

А. В. Ильичев¹

ИСТОРИОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРЫ КИЕВСКОГО МИТРОПОЛИТА ИЛАРИОНА: К ПРОБЛЕМЕ ДИАЛОГА ГРЕКО-ИУДЕЙСКОЙ И СЛАВЯНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Одно из важнейших обстоятельств, связанных с историей формирования древнерусской культуры, — то, что она возникла в качестве самостоятельного и оригинального переосмысления греко-иудейского наследия. Первый дошедший до нас памятник Киевской Руси — «Слово о законе и благодати» киевского митрополита Илариона — оказался не только ярким примером бережного наследования греко-иудейской традиции, но и образцом оригинальной историософской концепции. Иларион смог выразить самобытное содержание, творчески переработав культурную традицию, созданную христианством.

В этом отношении «Слово о законе и благодати» может быть осмыслено как своеобразный культурный диалог двух цивилизаций — греко-иудейской и славянской. Более того, оригинальная мысль Илариона нашла свое выражение в довольно сложных образно-символических построениях, ключ к которым обнаруживается в христианской экзегетике.

Исследователи по-разному определяли задачи, стоявшие перед Иларионом. Некоторые полагали, что основной смысл «Слова о законе и благодати» заключается в догматико-богословском противопоставлении Ветхого и Нового Заветов, направленном против иудейского учения. В 1872 году это мнение опроверг И. Н. Жданов, рассматривавший это произведение как зашифрованную атаку на Византию². Это мнение было поддержано в работе Д. С. Лихачева «Русские летописи и их культурно-историческое значение» (1947). М. Н. Тихомиров полагал, что «Слово о законе и благодати» направлено против политического влияния Хазарского каганата³. Любопытна аргументация М. Н. Тихомирова, подчеркнувшего, что в произведении нет ни одного образа, как-либо принижающего Византию. Именно это обстоятельство заставило исследователя Тихомирова искать другой объект полемики Илариона.

Действительно, в «Слове о законе и благодати» Илариона Константинополь — это новый Иерусалим; с императором Константином сравнивается Владимир. Несомненно, полемика с Византией существует, но проясняется она только при углубленном внимании к поэтике этого произведения.

«Слово о законе и благодати» Илариона интересно как первый образец русской историософской концепции, предложенной еще до «Повести временных лет». Так, В. Н. Топоров отмечает «впервые формулируемую в этом памятнике “русскую идею”»⁴. Сравнение традиционной схемы христианской идеи истории и ее варианта, предложенного Иларионом, позволяет сделать некоторые выводы относительно оригинальности взглядов автора. Прежде чем перейти непосредственно к анализу, остановимся на проблеме источников текста Илариона.

С. П. Шевырев полагал, что ряд образов заимствован Иларионом из византийской литературы, в частности из «Слова на Преображение Господа и Бога Спасителя нашего Иисуса Христа» Ефрема Сирина⁵. На другой источник

указывал К. Д. Зеeman⁶ — это Послание к Галатам святого апостола Павла (Гал. 4:21–31). Кроме этого текста, связь которого с первой частью «Слова о законе и благодати» Илариона очевидна, подчеркнем, что в апостольских посланиях развивается тема распространения христианства, обсуждается проблема соотношения иудаизма и христианства в самых разных аспектах.

Все это позволяет считать, что Новый Завет был одним из источников образно-символической системы текста Илариона. Причем его влияние вовсе не ограничивается лишь первой частью «Слова о законе и благодати», но обнаруживается в дальнейшем.

Следует напомнить, что первая часть рассматриваемого произведения строится как толкование соотношения закона и благодати; вторая часть посвящена рассказу о распространении христианства на Руси, а третья может быть охарактеризована как похвала Владимиру и завершается молитвой. Д. С. Лихачев справедливо отметил, что «патриотический пафос этой третьей части, прославляющей Владимира, еще выше, чем патриотический пафос второй. Он достигает сильнейшей степени напряжения, когда, пространно описав просветительство Владимира, новую Русь и “славный град” Киев, Иларион обращается к Владимиру с призывом... встать из гроба и посмотреть на плоды своего подвига»⁷.

В данной статье мы подробно рассмотрим то, как создавался образ Киева. Прежде всего следует напомнить о том, что Иларион обращается со своим произведением к «преизобильно насытившимся сладостью книжной»⁸. В другом месте, проводя символическую аналогию между Агарью и законом, Саррой и благодатью, он замечает: «Да разумеет читатель» (с. 35), подчеркивая скрытый, неочевидный смысл.

Предваряет часть, в которой разворачивается повествование о городе, похвала Владимиру, который сравнивается с императором Константином: «О, подобный великому Константину, равноумный, равнохристолюбивый... Он со святыми отцами Никейского собора закон людям устанавливал, ты же, с новыми нашими отцами епископами сходясь часто, с глубоким смирением совещался, как в людях этих, новопознавших Господа, закон установить. Он царство эллинов и римлян Богу покорил, ты же — Русь... Он с матерью своею Еленой крест из Иерусалима принес, по всему миру своему его разнеся, веру утвердил. Ты же с бабкою своею Ольгой, принеся крест из нового Иерусалима, Константина града, по всей земле своей его поставив, утвердил веру, ибо ты подобен ему» (с. 91).

Помимо очевидного сравнения, вернее, уравнивания Константина и Владимира, в подтексте отрывка можно обнаружить многозначную параллель между Константинополем, осмысленным как новый Иерусалим, и Киевом, приравненным к нему. Возникшая параллель между Киевом и Иерусалимом (через сравнение с Константинополем) неожиданная и слишком многозначительная, чтобы остаться незамеченной.

¹ Профессор кафедры литературы и русского языка СПбГУП, доктор филологических наук.

² Жданов И. Н. Сочинения. СПб., 1872. Т. 1. С. 1–80.

³ Тихомиров М. Н. Русская культура X–XVIII веков. М., 1968. С. 132.

⁴ Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1: Первый век христианства на Руси. С. 264.

⁵ Шевырев С. П. История русской словесности. 2-е изд. М., 1860. Ч. 2. С. 26.

⁶ Зеeman К. Д. Аллегорическое и экзегетическое толкование в литературе Киевской Руси // Контекст 1990: литературно-теоретические исследования. М., 1990. С. 78.

⁷ Лихачев Д. С. Великое наследие: Классические произведения литературы Древней Руси. М., 1980. С. 37–38.

⁸ Иларион. Слово о законе и благодати / пер. В. Я. Дерягина. М., 1994. С. 33. (В дальнейшем в тексте статьи «Слово о законе и благодати» цитируется по этому изданию, с указанием страниц в круглых скобках.)

Ко времени императора Константина сложилась устойчивая доктрина, связанная с особой ролью Византии в христианском мире, опирающаяся на толкование сна Навуходоносора пророком Даниилом (Дан. 2:31–45). Даниил представил четырехчастную периодизацию истории человечества по царствам. На исходе «четвертого царства» произойдет конец царства человеческого и наступит царство мессианское. Первое царство — Вавилонское — названо самим Даниилом, остальные три — различными интерпретаторами: Мидо-Персидская империя, затем — царства Греческое и, наконец, Римское¹.

В комментариях святого Иеронима (IV в.) к книге Даниила утверждается, что период Римской империи как четвертой, последней монархии будет длиться до конца мира². Блаженный Августин развил положение о том, что история развертывается последовательно с востока на запад: Рим занял место Вавилона³. После раскола Римской империи на западную и восточную с центром в Константинополе византийский император полагал, что именно этот город стал Вторым Римом. Согласно тексту Илариона с перенесением креста из Иерусалима в Константинополь этот город получает титул нового Иерусалима.

Как отмечают Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский, «двойственная природа Константинополя как политического символа позволяла двоякое толкование. В ходе одного подчеркивались благость и священство, в ходе другого — власть и царство. Символическим выражением первого становится Иерусалим, второго — Рим»⁴. Таким образом, Владимир, перенесший крест из Константинополя в Киев, как бы освятил его благодатью (что является темой всего «Слова о законе и благодати» Илариона) и создал возможность для символического соотношения нового Иерусалима и Киева.

Вслед за этим в тексте произведения приводится сообщение о строительстве церкви Святой Богородицы Марии. С этого момента начинается разворачиваться тема церковного строительства, продолженного сыном Владимира — Ярославом Мудрым. Сначала упоминается София Киевская (Софийский собор в Киеве), затем — церковь Благовещения. Завершается отрывок темой града Киева.

Внешне перед нами простое перечисление строительных заслуг Владимира и Ярослава Мудрого. Между тем образы церквей и града, безусловно, имеют специальное символическое значение⁵. Это следует из самого текста. Упоминания церкви Богородицы сначала и церкви Благовещения в финале объединяются символическим итогом: «Пусть целование, что дарит архангел Деве, будет граду тому, ибо сказано Ей: “Радуйся, обрадованная, Господь с тобою!” И граду же: “Радуйся, благоверный град, Господь с тобою”» (с. 95). Это естественным образом способствовало возникновению параллели образа Девы Марии и образа города. Это одна символическая линия, которая возникает в тексте «Слова о законе и благодати».

Другая символическая линия связана с образом Софии Киевской. Во-первых, он обосновывает параллель «Константинополь — новый Иерусалим — Киев», так как София Киевская задумывалась по аналогии с Софией Константинопольской⁶. Тема нового Иерусалима возникает

также в связи с тем, что строительство Софии Киевской сравнивается со строительством храма царем Соломоном. Образ этого храма проходит через всю Библию и оказывается связанным с темой закона и благодати, с одной стороны, и с темой нового Иерусалима — с другой.

На горе Синай Иегова показывает Моисею образец святилища (Исх. 25:10–22). Соломон строит свой храм по его образцу: «Ты сказал, чтобы я построил храм на святой горе Твоей и алтарь в городе обитания Твоего, по подобию святой скинии, которую Ты предуготовил от начала» (Прем. Сол. 9:8). Завершается эта тема в Откровении Иоанна Богослова. Как пророчесствует Иоанн, после Страшного суда возникнет новый Иерусалим, в котором не будет храма (Откр. 21:22–23), ибо храм, в котором обитал Бог в земном Иерусалиме, исчезнет, так как Бог теперь пребывает не в храме, а в граде.

Вообще основание храма как бы повторяет «космогонический акт — Сотворение Мира. Следовательно, все, что основывается, основывается в Центре Мира»⁷. Таким образом, параллель между Ярославом Мудрым и Соломоном, Софией Киевской и храмом Соломона вновь проявляется в символической перспективе образ Иерусалима как сакральной точки христианского мировоззрения, некоего символического центра, который, по мысли Илариона, как бы переносится из Константинополя в Киев.

Любопытно, что отмеченная параллель «Дева Мария — город» тоже связана с этой темой. Образ города-Девы упоминается в Библии в связи с Иерусалимом. Например, в обращении к Иерусалиму: «Скажите дочери Сионово: се, Царь твой грядет к тебе кроткий» (Матф. 21:5); «Ликуй от радости, дочь Сиона, торжествуй, дочь Иерусалима: се Царь твой грядет к тебе» (Захар. 9:9). Неоднократно встречаются места, где Иерусалим, «дочь Сиона», выступает как невеста, ожидающая жениха: «Но будут называть тебя: “Мое благоволение к нему”, а землю твою “замужнюю”, ибо Господь благоволит к тебе, и земля твоя сочетается <...> и как жених радуется о невесте, так будет радоваться о тебе Бог твой» (Исайя. 62:4–5).

Особенно значимой эта параллель становится в Откровении Иоанна Богослова, где греховный Вавилон изображается в виде блудницы, а новый Иерусалим — в виде невесты⁸: «И я, Иоанн, увидел святой город Иерусалим <...> приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего» (Откр. 21:2); «Пойди, я покажу тебе жену, невесту Агнца <...> и показал мне великий город, святой Иерусалим...» (Откр. 21:9–10). «Хотя ему [Иоанну. — А. И.] было обещано показать невесту, — пишет комментатор, — но показывается Иерусалим»⁹. Так, посредством образа города-Девы вновь раскрывается тема Иерусалима.

Отметим также следующий момент. В произведении за обращением к городу («Радуйся, благоверный град, Господь с тобою!») следует призыв к Владимиру: «Восстань, о честный муж, из гроба своего! Восстань, отряхни сон, ибо ты не умер, но спишь до общего дня всех восстания. Восстань, ты не умер...» (с. 95), который некоторые исследователи толкуют как языческий заговор¹⁰. На самом деле он продолжает евангельскую тему: «Посему сказано: “Встань, спящий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос”» (Послан. Ефес. 5:14).

Так, в глубине символического подтекста образ Киева «подсвечивается» образом нового Иерусалима. Следует

¹ Петровский А. Комментарий к книге пророка Даниила // Толковая Библия : в 11 т. СПб., 1910. Т. 7. С. 23–25.

² См.: Барг М. Л. Эпохи и идеи : Становление историзма. М., 1987. С. 102.

³ Там же. С. 88.

⁴ Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Отзвуки концепции «Москва — Третий Рим» в идеологии Петра Великого : к проблеме средневековой традиции в культуре барокко // Художественный язык Средневековья. М., 1982. С. 238.

⁵ См. об этом подробнее: Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси. М., 1972. С. 49.

⁶ Яковсон А. Я. Закономерности в развитии средневековой архитектуры. Л., 1985. С. 95. Об архитектурной самобытности Софии Киевской см.:

Вагнер Г. К. Искусство мыслить в камне : Опыт функциональной типологии памятников древнерусской архитектуры. М., 1990. С. 37–38.

⁷ Эшаде М. Космос и история. М., 1987. С. 43.

⁸ Топоров В. Н. Заметки по реконструкции текстов // Исследования по структуре текста. М., 1987. С. 121–132.

⁹ Орлов Н. Комментарий к Откровению Иоанна Богослова // Толковая Библия. СПб., 1913. Т. 11. С. 605.

¹⁰ См., например: Никольский Н. М. История русской церкви. 3-е изд. М., 1985. С. 29.

обратить внимание на то, что новый Иерусалим в Библии — это будущий рай, который маячит лишь в пророчествах. У Илариона он изображается как воплощающийся, становящийся. Именно это создает атмосферу особой торжественности и красоты города и церквей. «Он дом Божий великий Его святой премудрости создал на святость и священие граду твоему, его же всякою красотою украсил золотом и серебром, и камнем дорогим, и сосудами святыми <...> И славный град свой Киев ты величеством, как венцом, увенчал <...> Узри же и город, величеством сияющий, узри церкви цветущие, узри христианство растущее. Узри город, иконами святых освященный и блистающий, и фиамом курящийся, и хвалами, и молитвами, и песнопением святым оглашаемый» (с. 93, 97).

Это изобилие золота, серебра, драгоценных камней, сияние, блистание есть признак красоты не только материальной, вещной, но и нетленной, духовной. Не случайно в новом Иерусалиме царит вечный день: «И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего; ибо слава Божия осветила его, и светильник его — Агнец. Спасенные народы будут ходить во свете его... А ночи там не будет» (Откр. 21:23–25). В произведении Илариона: «Узри город, иконами святых освященный и блистающий...» За внешней телесной красотой просвечивается красота внутренняя, духовная.

Торжество божественного начала на Русской земле изменило традиционный пафос христианской историософии. Английский историк Р. Дж. Коллингвуд полагает, что христианская идея истории «отбросила» грекоримское «оптимистическое представление о человеческой природе», придав истории апокалиптический характер¹. А. Я. Гуревич отмечает, что «историческое время в христианстве драматично»². Б. С. Горский, сравнивший образ истории в «Граде Божием» Блаженного Августина и в «Слове о законе и благодати» Илариона, пишет: «Обращаясь к современному этапу человеческой истории, Августин переполнен скепсиса и пессимизма в оценке его <...> Иларион же как раз <...> принадлежит к тем, кто полагает “славу в самом себе”, в своем времени <...> Для Илариона время, в которое он жил, приобретает абсолютный характер, воспринимаясь как пора реализации идеала, к которому устремлена человеческая история»³.

Это породило особый оптимизм историософии Илариона и создавало в целом не характерную для христианства ситуацию оправдания земной истории, данного времени, исключая его переживание как ущербного. Некоторые исследователи полагают, что в этом выразилось мировоззренческое двоеверие Илариона (языческое чувство прелести мира). Не отрицая возможности подобного рода трактовки, заметим лишь, что это в истоках языческое переживание мира Иларион объясняет и толкует, используя

крайне сложные символические формы, выработанные христианской культурой и экзегетикой.

Представление о Киеве как «святом граде», новом Иерусалиме не исчезло бесследно. Позже в «Повести временных лет» обнаружится вставной эпизод о пророчестве апостола Андрея с характерной деталью: «Когда Андрей учил в Синопе и прибыл в Корсунь, узнал он, что недалеко от Корсуни устье Днепра, и захотел отправиться в Рим, и проплыл в устье днепровское, и оттуда направился вверх по Днепру. И случилось так, что он пришел и стал под горами на берегу. И утром встал и сказал бывшим с ним ученикам: “Видите ли горы эти? На этих горах воссияет благодать Божия, будет город великий, и воздвигнет Бог много церквей”. И взошел на горы эти и благословил их, и поставил крест, и помолился Богу, и сошел с горы этой, где впоследствии возник Киев...»⁴

Здесь не случайно проводится параллель между Римом, Киевом и Богом благословенным городом. Образ Киева совмещает и значение императорского Рима, и Святой Земли обетованной. Но окончательно этот образ не оформился. Причина тому — падение Киева — экономическое и политическое — во время монголо-татарского нашествия. Но задуманная тенденция «сработала» позже — в XVI веке старец Филофей четко сформулировал этот образ и соотнес его с Москвой. Правда, теперь уже на первый план вышла идея не нового Иерусалима, а Третьего Рима.

В качестве подтверждения того, что образ Киева в XI–XII веках приобрел особую характеристику, можно указать на источники не книжные, а фольклорные. Если Иларион рисует Киев как земное воплощение небесного идеала в символах Библии, то в фольклоре Киев эпохи Владимира — время русского эпоса: «Деятельность богатырей — героев эпоса — оказывается связанной <...> с главным центром единой русской земли — Киевом <...> “Эпическое время” русских былин стало временем идеальной “Киевской державы” и ее монарха — Владимира»⁵.

Диалогически переосмысляя греко-иудейскую традицию, Иларион создает оригинальную историософскую концепцию у самых истоков древнерусской культуры, концепцию, которая во многом определит своеобразие русского исторического самосознания не только в Средневековье, но и в Новое время.

Однако судьба русской культуры такова, что осознание собственного прошлого сегодня оказывается проблематичным: русская культура неоднократно кардинально меняла свои культурные коды. В настоящее время необходимо «перевести» древние культурные коды на современный язык. В этом смысле важным представляется осмысление проблем, связанных не только с межкультурным диалогом, но и с диалогом внутри одной культуры.

¹ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980. С. 50, 56.

² Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд. М., 1984. С. 121 (ср.: с. 122).

³ Горский В. С. Образ истории в «Слове о законе и благодати» Илариона // Человек и история в средневековой мысли русского, украинского и белорусского народов : сб. науч. тр. Киев, 1987. С. 41, 45.

⁴ Повесть временных лет // Художественная проза Киевской Руси XI–XIII веков. М., 1957. С. 5.

⁵ Флоря Б. Н. Древнерусские традиции и борьба восточнославянских народов за воссоединение // Пашуто В. Т., Флоря Б. И., Хорошкевич А. Л. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982. С. 159. Ср.: Котляр Н. Ф. Древняя Русь и Киев в летописных преданиях и легендах. Киев, 1986.