвергнуться существенной переработке на предмет введения указанных переключек. Этой модифицированной частью была, скорее всего, первая часть, содержащая скрытую полемику с Византией, насыщенная более изощренной образной системой и вообще требующей более подготовленного читателя. Более самостоятельной частью является *Похвала* и, как справедливо отметил Дикстра, «понять ее мог почти каждый». Более вероятно, что первая часть была создана (или переработана) как вступление к *Похвале*: на содержащийся здесь синкрис Константина и Владимира она накладывает новую сеть отношений, основу которой, с одной стороны, составляет триада Моисей — Константин — Владимир (трехчленная схема передачи избранничества, *царства небесного*), а с другой — модель минората, последовательная разработка которой создает эффект анафорического кода⁴². Таким же образом была дописана (или присоединена) *Молитва*, построенная как центонный текст, отсылающий к идее заключения завета избранного народа с Богом⁴³.

Дикстра скорее прав, чем неправ, когда утверждает, что текст *Слова* по *Синодальному списку* является компиляцией. Однако эта компиляция была составлена одним автором, который объединил три части общим заглавием (168а 1–12), в котором содержится рассмотренная выше несообразность употребления имени Моисея в дательном падеже множественного числа (она получает мотивировку в контексте *Похвалы*). Иначе говоря, автор заглавия не только учитывал имею-

42 Подробнее см.: Шумейко Т. *Translatio imperii*. С. 63

43 Ефимов Н.И. *Русь — Новый Израиль. Своеземные теории русского православия*. Казань, 1912. С. 29; Шумейко Т. *Translatio imperii*. С. 63.

щуюся в *Слове* переключку между образами Моисея, Константина и Владимира, но и усугубил ее грамматическим принципом «несообразности». Этот же автор писал первую часть *Слова*, со свойственным ей мотивом ипостасных проявлений Благодати в различных образах и олицетворениях: Благодать — Истина — Премудрость Божия — Христос, и едва ли не как новое, мистическое явление Благодати представлен во второй части *Слова* образ Владимира, воспроизводящий основные элементы сюжета Благодати-Христа⁴⁴. Эта же тема тождества в ипостасных различиях заявлена в заглавии *Слова*: здесь Иларион тенденциозно изменяет цитату из *Евангелии от Иоанна* 1:17:

[...] и ѿ бл҃годѣти и истинѣ. ꙗко христовъ вышѣи (168а 2–3).

Сравним это с оригинальным чтением: ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια βίησιν Χριστοῦ ἐγένετο, т.е. более точным является перевод синодальной Библии: «ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли **чрез** Иисуса Христа».

Таким образом, заглавие *Слова* вероятнее всего написал тот же автор, который писал первую и вторую части произведения. Кроме того, заглавие упоминает и о Молитве, как о составной части *Слова*. Представляется, что все три части текста отмечены цельностью замысла и композиции, хотя весьма вероятно, что текст *Слова* по синодальному списку представляет собой компиляцию из нескольких переработанных произведений.

Europejskie Kolegium Polskich
i Ukrain'skich Uniwersytetów,
Lublin

44 Шумейко Т. Пропозициональный символизм в *Слове о законе и благодати*. *Русская филология* 6. Сборник работ молодых филологов. Тарту, 1996.