

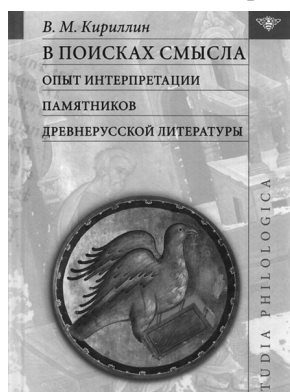
# Обретение смысла

DOI: 10.53953/08696365\_2024\_186\_2\_330

## Кириллин В.М. В поисках смысла: опыт интерпретации памятников древнерусской литературы.

М.: Издательский дом ЯСК, 2022. — 320 с. — 300 экз.

В отечественной медиевистике советского и постсоветского времени исследования, посвященные изучению символики в памятниках древнерусской словесности, немногочисленны: явственно преобладает анализ формы в разных аспектах, прежде всего в плане средств выразительности. При этом средства выразительности, например тропы, обычно рассматриваются вне общей семантической (символической) установки как конкретного памятника, так и древнерусского культурного сознания в целом. Эта тенденция (на первый взгляд кажущаяся довольно странной, поскольку символическая природа древнерусской словесности, как и древнерусской культуры в целом, является общепризнанной) объяснима по крайней мере двумя причинами. Во-первых, в советское время изучение символики официально не приветствовалось, так как оказывалось в опасной близости к богословию. Во-вторых, демонстрация специфики древнерусской словесности именно как художественного феномена, пусть и разительно непохожего на литературу Нового времени, представляется более простой и убедительной на примере образов героев, психологизма, поэтики пространства и времени или тропов, а не символики, поскольку эта символика существенно отличается от присущей Новому времени и поэтому сопоставление затруднено. Кроме того, древнерусская символика весьма часто носит неявный, «прикровенный» характер<sup>1</sup>. Но, конечно, очень ценные работы по символике древнерусских литературных памятников имеются<sup>2</sup>. И к их числу относится недавно вышедший сборник статей известного медиевиста В.М. Кириллина.



Как сказано в аннотации к новой книге, она «включает статьи, посвященные преимущественно общей теме и проблематике: в них заявляется семантическая специфика работы древнерусских писателей со словом и текстом. Исследователь последовательно стремится понять и описать свойственные тем или иным памятникам литературы Древней Руси особенности и характер повествовательных деталей, речевой тропеизации и структурного построения как рефлексии смысловых авторских установок и как отражения определенных литературных традиций» (с. 4). Хотя иносказательная природа образности, присущей древнерусской словесности, очевидна, символические коды, свойственные

- 1 См. об этом, например: Ранчин А.М. Вертоград златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М.: Новое литературное обозрение, 2007. С. 42–51.
- 2 Прежде всего это монография М.Б. Плехановой «Сюжеты и символы Московского царства» (СПб.: Акрополь, 1995), а также, например, работы О.В. Гладковой о символике образов и о символических мотивах в Житии Петра и Февронии.

ее памятникам, исследованы совершенно недостаточно. Особенно это относится к «эзотерической», неявной символике — такой, как различного рода числовые указания (даты, количественные характеристики временных отрезков и т.п.), повторы синтаксических элементов (например, однородных членов), соответствующие или кратные символически отмеченным числам. В.М. Кириллин еще почти четверть века назад издал ценную монографию, посвященную этой теме<sup>3</sup>; в новой книге числовая символика рассматривается в статьях «Таинственная поэтика “Сказания о Мамаевом побоище”» и «Число 15 как топос древнерусской агиографии». Эти две обстоятельные работы, на мой взгляд, — наиболее значимые из числа вошедших в книгу, так как важны не только в качестве исследований конкретных произведений, но и в методологическом отношении. Развивая наблюдения В.Н. Рудакова об «осьмом часе» в «Сказании о Мамаевом побоище» как о маркере символического времени<sup>4</sup>, благоприятного для победы над Мамаем, ученый в результате скрупулезного анализа, проведенного преимущественно на материале текстов группы У (соответствующих списку РГБ, собр. Ундольского, № 578) основной редакции «Сказания...», выявил многократные случаи использования в тексте числа 8, а также 4, в нем заключенного ( $4+4=8$ ): князя Дмитрий Иванович и Владимир Андреевич «останавливаются на месте, “иде же лежат *осмеи* князеи белозерских вкупе побитых”», «прощание с убитыми и их погребение продолжаются 8 дней» (с. 146, курсив Кириллина), на восьмой день русские войска возвращаются с Куликова поля в Коломну, на восьмой день приходят оттуда в Москву. Причем в последнем случае «круг восьмеричных и явно условных деталей “Сказания”» акцентирован «именно восемь раз повторенным числительным 8, при троекратном, как бы нарочито усиленном, его повторе в завершение» (с. 137). Не менее показательны восьмикратные повторы: например, восемь раз используются глаголы движения в повествовании о выступлении Дмитрия Донского в поход и тоже восемь раз в описании возвращения русского воинства с победой в Москву. Не менее показательны примеры с числом 4 и с четырехкратными повторами: возглавляют русское воинство четыре князя, по четыре раза встречаются в этом тексте «Сказания о Мамаевом побоище» образы вкушения хлеба, выпивания чаши и награждения павших мученическими венцами, с четырьмя речами обращаются к Дмитрию митрополит Киприан и игумен Сергей Радонежский, в смысловые группы-четверицы объединяются речи московского князя и т.д.

Анализируя эти нумерологические элементы, Кириллин замечает: «Прежде всего, важны показания основополагающего для всей христианской культуры источника — Библии. Действительно, в Священном Писании числа 8 и 4 (и кратные им) как детали рассказа являются заметным элементом <...>. И в отдельных случаях их значение как бы связывается с некоей тайной, определяет нечто таинственное, символически соотносится со сферой сокровенного, с комплексом неких отвлеченных идей или представлений об идеальном, которые, во всяком случае, отражают Божественное предумышление о мире» (с. 195).

Доказывая соотнесенность нумерологии «Сказания о Мамаевом побоище» с Библией, Кириллин приводит примеры, как в Ветхом Завете «число 8 часто ука-

3 См.: Кириллин В.М. Символика чисел в литературе Древней Руси (XI—XVI вв.). СПб.: Алетей, 2000.

4 См.: Рудаков В.Н. «Дух южны» и «осьмой час» в «Сказании о Мамаевом побоище» // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 9 / Отв. ред. Е.Б. Рогачевская. М.: Наследие, 1998. С. 137—157. Символика числа 8 здесь, как показал ученый, связана с тем, что Куликовская битва произошла в 6888 году от сотворения мира и припала на 8 сентября, когда празднуется Рождество Богородицы.

зывает на завершительный момент сакрального периода, периода испытаний, очищения и праздника» (там же). Он напоминает, что восьмерица «символизировала вечность, то есть новое время в Царствии Божием, “пакибытие”» (с. 196), о чем древнерусские книжники прекрасно знали также из «Шестоднева» Иоанна, экзарха Болгарского. «Сказание о Мамаевом побоище» было составлено или в конце XV, или в первой четверти XVI в., то есть в период, когда на Руси или ожидался, или уже был пройден рубежный, эсхатологически значимый 7000 год «от сотворения мира» (1492 г. от Рождества Христова). Текст же версии, рассматриваемой Кириллиным, содержится в списке, датированном временем не ранее 1530-х гг. Ученый показывает, что восьмое тысячелетие мыслилось в православном богословии, в том числе и на Руси (в трудах Дмитрия Траханиота и Иосифа Волоцкого), как «стадия метафизического, преображенного, духовного, вне- или иновременного бытия твари» (с. 207). Совпадение Куликовской битвы с праздником Рождества Богородицы, приходящимся на 8 сентября, обусловило изощренные нумерологические построения книжника — автора версии списка Ундольского.

По мысли исследователя, текст этой версии созвучен богословским исканиям XVI в.: «Именно данный текст наилучшим образом отразил столь характерное для русского художественного опыта — в частности, опыта XVI в. (и особенно в архитектуре) — стремление преодолеть ощущаемую, например, Ермолаем Еразмом пропасть между малоспособной, *косящей, грубой* “мыслью” и благоговейным, возвышенным внутренним состоянием человека, его “чувствами” <...> выразить через видимое, посредством высшей формы или знака, понимаемых символически и иноказательно, невыразимое, заставить, согласно Зиновию Отенскому, “ум”, “помышления душевная” следовать “очесем”» (с. 208).

Таким образом, идейными представлениями, отразившимися в богословских размышлениях этих книжников, оказалась обусловлена и поэтика повествовательного произведения, композиция и числовые повторы которого в указанном В.М. Кириллиным контексте обнаруживают не столько собственно художественный, сколько мистический смысл.

В статье «Число 15 как топос древнерусской агиографии» обращено внимание на «постоянно встречающееся в древнерусских житиях число 15, обычно указывающее то на промежуток времени между событиями, то на возраст персонажей описываемых событий, то на расстояние между местами действия случившейся истории, то на количество» (с. 209). Примеры такого рода встречаются в агиографических произведениях начиная с Жития Феодосия Печерского — древнейшего из оригинальных восточнославянских преподобнических житий, сообщающего о поставлении Феодосия в пресвитеры в то время, когда в монастыре было 15 иноков, и о видении неким боярином Печерской церкви в воздухе под облаками, когда он был в 15 поприщах от монастыря. В Житии Павла Обнорского упоминается о 15-летнем пребывании в отшельнической келье, в Житии Евфимия Новгородского — об уходе святого в монастырь в 15-летнем возрасте и т.д. «Таким образом, практически на протяжении всего периода существования живой литературной древнерусской традиции число 15 использовалось в качестве типичной повествовательной детали. <...> Думается, повторяемость, регулярность возникновения означенного числа в рассмотренных текстах указывает, по крайней мере, на некоторую условность его применения, определяемую неписаными правилами литературного этикета. Не исключена и его символическая соотнесенность с областью христианского предания и представлений о реальном и духовном мире» (с. 213). По мысли исследователя, «употребление таких устойчивых повторяющихся чисел в качестве исторической и сюжетно-нарративной детали, несомненно, способствовало, во-первых, становлению предпочтительной литературной нормы, во-вторых,

закреплению за подобными элементами определенных символических ассоциаций, в-третьих, развитию в текстах с их помощью свойств иносказания или аллюзивности» (с. 209).

В.М. Кириллин объясняет символическое значение числа 15 прежде всего соотнесенностью с 15 августа — днем памяти Успения Богоматери. Предположение подкрепляется таким фактом, как частое посвящение храмов в монастырях, где подвизались преподобные, именно Успению. Но, помимо этого, он указывает и на другие символические ассоциации. Это и известный Древней Руси счет по индиктам — 15-летним временным отрезкам, и длительность половины лунного цикла, на которую в послании Мисюрю Мунехину указал создатель теории «Москва — Третий Рим» старец Филофей, и луна как символический атрибут Богоматери, и рождение Девой Марией в 15-летнем возрасте Иисуса Христа. И сообщение Дмитрия Ростовского, что Богородица после распятия Христа прожила 15 лет: «Стало быть, среди русских книжников, по крайней мере в XVII в., была широко известна версия, наделенная красотой симметричной фигуры:  $15+33+15$ » (с. 216). Наконец, это 15 ступеней Иерусалимского храма, с которыми в Средние века соотносили 15 степенных песен, составивших 18-ю кафизму Псалтири, и 15 дней, прошедших, по указанию Жития Богородицы, составленного Епифанием Иерусалимским, между предсказанием Марии о своей кончине и ее успением. Кириллин указывает также и на христологическую семантику числа 15, напоминая, что «буквально в канун Светлого воскресения, на Вечерне Великой субботы, читались перед плащаницей Спасителя — единственный раз в году — *15 паремий*, в содержании которых усматривались ветхозаветные прообразы и пророчества о пришествии, искупительных страстях и воскресении Иисуса Христа» (с. 221, примеч. 22, курсив Кириллина).

Утверждая, что «литературные материалы свидетельствуют со всей очевидностью о действительном существовании в мире средневековых представлений ассоциативной связи числа 15 с образами Иисуса Христа и прежде всего Приснодевы Марии, воплотившими в себе весь смысл христианского вероучения» (с. 223), Кириллин подтверждает правильность сделанного вывода примером из молитвенной практики доминиканцев XIII в., а именно использованием четок, именуемых розарием, или Псалтирью Марии, из 15 больших и 150 малых зерен. Подтверждающий пример из католического обихода в качестве аргумента в пользу ассоциаций между числом 15 и Богородицей в древнерусском православии может показаться неуместным, а учитывая обилие таких ассоциаций в переводной и оригинальной восточнославянской книжности, даже излишним. Тем не менее стоит принять во внимание единую основу православия и католичества, а также важность западной практики как отражения рефлексии над богородичной символикой числа 15 — рефлексии, на Руси и в средневековой России не выявленной. Семантика доминиканских богородичных четок — словно бы пропущенное звено в древнерусском символическом мариологическом дискурсе.

Однако для еще более убедительного обоснования своей идеи относительно символики числа 15 ученый прибегает к анализу двух повестей, в которых фигурируют богородичные иконы, — Повести о Темир-Аксаке и Повести о Луке Колочском, в эволюции которых выявленная символика тоже выступает явственно. Таким образом, благодаря скрупулезному анализу древнерусской агиографии в сравнении с самыми разными текстами, от библейских до богослужебных, был выявлен новый житийный топос. Жаль лишь, что исследователь не попытался проверить, указывает ли этот топос в отдельных случаях, когда речь идет о расстояниях между обителями или монастырем и городом, еще и на реальные промежутки между объектами.

Из других работ, вошедших в книгу, отмечу статью «Исихазм и русская литература конца XIV — XVI в.»<sup>5</sup>. Подробно разбирая различные концепции, авторы которых находили в древнерусской словесности этого периода отражения исихастского учения, Кириллин справедливо отмечает, что выводы обычно делались «без опоры на отчетливо репрезентативный текстовый материал» (с. 129). В качестве примера произведения, отразившего исихастское учение об общении души с горним миром, с Богом, он называет «мало известный и изученный памятник древнерусской литературы» (там же) — «Слово похвално на святыхи Покровъ Пречистыя Богородица и Приснодѣвы Мариа», видимо созданное в начале XVI в.<sup>6</sup> Обнаружение исследователем исихастского влияния выгодно отличается от других аналогичных случаев в том отношении, что при поиске богословских основ древнерусского памятника он опирается на строгие свидетельства текста. Рассматривая духовное состояние блаженного Андрея, он отмечает: «Прежде всего, нужно подчеркнуть, что подобное описание внутреннего состояния визионера, отмечающее его телесное и духовное преображение в ходе молитвы, уникально для древнерусской литературы. <...> Автор <...> анонимной Похвалы <...> весьма настойчиво говорит о полном духовном погружении своего героя в молитву, вернее, о всецелом молитвенном вознесении его души выспръ и о его — вследствие встречно исходящего “гамошнего” Сияния — преображении, прозрении и обожении. Так таинство общения человека и Бога еще никто из русских авторов не описывал» (с. 130). Этот вывод основывается на таких фрагментах текста, как «образомъ тѣла инако пребывая, умныма же крилы душа горѣ взлетая», «молитвы деиством отверзаает тому умная очеса», «весь измѣняшеся преславнымъ и чуднымъ нѣкакo измѣнениемъ» и др. (там же), действительно передающих ту восхищенность души, о которой писали исихасты.

Другие работы, вошедшие в книгу, посвящены самым разным аспектам изучения древнерусской словесности — отдельным памятникам («О происхождении текста 1-й редакции первой службы Владимиру Великому», «Повесть о чудотворной Казанской иконе Богоматери в свете древнерусской литературной традиции»), в том числе на иконографическом фоне («Видение блаженного Андрея: связь текста с книжной и иконографической традицией»), группам произведений («Равноапостольный Владимир в гомилиях и гимнографии XI—XV вв.: исторические аналогии и эволюция образа»), историософским концепциям («Святая земля — Римская империя — Византия — Русь: идея наследничества по памятникам древнерусской литературы»). Остановлюсь подробнее на еще одной статье — «“Арголай” и “лънии льви” Александра Македонского: к вопросу о трудностях перевода на русский язык славянского переводного Жития пророка Иеремии». Исследователь обратился к странному, кажущимся почти заумью словам из жизнеописания пророка Иеремии, содержащегося в Геннадиевской Библии 1499 г.: здесь говорится о змеях, которые именуются *аргола* и *лънии льви*. Если первое наименование по-

- 
- 5 По непонятной причине текст этой статьи, в отличие от остальных, не сопровождается ссылкой, указывающей на ее первую публикацию, из-за чего создается превратное впечатление, что в книге работа напечатана впервые. Между тем она впервые была издана в следующем сборнике: Материалы международной научной конференции «Актуальные вопросы текстологии: традиции и инновации»: (Кусковские чтения — 2015) / Сост. И.В. Дергачева. М.: МГППУ, 2015. С. 33—45. Различия текстов минимальны.
  - 6 В.М. Кириллину принадлежит его научное издание и исследование: «Слово похвально на святыхи Покровъ Пречистыя Богородица и Приснодѣвы Мариа» / Подгот. текста, пер., коммент., исслед. В.М. Кириллина. М.; Брюссель: Conference Sainte Trinité du Patriarcat de Moscou ASBL; Свято-Екатерининский мужской монастырь, 2012.

нятно, так как речь идет о змеях, привезенных Александром Македонским в Александрию Египетскую из Аргоса, то две последние лексемы выглядят абсурдными, хотя и поддаются переводу как *ленивые левши*. Кириллин провел настоящее исследование, выглядящее как своеобразный интеллектуальный детектив. Он обнаружил источник этих диковинных слов в славянском переводном Житии пророка Иеремии, объяснил неудачной передачей греческого оригинала: переводчика сбили с толку ложные этимологии слова *Αρῶλας*, встречающиеся в греческих лексиконах византийской поры. Но также автор статьи объяснил и то, почему в Геннадиевской Библии этот фрагмент был оставлен, хотя редакторы книги Пролог, содержащей Житие Иеремии, его выбросили: семантические ассоциации корней *-lěp* и *lěv-* в западно- и южнославянских языках связаны со змеями и, возможно, ассоциировались также с латинскими корнями, указывающими на способность умирять (других змей) и на быстроту — свойства, которые змеям из Аргоса приписывались в Житии пророка Иеремии и в его переработке, сделанной для Библии 1499 г. Для составителей Геннадиевской Библии, среди которых был монах-доминиканец южнославянского происхождения Вениамин, переводивший с латыни, эти ассоциации могли оказаться значимыми. Переводить выражение *лньши лъви* надо не буквально, а в соответствии с подразумеваемым смыслом: «Учитывая семантику означенных этимонов, имеющих отношение либо к юго-западнославянской речи, либо к латинской, вполне допустимо предположить, что выражение *лньши лъви* могло осознаваться как метонимическое (когда название части переносится на все целое) обозначение змей и, соответственно, содержало в себе указание на нечто вроде *змеев змейских*; но могло быть осознано и как метафорическое, на основе смежности понятий отмечающее такие качества, как губительность и скорость, которые тоже, кстати, характеризуют змей» (с. 29). Объяснение остроумное и убедительное. Так ошибка перевода породила новый смысл.

Несогласие вызывает лишь заключение книги, названное «О древнерусском интеллекте. Вместо послесловия». Полемизируя с утверждением Г.П. Федотова<sup>7</sup> и идеей Ф. Томсона<sup>8</sup> «о неразвитости умственной жизни в средневековой Руси» (с. 259), Кириллин сам же признает: «В формальном отношении, особенно с точки зрения западного понимания того, что есть богословие и умственная деятельность вообще, Г.П. Федотов конечно же прав. Действительно, в средневековой Руси (по крайней мере, до создания преподобным Иосифом Волоцким к началу XVI в. книги “Просветитель”) не было собственных доктринальных богословских трудов, логически-дискурсивно излагавших христианское вероучение во всех его аспектах. Но по существу данная мыслителем оценка славяно-русской интеллектуальной христианской культуры и опрометчива, и несправедлива. Упущен из внимания ее своеобразный характер — не рациональная (через логику), а пророческая (через откровение) и риторическая (через настроение) обращенность» (с. 258). Исследователь утверждает: «...отсюда вся умственная работа древнерусского интеллектуала нацелена на мистико-символическое, духовное обнаружение, созерцание, постижение Бога и единение с Ним. О том, как мастерски, умно, изящно и точно это делалось, свидетельствуют, в частности, древнерусские нумерологические тексты (памятники символического богословия), обнаруживая вместе с тем совсем не убогий интеллект древнерусских книжников, например созданное Епифанием Премудрым Житие Сергия Радонежского или анонимное Сказание о Мамаевом побоище.

7 Fedotov G.P. The Russian Religious Mind. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1946. Vol. I: Kievan Christianity. The 10<sup>th</sup> to the 11<sup>th</sup> Centuries. P. 38, 40.

8 Thomson F.J. The Reception of Byzantine Culture in Mediaeval Russia. Alderhot, UK; Brookfield, USA: Ashgate, 1999.

Показательны также памятники панегирического и гимнографического свойства, обнаруживающие удивительное словесное мастерство собственно русских “списателей”» (с. 259).

Однако и Г.П. Федотов, и Ф. Томсон указывали именно на отсутствие в Древней Руси собственно оригинального формально-дискурсивного догматического богословия и философии. Переводные богословские сочинения, бытовавшие в Древней Руси, были единичными (Иоанн Дамаскин, позднее Псевдо-Дионисий Ареопагит и еще совсем небольшое число сочинений). Компилятивный «Просветитель» Иосифа Волоцкого полноценным теологическим трактатом не был. Замечательно прослеженные В.М. Кириллиным случаи отражения мистических представлений в древнерусской словесности нельзя назвать свидетельствами работы древнерусского *интеллекта*. Но отсутствие собственно богословских или философских трактатов на Руси — это зияющая лакуна, которая, конечно, говорит не столько об изъяде, сколько о культурном своеобразии.