

В. М. КИРИЛЛИН

**СИМВОЛИКА ЧИСЕЛ
В ЛИТЕРАТУРЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ
(XI–XVI века)**



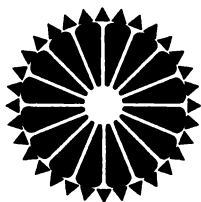
Российская Академия Наук
Институт мировой литературы имени А. М. Горького
Общество исследователей Древней Руси





Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
2000

В. М. КИРИЛЛИН



**СИМВОЛИКА ЧИСЕЛ
В ЛИТЕРАТУРЕ
ДРЕВНЕЙ РУСИ
(XI–XVI века)**

**Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
Санкт-Петербург
2000**

ББК III5(2=P)3
УДК 882.09
К 43

Кириллин В. М.

К 43 Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века). — СПб.: Алетейя, 2000. — 320 с.
ISBN 5-89329-271-5

Книга представляет собой впервые предпринятую в отечественной медиевистике попытку семантической интерпретации древнерусской литературной жизни как отображения средневековой христианской ментальности. Автор исследует библейские священные числа в качестве повествовательных элементов текстов. Раскрытие их символического назначения позволяет по новому взглянуть на внутренний мир писателей и читателей Древней Руси. Оказывается, характерное для них «умозрение в числах» есть своеобразный способ религиозно-художественного размышления о действительности, есть способ символического богословия.

Книга предназначена для историков, филологов и всех интересующихся русской средневековой культурой.

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского Гуманитарного Научного Фонда (РГНФ),
проект № 99-01-16223*

ISBN 5-89329-271-5



© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2000 г.
© Кириллин В. М., 2000 г.

ВВЕДЕНИЕ

Настоящий труд не является мистико-математической попыткой раскрытия тайны или секрета какого-либо культурно-исторического факта в духе дешифровок А. В. Зиновьева¹. Автора не интересует (как, например, поэта Велимира Хлебникова) мистическая закономерность числовых совпадений или соотношений в историческом бытии человечества вообще и судьбах конкретных людей в частности². Предметом исследования не является также прикладная магия «добрых» и «злых» чисел — по образу сочинений рецептурно-рекомендательной направленности³. Все это — область субъективных брожений интеллекта и интуиции, недоступная скромному разумению автора.

Научная проблема и смысл данной монографии определены очевидным фактом использования в духовных культурах прошлого типичных чисел, за которыми были

¹ *Зиновьев А. В.* 1) Тайна Откровения. Пророческие исчисления. Апокалипсис Иоанна Богослова. Владимир, 1990; 2) Тайнопись кириллицы. Разгадка логико-математической системы славянской азбуки. Владимир, 1991.

² См. статьи: «Учитель и ученик», «Разговор двух особ», «Наша основа». — *Хлебников В.* Собрание произведений / Под общей ред. Ю. Тынянова и Н. Степанова. Л., 1933. Т. V. С. 174–179, 183–186, 237–242.

³ *Родриго П.* Магическая сила чисел: Нумерология / Пер. с англ. М.: Золотой теленок, 1997.

закреплены особые — ирреальные, символические — значения. Такие числа (3, 4, 5, 7, 8, 9, 12, 15 и прочие) — прежде всего в рамках древнего и средневекового христианства — воспринимались как сакральные и в качестве таковых выполняли определенные функции, в частности, в литературных текстах. Поскольку специальность автора — литературоведение и история древней русской литературы, общая задача настоящего исследования и заключается в том, чтобы показать, какое место и какая роль отведены были священным, символическим числам в древнерусской литературной жизни, включая процесс создания и процесс восприятия текстов.

Таким образом, главным объектом изучения служит нумерологический материал древнерусских литературных памятников и его семантико-символическое содержание в контексте христианской средневековой культуры. Отсюда опорными категориями для исследователя являются *символизм* и его частное проявление — *нумерология* как феномены средневекового сознания. С их разъяснения и должно повести речь.

Что касается второй категории, то в силу ее слабой культурно-исторической изученности ей посвящен специальный раздел работы, да и исследование в целом. А вот символизм как особенность христианского средневекового мировоззрения и творчества изучен достаточно хорошо. Поэтому здесь позволю себе лишь краткое и не оригинальное пояснение его существа. Но так как поле предстоящих изысканий — древнерусская литература — относится к восточнохристианской культурно-религиозной традиции, то пояснение это естественно ограничить только восточнохристианской богословской и философской мыслью.

Прежде всего необходимо отметить символичность главного источника и основания христианского веро-

учения — Библии, что понимал еще нехристианский толкователь Ветхого Завета, александрийский философ Филон-Иудей (I в.)¹. Помимо того что многие ветхозаветные образы суть символические прообразы Нового Завета, они также символически приоткрывают завесу духовного мира².

Соответственно Библии и христианство как миропонимание и образ жизни от начала пронизано символизмом. Последний, например, преимущественно отличал живопись Римских катакомб. Система ее художественных изображений — как рефлекс природного бытия, человеческой жизни, античной мифологии и Священной истории (оливковая ветвь, павлин, рыба, корабль, играющий на лире Орфей, пророк Иона, пастух с овцой на плечах и т. п.) — есть совокупность «чувственных знаков», предназначенных для того, «чтобы возводить мысль от данного предмета к представлениям иного рода и на них сосредоточивать внимание», — к вероучительным идеям о Боге, вечной жизни, загробном мире, будущем воскресении, спасении и прочим истинам Благовещения. Иными словами, определенные художественные образы древних христиан служили символической формой выражения определенных и понятных только христианам идей³. Вместе с тем среди христиан еще в эпоху гонений выработался специфический язык внутриконфессионального общения — по позднейшему отзыву блаженного Феодорита Киррского, «таин-

¹ История эстетической мысли. В 6-ти т. Т. I. Древний мир. Средние века в Европе / Ин-т философии АН СССР; Сектор эстетики. М.: Искусство, 1982. С. 250–252.

² Иванов М. С. К вопросу о богословии символа // ЖМП. 1984. № 4. С. 70–71.

³ Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике: Археология. СПб.: Сатисъ, 1995. С. 133–163.

ственное и мистическое наречие», то есть общепринятый комплекс условных выражений, аллегорических и иносказательных приемов передачи мысли. Многочисленные примеры подобных — символических — изречений сохранились в виде надгробных надписей¹.

Означенное стихийное формирование христианской символики обрело известное теоретическое основание и практическое применение в трудах александрийских экзегетов. Особенно в этом преуспели выдающиеся раннехристианские мыслители II–III веков Климент Александрийский и Ориген. Разработанный ими символично-аллегорический метод толкования библейских текстов в IV веке виртуозно применял святитель Григорий Нисский. Но наибольшая заслуга в разработке основ христианского символизма принадлежала автору «Ареопагитик» (VI в.). Исходя из убеждения, что «весь мир материального и духовного бытия является системой символов и образов, в каждом из которых “просвечивает” Божество», Псевдо-Дионисий рассматривал символ как таковой прежде всего в качестве «носителя информации», предназначенного для того, чтобы либо «обозначать духовные сущности», либо «возводить к ним человека», либо «“реально являть” мир сверхбытия на уровне Бытия»². В любом случае символ, согласно Псевдо-Дионисию, одновременно таит в себе и открывает собой — в знаковом виде, образно или непосредственно — «умонепостигаемую» и «невывысказываемую» истину³.

¹ Уваров А. С. Христианская символика. Ч. I: Символика древнехристианского периода. М., 1908. С. 6–19.

² Бычков В. В. Византийская эстетика: Теоретические проблемы. М., 1977. С. 129; История эстетической мысли. В 6-ти т. Т. I. С. 342–345.

³ Культура Византии. IV– первая половина VII в. М.: Наука, 1984. С. 526–527.

Взгляды Псевдо-Дионисия способствовали последующему развитию в области литургической мысли богословского учения о таинственном содержании христианского богослужения как символического напоминания и изображения Священной — ветхо- и новозаветной — Истории, прошедшего и грядущего века (святые Максим Исповедник, патриарх Софроний Иерусалимский, патриарх Герман Константинопольский)¹, а также — выработке в области иконографии и иконопочитания богословской теории художественного образа как единственного средства отрыва и восхождения от чувственного к духовному, от тленного бытия к непреходящему сверхбытию (святые патриарх Герман Константинопольский, Андрей Критский, Иоанн Дамаскин, патриарх Никифор Константинопольский, Феодор Студит)².

Итак, согласно патристическому учению о символе, последний наделен несколькими функциями: он напоминает о явлениях духовного мира, библейских или церковно-исторических событиях, учит и, главное, приобщает к сфере Божественного промысла о всемирном творении. Онтологически же символ представляет собой *сему*, в которой, по определению современного богослова, «встречаются и объединяются две реальности: материальная и духовная, физическая (“внешность” символа) и метафизическая (духовное содержание)»³.

Таковы сущность и назначение символа. И надо особо подчеркнуть, греко-византийское учение о символе

¹ Голубцов А. П. Из чтений по церковной археологии и литургике: Литургика. М.: «Светлячок», «Паломник», 1996. С. 125–131.

² История эстетической мысли. В 6-ти т. Т. I. С. 351–356; Культура Византии: вторая половина VII–XII в. М.: Наука, 1989. С. 401–434.

³ Иванов М. С. К вопросу о богословии символа. С. 69.

совершенно конгениально символическому характеру средневекового сознания и мировоззрения вообще, а также — средневековому пониманию реальной действительности во всех ее проявлениях как символического отображения мира Божия, как книги «второго Откровения», пристальное чтение которой непременно приоткрывает Бога, позволяет как-то проникнуть в тайны Его горнего бытия.

Разумеется, все сказанное о символе и символизме имеет прямое отношение к Древней Руси, прежде всего к ее литературе и искусству. Древнерусское художественное сознание и творчество также были пронизаны символизмом как главным принципом и средством обретения истины о Боге и человеке, о вечном и временном, о невидимом и видимом¹.

Этот сакраментальный феномен византийской и древнерусской культуры, между прочим, был теснейшим образом сопряжен с мистериальной формой выражения христианской веры в догматах и обрядах Церкви, а также в личном опыте духовно-религиозной жизни. Можно утверждать, что символизм и мистицизм суть главные свойства христианского средневекового сознания, взаимно обуславливающие, оправдывающие и дополняющие друг друга. Христианский мистицизм (применительно к отдельному индивидууму) — это, по мнению специалистов, стремление через посредство личного общения с Божеством, совершеннейшей Личностью, к личному обожению. Последнее достигалось по крайней мере двумя путями: посредством мистического гносиса, интеллектуального устремления к Бо-

¹ *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л., 1947; *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3-е. М., 1979. С. 161–169; *Кусков В. В.* История древнерусской литературы. Изд. 4-е. М., 1982. С. 11.

гу, — абстрактно-спекулятивное направление (Псевдо-Дионисий Ареопагит), и посредством мистической любви, этико-эмоционального порыва к Богу, — нравственно-практическое направление (преподобный Макарий Египетский). Указывают также на примирительное направление христианской мистики — этико-гностическое, в котором духовно-телесная аскеза и деятельная любовь сопряжены — в стремлении к обожению — с созерцательной молитвой, безмолвием и полной отстраненностью от внешней жизни (святые Исаак Сирин и Максим Исповедник)¹.

Что касается именно древнерусского литературно-художественного творчества, то, по-видимому, особенности его символизма происходят из синтеза абстрактно-спекулятивной и этико-гностической мистики. Впрочем, утверждать что-либо конкретно по этому поводу преждевременно, поскольку собственно древнерусский книжно-письменный материал весьма многообразен. На мой взгляд, символика некоторых древнерусских текстов (тех самых, кои ниже подвергаются анализу) есть таинственный язык умного безмолвия, есть созерцательный разговор о Неизрекаемом и есть, вероятно, главный способ религиозного размышления в Древней Руси о Боге и смысле бытия.

В последнее время этот способ точно определен как *символическое богословие*². Но и только. К сожалению, сам предмет древнерусского символического богосло-

¹ Минин П. Главные направления древнехристианской мистики // Мистическое богословие / Изд. христ. Благотворительно-просвет. ассоциации «Путь к Истине». Киев, 1991. С. 337–390.

² Иванов М. С. К проблеме богословского наследия Древней Руси (XI – начало XIII в.) // Богословские труды. М.: Моск. патриархия. Сб. 29. С. 24.

вия как явления литературы почти не изучен, нет целостного представления относительно его тематики, проблематики, приемов применения. Это, конечно же, задача будущего. А пока что вниманию читателя предлагается разнообразный нумерологический материал древнерусских переводных и оригинальных литературных текстов, который позволительно, думается, интерпретировать как одно из средств символического богословия.

Собственно, в дальнейшем, понимая, что нумерологическая тема, почти не тронутая медиевистами, не может быть до конца исчерпана, я попытаюсь (на примере далеко не всех, но наиболее ярких, характерных в плане исследуемой темы древнерусских литературных памятников) как-то прояснить лишь предварительный круг вопросов, а именно: насколько сильно и каким образом вера в священное содержание и назначение чисел (безотносительно к их конкретно-арифметической сути) влияла на художественное — в частности, литературное — творчество Древней Руси? как вообще она сказывалась тогда в области литературно-художественного освоения мира? как глубоко и насколько значимо она внедрялась (когда это действительно имело место) в повествовательную ткань литературных текстов, бытовавших среди древнерусских книжников? и, наконец, какую же смысловую нагрузку в таких случаях выполняли числа как элементы литературного произведения?

Настоящая книга представляет собой результат научных исследований, предпринятых автором в Институте мировой литературы Российской академии наук. В связи с этим автору весьма приятно выразить искреннее чувство благодарности коллективу Института и, в частности, отдела древнерусской литературы за ту удивительно добрую и располагающую к вдохновен-

ному творчеству атмосферу, в которой ему привелось работать. Автор с глубокой признательностью помнит о неподдельном интересе к его труду со стороны директора Института Ф. Ф. Кузнецова, его заместителей — А. Б. Куделина и В. М. Гуминского, а также учебного секретаря Института А. И. Алиевой. С особенной теплотой в сердце автор благодарит своих старших коллег, известных ученых медиевистов Л. А. Софронову, В. В. Кускова и А. С. Демина. Без их внимания, критики, советов и вместе с тем настоящей поддержки и научной солидарности эта книга, наверное, не была бы написана.

I. ДРЕВНЕРУССКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СВЯЩЕННЫХ ЧИСЛАХ И ИХ ОСОБЕННОСТИ

§ 1. Нумерология и христианство*

Представления о священных свойствах числа и числовых отношениях возникли в глубокой древности. С тех пор те или иные конкретные — отмеченные особым смыслом, знаменательные, символические — числа являются существенным, порою важнейшим элементом чуть ли не любой духовной культуры, имевшей место в истории цивилизации — архаической, античной, средневековой и даже иногда новой¹.

По-видимому, с помощью чисел и счетных операций — другими словами, с помощью нумерологии — люди во все времена не только осмыслили окружающий

⁴⁹ Текст этого раздела опубликован автором под названием «Истоки древнерусских представлений о священных числах», но в значительно более сжатом виде, в книге: Письменная культура: источниковедческие аспекты истории книги: Сб. ст. / Рос. Гос. б-ка. М., 1998. С. 63–78.

¹ Numbers and number symbolism // New catholic encyclopedia. Washington, 1967. Vol. X: Mos to Pat. P. 567–568.; *Топоров В. Н.* 1) О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М., 1980. С. 3–58; 2) Числа // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 629–631.; *Бородин А. И.* Число и мистика. Донецк, 1975.

мир: макро- и микрокосмос, не только умозрительно воспроизводили его структуру и законы бытия, но и определяли собственное в нем место, роль, поведение. Число как таковое обожествляли и наделяли его магическими свойствами. Поэтому число играло первостепенную роль в ритуальных и культовых отправлениях, в фольклорных и древних литературных текстах. Причину такого отношения к числу — общую для всех архаичных мифопоэтических традиций — исследователи видят в том, что «число и счет были сакрализованными средствами», с помощью которых, при необходимости, «репродуцировалась структура космоса и правила ориентации в нем человека»¹.

Но особое отношение к числу и счету могло быть также мотивировано этимологией самих этих понятий. В самом деле, древнегреческие лексемы ἀριθμέω (считать), ἀριθμός (число; мера; счисление; счет как искусство или наука) соотносятся с лексемами ῥυθμίζω (приводить в порядок, устраивать), ῥυθμικός (гармонический), ῥυθμός (соразмерность; образ, вид) и восходят к индоевропейскому корню *(a)ri- // *rēi, к которому «восходят также обозначения “руки” — праслав. *ramo..., др.-прус. irmo» и «слова, обозначающие “порядок” — др.-инд. r̥ta “рита, мировой порядок, закон” и лат. ritus “ритуал, упорядоченное священное действие”»². Близкими значениями обладают и латинские лексемы numero, -avi, -atum, -are (считать; рассматривать, относить), numerus (составная часть, элемент; соразмерность, ритм; гармония; число, количество). Наконец, старославянская лексема ЧИСЛО (ЧИСМА), про-

¹ Топоров В. Н. Числа // Мифы народов мира. Т. 2. С. 631.

² Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997. С. 404.

исходящая из праславянского *čit-slo, родственна лексемам *считать, читать, чтить* (*чту; честь*) и через них близка древнеиндийскому cētati (соблюдает, мыслит, познает, понимает)¹. Здесь важно отметить также индоевропейский корень данной славянской группы слов *k^ueis- // *k^ueit- «со значением “читать, считать, произносить молитвы”», которое, «в свою очередь, является специализацией более общего значения “почитать, уважать, оказывать почести”»². Таким образом, и греческое, и латинское, и славянское обозначения понятия *число, счет*, несмотря на различное происхождение, все же семантически сходятся в единой предметной области и сопрягаются с понятиями: *устройство, познание, молитва*.

Еще в Вавилоне³, Египте⁴, Ханаане⁵, Римской империи⁶ были разработаны и многообразно использовались целые системы священных чисел. Может быть, в наиболее законченной форме нумерология как мистико-

¹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х т. Т. 4 (Т — яшур) / Пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. 2-е изд. М., 1987. С. 350, 366, 374–375.

² Степанов Ю. С. Константы. С. 364.

³ Иоселева М. Я. Происхождение магических чисел // Страны и народы Востока. М., 1965. Вып. 4. С. 239–241.; Дьяконов И. М. Основы хронологии Вавилонии и Ассирии // Бикерман Э. Хронология Древнего мира: Ближний Восток и античность. М., 1976. С. 315–316.; Кленгель-Брандт Э. Путешествие в Древний Вавилон. М., 1979. С. 168.

⁴ Антес Р. Мифология в Древнем Египте // Мифологии Древнего мира. Пер. с англ. М., 1977. С. 58, 69, 98, 99.

⁵ Гордон С. Ханаанейская мифология // Мифологии Древнего мира. С. 201, 206, 207, 217, 231.

⁶ Садов А. И. Знаменательные числа. СПб., 1909. С. 1–36.

философское учение была разработана в Греции, пифагорейцами. В их космологических построениях число являлось центральным понятием и, наделенное онтологическим, гносеологическим и эстетическим значением, толковалось как синтез, объединение предела и беспредельного, как божественное начало в мире, принцип всех вещей и самой души. Отсюда — вера в таинственный, мистический смысл числа и числовых отношений и связанная с ней символика чисел, из которых наиболее священными почитались 1 и 10 — как символы совершенства; 5 — как символическое обозначение брачного союза; 7 — как знак универсального мироправящего начала (Пифагор) или как символ девственности, олицетворенной в образе Афины-Девы (Филолай), и другие числа¹.

Итак, еще издревле самые разные области деятельности человека — теология, богослужение, философия, музыка, литература, архитектура, искусство, историософия, астрология, медицина, магия во всех ее видах, народные обычаи и ритуалы — связаны были с применением нумерологических знаний.

Системы священных чисел, сложившиеся в древнегреческой, древнееврейской и других древних культурах присредиземноморья, были частью усвоены, частью

¹ *Чистович И.* Неоплатоническая философия в ее отношении к христианству // *Христианские чтения.* СПб., 1861. Январь. С. 59–60.; *Садов А. И.* Знаменательные числа. С. 42–49; *Блонский П. П.* Философия Плотина. М., 1918. С. 241–244.; *Лосев А. Ф., Шестаков В. П.* История эстетических категорий. М., 1965. С. 37–40; *Кессиди Ф. Х.* От мифа к логосу: (Становление греческой философии). М., 1972. С. 159–171; *Ильин И. А.* Эстетика гармонии и числа // *Он же.* История искусства и эстетики. Избр. статьи. М., 1983. С. 221–252; *История эстетической мысли.* В 6-ти т. Т. I. С. 158–162.

переосмыслены и в целом получили новое мистико-символическое содержание в учении христиан. Однако, конечно же, в христианской средневековой культуре священные числа трактовались иначе¹. Прежде всего это было обусловлено тем, что главнейшим и абсолютно авторитетным источником для христианской нумерологии (как и для учения в целом) являлась Библия, преисполненная самыми различными числовыми указаниями. Среди таковых в качестве наиболее часто употребляемых, типичных заметно выделяются, например, числа 3, 4, 5, 7 и кратные им 10, 12, 30, 40, 50, 70, 100² (при этом все они, естественно, несут на себе отсвет семантики, совершенно отличной от содержания текстов, синхронно создаваемых, скажем, в языческом мире). Благодаря Библии — и ее осмыслению через экзегезу и герменевтику — в христианстве постепенно была разработана достаточно широко известная и общепринятая собственная система символической интерпретации чисел как таковых: лучшими образцами в этом отно-

¹ Садов А. И. Знаменательные числа. С. 49–69; Петканова Д. 1) Значението на числата в старобългарската литература // Старобългарска литература. София, 1983. Кн. 13. С. 12–28; 2) Числена символика // Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. София, 1994. С. 510–511; Кириллин В. М. Символика чисел в литературата Древней Руси // Древнерусская литература: Изображение природы и человека. М.: ИМЛИ РАН, «Наследие», 1995. С. 208–285.

² Симфония, или Алфавитный указатель к Священному Писанию. Изд. 3-е. Корнталь: Миссионерский союз «Свет на Востоке», 1971.; Numbers and number symbolism (in the Bible) // New catholic encyclopaedia. Vol. X. P. 568–569; Числа // Словарь библейского богословия. Под ред. К. Леон-Дюфура. Брюссель, 1974. Стб. 1255–1259.

шении служили Книга Пророка Даниила и «Откровение» святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова, отличавшиеся развитой и вполне осознанно использованной числовой символикой и мистикой¹.

Исходной предпосылкой несомненной веры в неслучайность и тайный — истинный — смысл всяческих числовых обозначений служило (если ограничиться здесь рамками только христианской мудрости), в сущности, суждение из самого Священного Писания, а именно слова: «но (Ты, Господь. — *В. К.*) все в мерѣ и число и превес рассмотрил (устроил. — *В. К.*) еси» (*Премудр. Солом.* 11: 21)².

Означенная вера должна была, по-видимому, находить опору в феномене древней письменной культуры. Я имею в виду систему передачи цифровых знаков с помощью букв. Древнейшая алфавитная цифровая система появилась в Греции в V веке до нашей эры — так называемая *ионическая*. По ее подобию были построены средневековые армянская, готская, грузинская и славянская системы³. Функцию цифр выполняли и буквы алфавита, использованного в III–II веках до нашей эры при создании списков книг Ветхого Завета, — буквы так называемого еврейского квадратного письма⁴. Такой

¹ Козаржевский А. Ч. Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. Изд-во Моск. ун-та, 1985. С. 82–95.

² Острожская Библия. М.; Л., 1988.

³ Истрин В. А. Развитие письма. М.: АН СССР, 1961. С. 329–330.

⁴ Знание за пределами науки: Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I–XIV веков. М.: Республика, 1996. С. 442–443; Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 30, 164.

способ обозначения цифр позволял отождествлять любое слово с его числовым эквивалентом, а это, в свою очередь, обнаруживало, во-первых, мистико-нумерологическую связь между словами, во-вторых, сокровенное значение чисел, в-третьих, таинственную соотнесенность последних с миром идей, отображением которых являются слова и, следовательно, числа. Вот подобающий пример: $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ (Бог) $> 9 + 5 + 70 + 200 = 284$; $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$ (хороший, добрый) $> 1 + 3 + 1 + 9 + 70 + 200 = 284$; $\acute{\alpha}\gamma\iota\acute{o}\varsigma$ (святой, непорочный) $> 1 + 3 + 10 + 70 + 200 = 284$ ¹.

Теоретическую базу для сакрализации и символизации чисел составили отдельные труды или даже мнения некоторых раннесредневековых христианских писателей. В исследовании А. И. Садова приведены, например (однако, к сожалению, фрагментарно), нумерологические высказывания Тертуллиана, Лактанция, Амвросия Медиоланского, Тихония Африканца, Августина Блаженного, Андрея Кесарийского, Иеронима Блаженного, Бенедикта Нурсийского, Григория I Двоеслова (или Великого), Исидора Севильского, Иоанна Дамаскина². Этот ряд можно пополнить также именами Ирины Лионского³, Псевдо-Дионисия Ареопагита⁴, Евге-

¹ Numbers and number symbolism // New catholic encyclopaedia. Vol. X. P. 568.

² Садов А. И. Знаменательные числа. С. 54–68.

³ Напр.: *Св. Ирины Лионский*. Против ересей: Книга 3 // Антология: Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978. С. 657–658 (гл. XI: Доказательства из Евангелия св. Иоанна. Евангелий четыре — ни более, ни менее.).

⁴ Напр.: *Дионисий Ареопагит*. Божественные имена // Мистическое богословие. Киев: Изд. Христ. благотворит.-просветит. ассоциации «Путь к Истине», 1991. С. 92 (гл. 13: О совершенном и едином).

ния Кесарийского¹, Григория Богослова (Назианзина)², Максима Исповедника³, Боэция⁴. Все названные греко-латинские авторы в своих сочинениях так или иначе применяли священные числа либо писали о них более или менее развернуто.

В связи с этим, может быть, наиболее показательными будут рассуждения Григория Богослова: «Евреи, на основании закона Моисеева, чтут седмичное число, как впоследствии пифагорейцы стали чтить число четверичное, которым они даже клянутся, а симониане и маркиониты числа осмеричное и тридесатеричное, которых равночисленными именуют и чтут каких-то богов. Хотя не знаю, по каким законам соотношения или по какой силе седмичного числа, однако же евреи чтут оное; и известно то, что Бог в шесть дней сотворил вещество, образовал и украсил его всякими видами и сочетаниями, и совершил сей видимый ныне мир, а в седьмой день почил от дел, что показывает и наименование субботы, означающее по-еврейски покой. Но ежели есть сему и высшее какое основание, то пусть любомудрствуют о том другие. Почитание же седме-

¹ Брагинская Н. В. Эон в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского // *Античность и Византия*. М., 1975. С. 286–306.

² Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Мистическое богословие*. Киев: Путь к истине, 1991. С. 124, 125 и др.

³ Максим Исповедник. Творения. Кн. 2: Вопросыответы к Фалассию. Часть 1: Вопросы I–LV / Перев. с др.-греч. и комм. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1993. С. 100, 102, 104, 134, 165, 168, 215, 230, 231, 268, 271 и др.

⁴ История эстетической мысли. В 6-ти т. Т. I. С. 288–291; Уколова В. И. «Последний римлянин» Боэций. М., 1987. С. 52–54.

ричного числа простиралось у них не на дни только, но и на годы. В рассуждении дней доказывает сие суббота, постоянно у них чтимая, равно как и седмидневное неупотребление квасного, а в рассуждении лет — седьмой год *оставления* (Лев. 25: 10). Даже чествование простиралось не на седмицы только, но и на седмицы седмиц, и как в днях, так и в годах. Седмицы дней производят пятидесятницу, — день у них *нарочит свят* (Лев. 23: 21); седмицы же лет — так называемый ими юбилей, в который бывало и оставление земли и освобождение рабов и возвращение купленных владений прежним владельцам. Ибо народ сей посвящает Богу начатки не только плодов и первородных, но также дней и лет. Так чествование седмичного числа привело к чествованию пятидесятницы. Ибо число семь, помноженное само на себя, дает пятьдесят, причем недостает одного дня, но оный занят нами от будущего века и есть осьмь, вместе же и первый, или, лучше сказать, единый и нескончаемый. Ибо там должно окончиться здешнее субботствование душ, чтобы дана была часть *седмим и осмим* (Еккл. 11: 2), как некоторые прежде нас понимали сие Соломоново изречение.

Хотя о чествовании седмичного числа много есть свидетельств, но для нас многих достаточно будет и немногих. Так наименовано семь досточтимых духов (Исх. 11: 2, 3), и духами, как думаю, угодно было Исайи назвать действия Духа. *Словеса Господня*, по слову Давида, *очищены седмерицею* (Пс. 11: 7). *Праведник, шестижды от бед изъятый, в седмем* не бывает уже поражаем (Иов. 5: 19). Грешник получает прощение не только *седьмь крат, но седмдесят крат седмерицею* (Мат. 18: 22). Опять и наоборот (так как и наказание за грех похвально), Каин *седмерицею* терпит отмщение, то есть несет наказание за братоубийство; Ламех же *седмдесят седмерицею* (Быт. 4: 24), потому что стал убийцею

после закона и осуждения. Лукавые *соседи* седмикратное воздаяние приемлют *в недра свое* (Пс. 78: 12). Дом Премудрости *утвержден на семи столпах* (Прит. 9: 1); таким же числом очей украшен камень Зоровавелев (Зах. 3: 9). *Седмерицею* днем воздается хвала Богу (Пс. 118: 164). Даже *неплоды* раждает *седьмь*, число совершенное, и тем противопоставляется неимеющим полного числа чад (1 Цар. 2: 5).

Если же должно принять во внимание и ветхозаветныя сказания, то примечаю, что *седьмой* из прародителей Енох почтен *преложением* (Быт. 5: 25). Примечаю также, что двадцать первый Авраам прославлен Патриаршеством — по присовокуплению большого таинства; потому что число сие составляет троекратно взятая седмерица. А иный отважный на все осмелился бы дойти и до Нового Адама, Бога моего и Господа Иисуса Христа, который, по нисходящему родословию у Луки, считается седмдесят седмым от ветхого и под грехом бывшего Адама. Примечаю еще *седьмь* труб Иисуса Навина, такое же число обхождений, дней и иереев, от которых падают стены Иерихонские (Иис. Нав. 6). Примечаю как седмикратное обращение (3 Цар. 18: 43, 44), подобное и троекратному таинственному дуновению Пророка Илии, вдыхающему жизнь в сына Сарептской вдовицы (3 Цар. 17: 21), и равночисленному возлиянию на дрова, когда он ниспосланным от Бога огнем потребил жертву и осудил студных пророков, которые не могли произвесть того же своими призываниями, так и седмикратное, по повелению его, наблюдение отроком облака. Примечаю толикочратное же преклонение Елиссея над сыном Суманитяныни, которым обновляется в нем дыхание (4 Цар. 4: 35).

На основании, как думаю, того же постановления, не говоря уже о светильнике храма, имеющем седмь ветвей и седмь свещников (Исх. 25: 31, 37), в седмь дней

совершается иерей (*Исх.* 29: 35), в семь дней очищается прокаженный (*Лев.* 13: 50) и во столько же дней обновляется храм (*2 Пар.* 7: 8). И в седмидесятое лето народ возвращен из плена, дабы и в десятках было то же, что бывает в единицах, и числом совершеннейшим почитено стало таинство седмичного числа. Но что говорить мне об отдаленном? Сам Иисус — чистое совершенство, умел напитать в пустыне и пятью хлебами пять тысяч человек и опять седмью хлебами четыре тысячи, и остатков по насыщении было в первом случае дванадцать кош (*Мат.* 14: 20), а во втором седмь кошниц (*Мат.* 15: 37); а то и другое, как думаю, совершенно не без причины и не недостойно Духа. И сам ты, читая Писание, заметишь многие числа, в которых кроме видимого скрывается и более глубокое значение.

Для настоящего же времени всего полезнее сказать, что может быть по сим самым, или по весьма близким к ним, или и по другим высшим причинам, евреи чтут пятидесятый день, а также чтим и мы, подобно как чтим и иное что-нибудь еврейское, у евреев совершаемое образно, а у нас возобновленное таинственно¹.

И все же, думается, особое влияние на христианскую нумерологию оказали именно взгляды Августина Блаженного, ибо этот ученый богослов, признавая, подобно многим другим христианам, сакральность чисел, присущих, в частности, текстам Ветхого и Нового Заветов, кроме того, вслед за неопифагорейцами и нео-

¹ Слово на Пятидесятницу // *Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский*. Собр. соч.: В 2-х т. Репринт. изд. Св.-Тр. Сергиева лавра, 1994. Т. 1. С. 576–578. «Слово» было известно в Древней Руси по крайней мере с XI в. (См.: *Будилович А.* XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Импер. публ. библ. XI века. Критико-палеограф. труд. СПб., 1875. С. 270–273 (Слово 12. § II–IV).

платониками констатировал и стремился рационально осознать реальную силу божественных по сути чисел-идей в онтологическом, гносеологическом и эстетическом аспектах мирового порядка. Так, в ряде трактатов (О порядке, О музыке и др.) он, опираясь на математические спекуляции, рассматривал числа «в качестве общего закона», который лежит в основе и духовной и материальной сфер бытия¹. По его мнению, числа «как некие активные творческие принципы» вносят «в мир структурность и определенность»², к тому же они подчинены иерархическим отношениям, ведь «между преходящими числами природного материального мира и вечными числами высшей истины» пребывают, посредством их животворной связи, идеальные числа, то есть «числа красоты, искусства, творческого разума»³. Отсюда материальные числа благодаря идеальным подобны числам Божественной Премудрости⁴, иными словами, символически соотносятся с последней, сокровенно, энигматически указывают на нее. Между прочим, довольно схоже рассуждал о нумерологической структуре мироустройства и Евсевий Кесарийский, правда — в несколько ином плане и иных, близких гностическим, терминах⁵.

¹ Бычков В. В. Зарождение средневековой эстетики числа и ритма // *Философия искусства в прошлом и настоящем*. М., 1981. С. 82–84.

² Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979. С. 304.

³ Бычков В. В. Зарождение средневековой эстетики числа и ритма. С. 84.

⁴ Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. С. 304.

⁵ Брагинская Н. В. Эон в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского. С. 290–292, 295–296.

Собственно, как бы там ни было, ясно одно: именно нумерологические представления раннехристианских апологетов, философов и богословов во многом определили специфику средневекового понимания чисел — и на Западе, и на Востоке. Более того, известно о широкой практике школьного освоения знаний по данному предмету. Например, в византийских школах на основе пифагорейско-платоновских традиций — разумеется, приспособленных к христианскому мировоззрению — были преподаваемы «тайны чисел и числовых отношений», их мистические и символические значения¹.

Итак, кажется, нет никаких оснований отрицать действительность твердых и устойчивых нумерологических представлений в рамках средневекового христианства. И говоря о мистико-символической направленности таковых представлений, по-видимому, справедливо полагать, что христианами средневековья числа мыслились уже не только как знаки Божественного предопределения и порядка в устройении мира, но и как знаки, с некоторым вероятием отображающие (и лишь так, а не воплощающие в себе всецело) главные истины Благовестия о Боге, Спасении, Церкви, то есть знаки, будто бы сокрывающие тайны Божественного промысла и тем не менее содержащие некое откровение о нем, или — еще конкретнее — знаки, через которые реальная жизнь связывалась со Священной Историей, а последняя, в свою очередь, направляла свет правды в реальную жизнь. В этой связи здесь уместно привести слова преподобного Максима Исповедника по поводу значения библейских числовых указаний: «И если кто желает, *исходя из числа* (курсив мой. — В. К.), иссле-

¹ Культура Византии: IV – первая половина VII в. М., 1984. С. 489; Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература. С. 14.

довать намерение Священного Писания и таким образом постигнуть Промысел Божий, *обнаруживаемый через это число*, то он найдет, что делом Промысла является не только сохранение естества неумоляемым, в соответствии с логосом его бытия, но и проявление этого естества как совершенного, в соответствии с приобретенным по благодати логосом благобытия»¹.

Отсюда неудивительна причастность нумерологии к христианской догматике, литургике, искусству, календарно-уставным формам церковной жизни, нравственному богословию, космологии, историософии и т. д. То же самое можно сказать и о христианской средневековой литературе (поэзии и прозе), которая, с одной стороны, продолжала библейскую традицию, а с другой — во многом усвоила традиции античной словесности.

Таким образом, выражаясь идиоматически, мысль, слово и дело христиан средних веков были вполне нумерологичны, и это, как видим, вовсе не противоречило святоотеческим заветам.

Понятно, в функции наиболее знаменательных, доктринально семантизированных, ключевых стали использоваться числа, хорошо известные по Священному Писанию — прежде всего 3, 7, 12. Во-первых, именно они практически единодушно трактовались христианами писателями как числа священные, богоустановленные, законно и всецело выражающие идею полноты и совершенства, красоты и гармонии²; во-вторых, именно их символическая семантика была ориентирована на важнейшие понятия и ценности вероучения и богословия.

¹ Максим Исповедник. Творения. Кн. 2: Вопросы к Фалассию. Часть 1: Вопросы I–LV. С. 168.

² Садов А. И. Знаменательные числа. С. 54–68; Числа // Словарь библейского богословия. Стб. 1255–1259.

В самом деле, *тройка* считалась числом Божественной Троицы, тринитарная сущность которой отображена в триадности вещественного мира (небо, земля, вода и т. д.), а также — числом человеческой души (имелись в виду указанные еще Платоном способности души — к познанию, раздражению, влечению)¹, соответственно, *тройка* символизировала все духовное² (три годовых праздника, завещанных Моисею на Синае, слова Христа о трехдневном воздвижении нерукотворного храма, воскресение Христа в третий день, троекратное отречение апостола Петра, три звезды на мафории Богоматери) и потому естественно оказалась причастной ко многим таинствам — священнодействиям и молитвословиям, что констатировал еще Августин Блаженный³.

Семерка мыслилась как число человека, означавшее его гармоническое отношение к миру, а еще — как чувственное выражение всеобщего порядка (семь отверстий в человеческой голове, семь возрастов, семь цветов радуги и семь тонов григорианской музыки, семь небесных сфер и семь дней недели)⁴, но наряду с этим *семерка* была связана с учением о свойствах Духа Святого

¹ Садов А. И. Знаменательные числа. С. 56, 59.; Прохоров Г. М. Памятники переводной русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987. С. 140.; Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XV веков. М., 1990. С. 84, 205.

² Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 300.

³ Садов А. И. Знаменательные числа. С. 59. Ср.: «Толкование на Апокалипсис» Андрея Кесарийского (Св. Андрей Кесарийский. Апокалипсис. СПб.: Кн. изд-во П. П. Сойкина. Б. г. С. 53–54).

⁴ Рабинович В. Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979. С. 105.

(7 дарований Духа)¹ и с христианской этикой (7 добродетелей и 7 смертных грехов²) и потому, видимо, знаменовала собой высшую степень познания Божественной тайны и достижения духовного совершенства (семисвечник, семь таинств, семь ступеней премудрости, семь недель великого поста)³; наконец, ее использовали в качестве символа вечного покоя и отдохновения, которые наступят вместе с концом мира⁴.

¹ *Исайя* 11: 1, 2.; «Толкование на Апокалипсис» Андрея Кесарийского (Указ. изд. С. 53–54).; *Брюсова В. Г.* Толкование на IX притчу Соломона в Изборнике 1073 г. // Изборник Святослава 1073 г.: Сб. ст. М., 1977. С. 296–298; Настольная книга священнослужителя. М.: Моск. патриархия, 1983. Т. 4. С. 51.

² Первую седмицу составляют 4 главных добродетели древней этики: мудрость, мужество, воздержание, справедливость и 3 богословских: вера, надежда, любовь (Полный православный богословский энциклопедический словарь. СПб.: Кн. изд-во П. П. Сойкина. Б. г. Т. 1. Стб. 749). Вторая седмица варьируется по составу. Так, Тертуллиан указывал на убийство, идолопоклонничество, обман, вероотступничество, богохульство, прелюбодеяние и разврат (*Садов А. И.* Знаменательные числа. С. 61; *Гурсейнов А. А., Иррилиц Г.* Краткая история этики. М., 1887. С. 222), но в русской православной традиции установился другой состав; в «Требнике», например, отмечают: «гордость, лихоимство, блуд, зависть, чревоуспе, гнев, ленивство» (Требник. М.: Моск. патриархия, 1979. Ч. 1. С. 81).

³ *Бондарь С. В.* Философско-мировоззренческое содержание «Изборников» 1073 и 1076 годов. Киев, 1990. С. 109.

⁴ «Толкование на Апокалипсис» Андрея Кесарийского (Указ. изд. С. 30); *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. С. 300–301; *Петканова Д.* Значението на числата в старобългарската литература. С. 24.

Число 12, согласно христианским представлениям, соотносилось с образом народа Божия (двенадцать колен Израиля и двенадцать апостолов) и, в частности, — с образом человечества, обновленного благовестием о спасении в Сыне Господнем¹; будучи воспринимаемо как символ Церкви — земной и небесной², число 12 выполняло определенные функции формально-уставного характера в церковной богослужебной жизни³.

Известной символической ассоциативностью, значимостью, функциональностью обладали и некоторые другие библейские числа. Так, *четверка* — по Августину, второе после *тройки* совершенное число⁴ — считалась символом мира и материальных вещей⁵ и знаменовала собой статическую целостность, идеально устойчивую структуру⁶. В этой связи уместно здесь сослаться на православное понимание некоторых нумерологических образов из Апокалипсиса святого апостола и евангелиста Иоанна: например, «*четыре ангела, стоящие на четырех углах земли, держащие четыре ветра земли*» (Откр. 7: 1) есть образ «спокойного исторического развития христианского мира» — по существу, образ христианства⁷;

¹ Числа // Словарь библейского богословия. Стб. 1258.

² Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература. С. 25.

³ Садов А. И. Знаменательные числа. С. 68.

⁴ Бычков В. В. Зарождение средневековой эстетики числа и ритма. С. 83.

⁵ Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература. С. 17.; Рабинович В. Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. С. 105–106.

⁶ Топоров В. Н. О числовых моделях в архаичных текстах. С. 23; Козаржевский А. Ч. Источниковедческие проблемы раннехристианской литературы. С. 94.

⁷ Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. С иллюстрация-

подобно этому и «четвероугольник» небесного града Иерусалима (*Откр.* 21: 16) указывает «на совершенство, устойчивость и постоянство»¹.

Быть может, менее разработана была символическая структура *пятерки*, но и она, нисколько не уступая своей «прекрасной значительностью» *семерке*², воспринималась в средние века как знак мистического единения земной церкви, поврежденного человечества со Спасителем, евхаристического пресуществления всех христиан в жизнь вечную (евангельская легенда о пяти хлебах, насытивших пять тысяч человек, и притчи о пяти мудрых и пяти неразумных девах и о рабе, умножившем данные ему пять талантов на другие пять; наконец, пять ран Иисуса).

За *десяткой* тоже признавали значение совершенного числа³, причем сокровенно выражающего единство Божественного и материального начал⁴ и, кроме того, символизирующего предназначенность, посвященность чего-либо Богу (не случайно же обязательный для всех налог на церковные нужды назывался «десятиной», то есть должен был по древнейшей, еще ветхозаветной традиции составлять 10-ю часть от любых доходов)⁵. Древними она воспринималась как символ гармонии и полноты, как совершеннейшее космическое число;

ми / Изд. преемников А. П. Лопухина. Т. 11. Пб., 1913. С. 543.

¹ Там же. С. 605.

² Манн Т. Иосиф и его братья. М., 1968. Т. 2. С. 853.

³ Садов А. И. Знаменательные числа. С. 67–68.; Топоров В. Н. О числовых моделях в архаичных текстах. С. 29–30.

⁴ Шеппинг Д. О. Символика чисел. Воронеж, 1893 (отд. отт. из «Филологических записок»). С. 7.

⁵ Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета / Под ред. А. П. Лопу-

в средние века, у алхимиков, *десятка* — каббалистическое число материи, а в мистической философии нумерологического характера ей отведена основополагающая роль¹.

Не менее знаменательным было число 40. В Священном Писании и христианской практике оно связано с молитвой, надеждой, очищением и, соответственно, используется как символ приуготовления к новой жизни².

Между прочим, числа 7, 10 и 40 удивительным образом связаны с историей установления продолжительности предпасхального поста. Об этом замечательно писал в VII веке восточнохристианский церковный писатель авва Дорофей: «В законе написано, что Бог повелел сынам израилевым каждый год давать *десятину* из всего, что они приобретали... Зная сие, святые апостолы установили и предали нам... чтобы мы отделяли *десятину* от самых дней жизни нашей и освящали ее Богу... и каждый год очищали грехи, сделанные нами в течение целого года... Рассудив так, они освятили нам из 365 дней сии *семь недель* св. *Четырехдесятницы*. Таким образом отделили они сии *семь недель*; но со временем отцы заблагорассудили прибавить к ним и еще

хина. Т. 1: Пятикнижие Моисеево. Пб., 1904. С. 503; Устав князя Владимира Святославича // Российское законодательство X–XX веков. В 9-ти т. Т. 1. Законодательство Древней Руси. М., 1984. С. 140.

¹ Бородин А. И. Число и мистика. С. 122–123; Рабинович В. Л. Алхимия как феномен средневековой культуры. С. 106, 108; Топоров В. Н. О числовых моделях в архаичных текстах. С. 30.

² Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература. С. 15; Булгаков С. В. Настольная книга для священноцерковнослужителей (Сборник сведений, касающихся преимущественно практической деятельности отечественного духовенства). Ч. 1. Издат. отд. Московского патриархата, 1993. С. 550–551.

одну неделю: ...для того, чтобы почтить пост св. *Четырехдесятницы*, которую постился ...Иисус Христос. Ибо, отняв от *осьми недель* субботы и воскресенья, получаем *40 дней*, а пост святой субботы почитается особенным, потому что она есть священнойшая и единственная постная из всех суббот года. А *семь недель* без суббот и воскресных дней составляют *35 дней*; потом, приложив пост святой великой субботы и половину Светлой и светоносной ночи, получаем *тридцать шесть с половиною*, что и составляет в точности *десятую часть* 365 дней года»¹.

Аналогично рассуждали и на Западе. В IX веке, например, известный латинский полемист, монах-бенедиктинец Ратрамн Корвейский писал следующее: «...Если поставим в связь авторитеты евангельский и подзаконный, то поймем, почему мы должны поститься в продолжение *сорока дней*. В самом деле, в Ветхом Завете дано было *10 заповедей*, которые предписано было выполнять, а в Новом Завете дано *4 Евангелия*, по которым и следует располагать жизнь свою. Обратите внимание: 10×4 составляют именно *40*. И каждый работающий Господу знает, что он только тогда приходит к высоте совершенства, если подзаконное *десятичисловие* восполняет совершенством Евангелия. Притом человек в некотором роде составляет собою *четыре*, потому что он сложен из *четырёх элементов*. А так как заповеди *десятичисловия* человек нарушает многократно, то необходимо, чтобы человек 4×10 раз оплакивал свои прегрешения...»²

¹ Булгаков С. В. Настольная книга для священноцерковнослужителей. Ч. 1. С. 551–552 (примеч.).

² Лебедев А. П. Собрание церковно-исторических сочинений. Т. VI: Очерки внутренней истории византийско-восточной Церкви в IX, X и XI веках. (От конца иконоборческих споров, 842 г., до начала крестовых походов — 1096 г.). Изд. 2-е. М., 1902. С. 334–335.

Надо сказать, особым значением обладали также *круглые числа*, подобные числу 40, — значением если не символическим, то мистическим или эстетическим. Во всяком случае им «в средневековой литературе не было слепой веры, они не воспринимались как документальные числа, их необходимо было рассматривать как условные или приблизительные, иногда они могли быть близки к истине, но никоим образом не были исторически точными»¹. Скорее всего, к круглым числам относились как к знакам завершенности и гармоничности², онтологически присущим миру, по средневековым понятиям.

Наконец, важно иметь в виду следующее: символический смысл того или иного сакрального числа обычно не сводился к какому-либо одному, строго фиксированному значению; согласно законам тропологии, он представлял собой некую многослойную, многоплановую и многогранную семантическую структуру, содержание которой в каждом конкретном случае — в зависимости от объективно-субъективных факторов контекста — могло предстать как более или менее однозначное. Это совершенно необходимо всякий раз учитывать при анализе какого бы то ни было, основанного на числовых отношениях, явления средневековой культуры.

§ 2. Источники, степень и характер нумерологических знаний в Древней Руси

Христианизация Руси обусловила принципиальное преобразование духовной жизни русичей. Вместе с бла-

¹ Лебедев А. П. Собрание церковно-исторических сочинений. Т. VI. С. 21.

² Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. 2-е изд. М., 1990. С. 513.

говестием о спасении они получили возможность приобщения — главным образом, через Византию и южно-славянское посредство — к богатейшей христианской культуре, влияние которой было весьма многоаспектно.

Естественно, проникли на Русь и сведения о сакральной природе и назначении чисел, их образно-символическом содержании, приемах их тропологической интерпретации и применения. Усвоению таких сведений способствовали, во-первых, органично присущие средневековью мистицизм и символизм мышления вообще и восприятия внешнего и внутреннего мира в частности¹; во-вторых, привычная употребимость собственных типичных ритуально-эпических чисел в устно-поэтическом творчестве², верованиях и магических обрядах языческого (да и уже христианизированного) славянства³.

Но, разумеется, на формирование «правильных» нумерологических взглядов у новообращенного наро-

¹ См. выше, а также: *Веселовский А. Н.* Данте и символическая поэзия католичества // Он же. Собр. соч. Т. 3: Италия и Возрождение. Т. 1 (1859–1870). СПб., 1908. С. 90–91, 93, 98, 104.; *Уваров А. С.* Христианская символика. С. 1, 5–8; *Голубцов А. П.* Из чтений...: Археология. С. 133–163 и др.; *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. С. 161–169; *Громов М. Н.* Систематизация эмпирических знаний в Древней Руси // Естественнонаучные представления Древней Руси. М., 1978. С. 39–41.

² Сербский эпос / Ред., исслед. и комм. Н. Кравцова. М.; Л.: Academia, 1933. С. 139, 149.

³ *Топоров В. Н.* О числовых моделях в архаичных текстах. С. 51, 52; *Петканова Д.* Значението на числата в старобългарската литература. С. 27; Русское народное поэтическое творчество / Под ред. Н. И. Кравцова. М., 1971. С. 118.

да самое прямое и непосредственное влияние оказала книжность, привнесенная христианством на Русь. И прежде всего — Священное Писание, содержащее, как уже говорилось, великое множество разнообразнейших числовых указаний, которые к тому же — подобно любому другому элементу этого источника — отмечены были, по разумению людей средневековья, печатью сакральности.

В связи с этим необходимо напомнить, что современной библеистикой в текстах Священного Писания выделяются, по крайней мере, три типа числовых обозначений: понимаемые, равно и примененные, буквально, в точном арифметическом смысле; условные, то есть приблизительные либо гиперболические; наконец, символические, к которым относятся также и гематрийные¹.

Однако наряду с библейской по происхождению нумерологической информацией какие-то более или менее конкретные — уже в плане трактовки — сведения о священных числах и числовой картине мира можно было извлечь из отдельных, постепенно внедряемых в круг древнерусского чтения сочинений апологетов, отцов и учителей Церкви — догматических, экзегетических, историософских и т. п. Думаю, прямо или опосредованно сведения такого содержания доходили до книжников Древней Руси. Во всяком случае последние, несомненно, владели самыми первоначальными нумерологическими знаниями (хотя, конечно же, лишенными качеств схоластико-систематического постижения).

Действительно, древнерусским грамотникам было известно, например: 1) о божественном происхождении

¹ Числа // Словарь библейского богословия. Стб. 1255–1259.

чисел — из текста: «Данное чисмя от Господа четыредесят днии»¹; 2) о подчиненной числовым отношениям структурности макро- и микрокосмоса в их пространственной и временной протяженности: «лик звезд седмочислен»², «глаголють же ся ꙗко сего мира седмь век»³, «трон премени сꙋть челоувечскы вѣрсты: детишта, и ꙗноша, и старьца»⁴; 3) об иерархии чисел, отображающей качественные различия между ними: «десятьи же дньи месяца се бо есть в числех пренсплѣнно»⁵, «и неплоды же ражающи седморо — съвършеное число»⁶; 4) о связи чисел с астрологией: «Син ѿфиоп роди Неврода щꙋдовина и ловьца, ижен прѣвое изобреѣе влѣшьбꙋ и звездьное чис-

¹ Ответы Анастасия Синаита: «112. Христу глаголюшту: Не въходяштаа ꙋсты сквърнѣть челоувекы...» // Изборник Святослава 1073 г. / Факсимильное изд. под ред. Л. П. Жуковской. М., 1983. Л. 194б.

² Минея служебная: Октябрь // Ягич И. В. Служебные минеи за сентябрь, октябрь, ноябрь: В церковно-славянском перев. по рус. рукописям 1095–1097 гг. СПб., 1886. С. 197 (Л. 111а).

³ Богословие св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна ексарха Болгарского. По харатейному списку Мос. синод. библиот. С предисл. А. Н. Попова // ЧОИДР за 1877 г. М., 1878. Кн. 4. Л. 102.

⁴ Ответы Анастасия Синаита: «70. Златоустааго от того еже о притчи смокъвънен» // Изборник Святослава 1073 г. Л. 42в.

⁵ «Слово святааго Григора на святое Светлое Въскръсєнє, на рекомꙋю Пасхꙋ» // Будилович А. С. XIII Слов Григория Богослова в древнеслав. перев. по ркп. Имп. публ. библиот. XI в. СПб., 1875. С. 257 (Л. 339д).

⁶ «Слово святааго Григора Богословца на святꙋю Пентикостꙋ» // Будилович А. С. XIII Слов Григория Богослова. С. 272 (Л. 359б). См. также выше.

ло»¹; 5) о соотношенности чисел с определенными культурными традициями: «се чисмя (речь идет о 7. — В. К.) чьстьно в жидовех»²; 6) наконец, греко-византийская словесность содержала замечательные примеры образно-символической интерпретации чисел: «три свеща, тричисленно мѹдростню просвещьшася, вера и любы и надежа, троньными светѹлостьми присно озаряемы»³.

По-видимому, древнерусским грамотникам были известны также и некоторые, связанные с герменевтической практикой древних (христиан и нехристиан), мистико-метафизические приемы числовых спекуляций.

Во-первых, это — *гематрия*, то есть способ передачи имени или названия через число, равное сумме цифр, тождественных буквам, из которых состоит данное слово (классический пример — апокалиптическое число зверя 666, скрывающее, согласно св. Иринею, имя “латεῖνος” /30+1+300+5+10+50+70+200/, что указывало на Римскую империю)⁴.

Во-вторых, это — метод «каббалистического» или «теософского сокращения», основанный на уверенности в символической эквивалентности, мистическом тождестве любого многозначного числа с суммой составляющих его цифровых знаков, то есть метод сведения больших чисел к меньшим; результат такого действия (например, 318 [число рабов Авраама и затем — отцов Первого Вселенского собора] > {300>3} + {10>1} + 8 =

¹ Ответы Анастасия Синаита: «34. От Анѹкѹрота» // Изборник Святослава 1073 г. Л. 138.

² Богословие св. Иоанна Дамаскина в перев. Иоанна ексарха Болгарского. Л. 323.

³ Минея служебная: Сентябрь // Ягич И. В. Служебные минеи. С. 144–145 (Л. 107а).

⁴ Числа // Словарь библейского богословия. Стб. 1258.

$12 > 1 + 2 = 3$) рассматривался как равнозначная, эквивалентная замена исходного числового значения и как бы раскрывал его потаенный символический смысл¹.

Сокровенное значение большого числа выявлялось также посредством разложения такового на суммирующие его меньшие числа вкупе с их последующим символично-формально-акростишным толкованием. Множество примеров подобного рода экзегезы дано было преподобным Максимом Исповедником. Вот только один. Размышляя о количестве рабов Авраама — 318 человек, византийский богослов разлагает означенное число на числа 300 (Т), 10 (I) и 8 (Н) и так поясняет их иносказательное значение: «Буква “тау” есть образ Креста, начертанием своим запечатлевая внешний вид его; буква “йота”, будучи акростихом Иисуса, обозначает внушающее благоговейный страх имя Его; буква “эта”, также будучи акростихом, являет незыблемый нрав добродетели. Обладая ими, *таинственным образом заключенными в числе* (курсив мой. — В. К.), патриарх Авраам отважился выйти против супротивных сил. Он имел триста восемнадцать рабов, рожденных в доме его (*Быт.* 14: 14), то есть имел всеобъемлющее учение богословия, заключающееся в числе *триста*, неизреченное таинство Божественного Воплощения Слова, заключающееся в числе *десять*, и совершенный способ твердого навыка в добродетели, заключающийся в числе *восемь...*»²

¹ Шеппинг Д. О. Символика чисел. С. 8; Флоренский П. Приведение чисел: (К математическому обоснованию числовой символики). Сергиев Посад, 1916 (Отт. из «Богословского вестника» за июнь 1916 г.). С. 3.

² Максим Исповедник. Творения. Кн. 2: Вопросы к Фалассию. Часть 1: Вопросы I–LV. С. 268 («Схолия» к LV вопросу).

Указанные приемы, несомненно, были известны в Древней Руси. *Гематрия* могла попасть в поле зрения наших книжечеев с конца XII века. К этому времени, например, относится древнейший русский список «Слова об антихристе» Ипполита Римского¹, где использован данный прием². С помощью гематрии также зашифровано имя автора «Диоптры», получившей известность у славян с XIV века³. Кстати, позднее это привлекло внимание составителей «Азбуковников» в статье о «Диоптре»⁴; аналогичный прием описан ими и при толковании слова «титинъ» как имени апокалиптического зверя⁵, заимствованном, вероятно, из древней книжной традиции — в частности, «Толкования на Апокалипсис» Андрея Кесарийского⁶.

Гематрия, между прочим, использовалась и в некоторых гаданиях. Объяснение одного из таких гаданий содержится, например, в средневековом трактате «Тайная тайных», известном на Руси с конца XV века, — раздел «Числа имений»: «А ныне открываю ти (Александр. — В. К.) ея («тайницу Божию» — В. К.)... не выходи сам против неприятеля своего, не ведав числом, иже одолеешь его. А не будет ли число твое, яко их, и ты пошли

¹ Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. М., 1984. С. 153.

² *Невоструев К.* Слово св. Ипполита об антихристе в славянском переводе по списку XII в. с исследованием о Слове и о другой мнимой беседе Ипполита о том же, с примеч. и прилож. М., 1868. С. 78–80.

³ *Прохоров Г. М.* Памятники переводной русской литературы XIV–XV веков. С. 64.

⁴ *Ковтун Л. С.* Азбуковники XVI–XVII вв.: Старшая разновидность. Л., 1989. С. 177.

⁵ Там же. С. 265.

⁶ «Толкование на Апокалипсис» св. Андрея Кесарийского. С. 120–121.

слугу своего, сче́тши имя его, дабы число его вышши не-
приятеля твоего. Но перваго чти имя свое а мечи по довати
(по девяти — В. К.), а что ся останеть от имени твоего
или сама девять — ховай его. И тако же сочти имя супоста-
та своего и мечи по девяти, и остаток храни, донде же до-
смотришь ꙗ «вратех», еже ти напишу, числом. А коли обре-
тешь, вери мне, иже истинно есть помощью Божиею¹.

Что же касается каббалистического сокращения, то
этот прием, видимо, стал известен в Древней Руси поз-
же, по крайней мере, с XVI столетия. Так, принципи-
ально и методически сходное с приемом каббалистиче-
ского сокращения отношение к числу находим у препо-
добного Максима Грека в «Сказании о том, что под крестом
на церкви окружен аки месяц млад». Уподобив полумесяц
храмового креста греческой букве «ипсилон», Максим
Грек предлагает два символических толкования ее зна-
чения. Из них примечательно второе: «...понеже сие пис-
мя ѱ по-гречески числом чѣтыреста держит. Спас же крес-
том своим чѣтыре страны мира сего просветил, по реченно-
мꙋ: просветивый земная крестом и разсеяна по тѣх странах
язык собрал себе крещеннем святым. Четвертым ꙗко чис-
лом чѣтыре части мира сего являют нам святни отцы, а чис-
лом сотным, совершенным сꙋщим сказꙋют нам тайне сокро-
венный разум 100 овец, от них заблꙋдшыѹ единꙋ, изыде
пастырь добрый взыскати ея и, взыскав, приобрете ея крес-
том, сиречь распятием своим и животворною смертию»².

Если говорить о характере получаемых древнерус-
скими людьми знаний по нумерологии, то, видимо,
таковые были двоякого рода. Сведения о числах при-

¹ ПЛДР: Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 582–584 (подг. текста Д. М. Буланина).

² Максим Грек. Сочинения. Казань, 1862. Ч. III. С. 124–125.

менительно к сути, законам и формам мирового бытия (пространственный, временной, количественный аспекты) извлекались, главным образом, из различных текстов библейского и богословского, естественнонаучного и философского содержания. Их можно было найти, например, в отдельных статьях «Изборника» 1073 г.¹, в «Диоптре» Филиппа Пустынника², в «Христианской Топографии» Козьмы Индикоплова³, в «Книге Еноха Праведного»⁴ и т. д. Все эти и подобные произведения преимущественно сообщали грамотникам Древней Руси не столько о символических значениях чисел, сколько об их значимости как важных в онтологическом отношении элементов макро- и микроструктуры творения Божия. Тем самым в сознании людей созидались и укреплялись некие умозрительные основы, принципиально необходимые для нумерологического мышления.

Напротив, совсем иного типа информация о числах доставлялась человеку Древней Руси через литературу экзегетическую, церковно-историческую, агиографическую, богослужебную, беллетристическую, апокрифическую. Действительно, весьма многие переводные произведения означенных жанровых групп содержали в своей повествовательной структуре самые разные числовые указания и нумерологические формы. Таковы, например, «Толкование на Апокалипсис» Андрея Кеса-

¹ Изборник Святослава 1073 г. / Факсимильное изд. под ред. Л. П. Жуковской. М., 1983.

² ПЛДР: Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 68–150 (подг. текста Г. М. Прохорова).

³ Книга нарицаема Козьма Индикоплов / Изд. подг. В. С. Голышенко, В. Ф. Дубровина. М.: Индрик, 1997.

⁴ Соколов М. И. Славянская книга Еноха Праведного: Тексты, лат. перев. и исслед. М., 1910.

рийского¹, «Слово об антихристе» Ипполита — папы римского², «Сказание церковное» патриарха константинопольского Германа³, «Житие мученицы Ирины»⁴, «Хождение Богородицы по мукам»⁵ и многие другие. Во всех этих текстах, как нетрудно заметить, использованы так или иначе средства нумерологии — предмет, к слову сказать, практически не привлекавший специального внимания медиевистов, а между тем, несомненно, весьма благодарный, особенно для изучающих древнерусскую эстетику, в частности — художественные особенности древнерусской литературы.

Забегая вперед, позволю себе следующее соображение об этом предмете — предварительное, конечно же: принципиально важным представляется мне здесь то, что часто использованные в литературном произведении символические числа или соотнесенные с последними формы служили, оказывается, специальным средством —

¹ *Св. Андрей Кесарийский. Толкование на Апокалипсис.* СПб.: Кн. изд-во П. П. Сойкина. Б. г.

² *Невоструев К.* Слово св. Ипполита об антихристе в славянском переводе по списку XV в.; *Срезневский И. И.* Сказания об антихристе в славянских переводах творений св. Ипполита // Отчет о пятнадцатом присуждении награды графа Уварова. СПб., 1874.

³ Св. отца нашего Германа, патриарха Константинопольского, последовательное изложение церковных служб и обрядов, и таинственное умозрение о их значении // Писания св. отцов и учителей Церкви, относящиеся к истолкованию православного богослужения. СПб., 1855. Т. 1. С. 357–426.

⁴ Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подг. Князевская О. А., Демьянов В. Г., Ляпон М. В. М., 1971. С. 135–164.

⁵ ПЛДР: XII век. М., 1980. С. 166–183 (подг. текста М. В. Рождественской).

явным или сокровенным — либо для сакрализации описываемых событий, либо даже для иносказания; иначе говоря, числа, будучи компонентами повествования, по своей семантической сути и функциям выполняли преимущественно идейно-художественные и стилистико-эстетические задачи, теснейшим образом связанные с замыслом, сюжетным развитием и пафосом содержащего их произведения. Сила же числового семантического воздействия заметнее всего проявлялась тогда, когда те или иные нумерологические указания или формы, с одной стороны, характеризовались высокой степенью повторяемости в рамках определенного текста: как бы нарочитым их введением в повествование, а с другой — обладали не столько конкретным, документальным, фактографическим значением (как, например, летописные даты), сколько значением переносным, образным, мистико-символическим, вообще вполне типичным по их библейскому или литературному употреблению. (Отсюда, впрочем, вовсе не следует, что даты или другие какие бы то ни было числа, точно связанные с реальностью, не могли осознаваться в средние века как обладающие ирреальной знаменательностью — тоже, кстати, интереснейшая тема исследования.) Таким образом, именно наличие, а еще более сочетание этих двух особенностей — повторяемости и типичности — непременно, полагаю, должно было воздействовать на внимательного и пытливого читателя и обязательно *навязывать* ему предположение о кроющемся за внешней канвой повествования (в частности, его числовой структуры) некоем смысловом подтексте, который и отражает истинное содержание данного литературного памятника. Нужно лишь было *понимать* использованные в нем числа и числовые формы, как, впрочем, и все другие средства символического иносказания.

Наряду с прямой, вербальной по характеру информацией о знаменательных числах — их онтологической сущности, сакрально-символическом содержании, гносеологическо-эстетических функциях, различных способах использования, — уму и духовному взору человека Древней Руси предоставлены были и такие авторитетные источники, в которых сведения о числах были зафиксированы не в конкретных суждениях, но образно: в виде неких постоянно употребляемых, застывших и привычных для восприятия, канонических форм. Я говорю о феномене христианского нумерологического мистицизма, иными словами, о результатах известного опыта личностного познания догматических и вообще богословских тайн веры и священнодействий, опыта, прошедшего через горнило святоотеческой мысли и признанного соборным церковно-религиозным сознанием, во всяком случае в лоне Православия. (Здесь я опираюсь на соображения В. Н. Лосского, который доказывал действительность для Православия неразрывной и внутренней связи между мистикой, понимаемой им как опыт «личностного проявления общей веры» в частной духовной жизни, и богословием, понимаемым как догматическое учение, являющееся «общим выражением того, что может быть опытно познано каждым»¹.) Проявления нумерологического мистицизма легко обнаруживаются в богатейшей богослужебной поэзии и, соответственно, в литургической практике Православной Церкви. Речь идет о соотносительности внешней формы текстов и действий, применяемых за богослужением, с определенными абстрактными конструкциями, основанными на числовых принципах.

¹ Лосский В. Н. Опыт мистического богословия Восточной Церкви // Мистическое богословие. С. 98, 251.

Так, с числом 3 соотносятся, например: трехчастность литургического богослужения по чину Иоанна Златоуста, равно и Василия Великого (проскомидия, литургия оглашенных, литургия верных)¹, структуры молитвенных призываний типа «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный, помилуй нас...» (провоо- глашается трижды)², или «Приидите, поклонимся Цареви нашемъ Богъ...» (повторяется три раза с последующим расширением стиха)³, или формальная особенность тропарей троичных утреннего правила, в которых троекратно звучит рефрен «Свят, свят, свят еси Боже, Богородицею помилуй нас»⁴. Числу 5 соответствуют: ритуал благословения пяти хлебов на литии во время Всенощного бдения и употребление на проскомидии во время литургии пяти просфор⁵; храмы о пяти главах и иконостасы в пять рядов. С числом 7 соотносится главная христианская молитва — «Отче наш», содержащая семь прошений: «да святитѣся», «да придетъ», «да бѣдетъ», «даждь», «остави», «не введи», «избави»⁶, а также

¹ Настольная книга священнослужителя. М., 1977. Т. 1. С. 223; Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература. С. 13.

² Православный молитвослов и Псалтирь. М.: Моск. патриархия, 1980. С. 4.

³ Там же. С. 5.

⁴ Там же. С. 4–5.

⁵ Известно, что вплоть до XVI века число используемых при богослужении просфор колебалось от одной до семи, однако «в большинстве служебников греческой церкви» содержались указания именно о пяти просфорах (Дмитриевский А. А. Богослужение в русской церкви в XVI веке. Ч. 1: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств. Ист.-археологич. исследование. Казань, 1884. Ч. 1. С. 87).

⁶ Православный молитвослов и Псалтирь. С. 4.

количество главных таинств Церкви (Крещение, Миропомазание, Покаяние, Причащение, Елеосвящение, Брак, Священство)¹, или количество «светильничных» молитв, тайно читаемых священником в начале Вечерни². С числом 12 соотносится принятый Православием и состоящий из 12-ти пунктов Никеоцареградский символ веры («Верю во единого Бога...»)³ или структура акафистов (которые непременно состоят из 12-ти кондаков, не считая первого, вводного — «кукулия», и 12-ти иконов, причем каждый икос завершается одним и тем же стихом-рефреном и, кроме того, содержит по 12 единоначальных призываний)⁴; с числом 12 соотносится также количество самых почитаемых и наиболее торжественно отправляемых праздников (помимо Пасхи) в годовом богослужебном цикле⁵.

Ряд примеров можно было бы продолжить (кстати, применительно и к другим сакральным числам — положим, 9 или 40), но уже приведенных, думаю, достаточно, чтобы констатировать действительное наличие в церковном обиходе традиционных богослужебных — и, следовательно, отлично всем известных — текстов и правил, построенных на основе традиционных же нумерологических структур, тот или иной числовой код которых был ориентирован на соответствующую тайну

¹ Настольная книга священнослужителя. Т. 4. С. 205. Все семь таинств известны в христианской Церкви изначально, но именно их *седмичная* формула установлена была лишь в средние века, на Западе она получила известность с XII века, на Востоке — с XIII века (Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 3: Т—Я. М., 1995. С. 7).

² Православный молитвослов и Псалтирь. Т. 1. С. 131–132.

³ Там же. С. 6.

⁴ Настольная книга священнослужителя. Т. 4. С. 656. Культура Византии: IV– первая половина VII в. С. 323–324.

⁵ Настольная книга священнослужителя. Т. 4. С. 17–18.

вероучения либо указывал на аналогичную особенность известного события из Священной Истории, либо просто мистически подчеркивал сакральность и боговдохновенность произносимого или совершаемого. Во всяком случае нумерологичность некоторых богослужебных форм, несомненно, являла собой легко доступный, замечательно наглядный и, главное, *литургически* освященный образец, вернее, ориентир для литературно-художественного мышления и творчества. Точно так же, вероятно, воспринималась и символика культовой архитектуры (трехчастность храма, четырех- или двенадцатистолпие)¹, богослужебной утвари (семисвещник, дикирий, трикирий, двенадцатисвечное паникадило)², отдельных элементов чинопоследований или правил молитвенного делания (троекратное обведение или обнесение новокрещенного вокруг купели, поминовение новопреставленного в 3-й, 9-й и 40-й дни)³.

Надо сказать, основанные на числовых принципах формы характерны не только для богослужебной жизни. Нередко таковые использовались и при создании сугубо литературных произведений, причем не всегда ориентированных на богослужение с его идейно-эмоциональной спецификой. Как правило, означенные формы служили конструктивной основой архитектоники

¹ Настольная книга священнослужителя. Т. 4. С. 18, 25, 31; *Бусева-Давыдова И. Л.* Символика архитектуры по древнерусским письменным источникам XI–XVII вв. // *Герменевтика древнерусской литературы*. Сб. 2: XVI – начало XVIII веков. М., 1989. С. 294.

² Настольная книга священнослужителя. Т. 4. С. 51, 105; *Бусева-Давыдова И. Л.* Символика архитектуры по древнерусским письменным источникам XI–XVII вв. С. 295.

³ *Дмитриевский А. А.* Богослужение в русской Церкви в XVI веке. С. 87; Настольная книга священнослужителя. Т. 1. С. 153, 227; Т. 4. С. 239, 493–494.

произведения и оказывались реализованными на уровне композиционного построения и стилистической организации текста¹.

Итак, надеюсь, доказано: грамотным и, главное, стремящимся к знаниям людям Древней Руси объективно предоставлены были весьма широкие возможности не только для знакомства с христианской нумерологией, но и для практического усвоения многообразных приемов и способов ее применения, особенно в области нарративного искусства. И думаю, не погрешу против истины, утверждая, что именно литургические и беллетризованные формы христианского предания и мысли, будучи во всех отношениях более доступными для чтения и понимания, оказали самое непосредственное и, может быть, сильное влияние — как прямые образцы художественно-изобразительного иносказания числами — на оригинальное литературное творчество древнерусских книжников.

Во всяком случае уже первые собственно славянские литературные сочинения — «Азбучная молитва» Константина Преславского², «Похвала царю Симеону»³, пространные «Жития» Кирилла и Мефодия, первоучителей славянских⁴, «Жития» Иоанна Рыльского⁵,

¹ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. С. 300; Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература. С. 13.

² Срезневский И. И. Древние памятники русского письма и языка (X–XIV вв.): Общее повременное обозрение. СПб., 1863. С. 191.

³ Ангелов Б. Ст. Похвала царю Симеону // Изборник Святослава 1073 г.: Сб. ст. М., 1977. С. 248–249, 250–251.

⁴ Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1973. Т. 3. С. 89–109, 185–192.

⁵ Иванов И. Жития на св. Иван Рылски // Годишник на Софийския университет: История, филология. София, 1936. Т. 32.

пространное «Житие» Климента, написанное Феофилактом Охридским¹, — созданы были, как уже установлено, с использованием символично-числового иносказания². Влияние данной литературной традиции, как будет показано ниже, испытывали многие книжники Древней Руси. Причем есть все основания думать о весьма творческом применении нумерологии — этой, по-видимому, все же не всякому в средние века доступной области мистического знания — именно древнерусскими писателями.

¹ Жития на св. Климент Охридски. София, 1961.

² Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература. С 15–19. На особую роль в Житии Константина Философа числовых «индексов» как «знаково отмеченных» указано также В. Н. Топоровым (Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1: Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис, 1995. С. 144–145).

II. ТИПЫ НУМЕРОЛОГИЧЕСКОГО ИНОСКАЗАНИЯ В ПЕРЕВОДНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ДРЕВНЕЙ РУСИ

Как уже отмечалось, с христианизацией Руси в орбите древнерусского чтения оказались самые разные переводные литературные произведения, содержавшие числовые указания с теми или иными семантическими функциями.

Мне представляется, функции эти можно дифференцировать. Так, в одних случаях информация, передаваемая числами, могла быть сугубо конкретной, арифметичной, лишенной иносказательного смысла, хотя зачастую и гиперболизированной, либо приблизительной, условной (обычно она касалась расстояний, размеров, количества, хронологии); в других же случаях числовая информация обладала явно переносным, образно-художественным, мистико-символическим значением, правда, не всегда вполне понятным, уловимым. Такое вырабатывалось несомненно на основе конкретной семантики чисел, но отстраненно от буквализма последней, и было обусловлено внутренним контекстом произведения и известными внетекстовыми ассоциациями.

Числовая информация прямого, буквального характера преимущественно связана была с принципом достоверного отображения жизни, ее «чисто эмпирической констатации»¹, то есть с документально-факто-

¹ Еремин И. П. Литература Древней Руси: (Этюды и характеристики). М.; Л., 1966. С. 253.

логическим пониманием действительности (хотя при известных обстоятельствах она могла быть интерпретирована *духовно*, как содержащая Божественное Откровение). Напротив, числовые обозначения иносказательного свойства всегда подчинены были закону «идеального преобразования»¹ реальности. Именно эти текстовые элементы и рассматриваются ниже.

Что касается древнерусской переводной литературы, то, говоря о ней, следует прежде всего констатировать бытование на Руси текстов, заметно различающихся по типу символического иносказания посредством содержащихся в них образно семантизированных чисел.

На настоящем уровне освоения данного предмета можно уже выделить несколько типовых разновидностей таких текстов. Рассмотрим их.

§ 1. Числа как явление литературного этикета

Целый ряд древнерусских литературных переводных памятников характеризуется наличием в их повествовательной структуре одних и тех же числовых указаний, причем фигурирующих нередко в сходных образно-смысловых контекстах, что способствовало, разумеется, во-первых, закреплению за такими числами определенных символично-ассоциативных связей, а во-вторых, развитию этикетной формы иносказания с их помощью.

В этом отношении чрезвычайно интересна культурно-историческая судьба числа 15.

Как выяснилось, в средневековом сознании, в частности в сознании древнерусского книжника, оно возникало в связи с различными представлениями о мире и поэтому должно было обладать сложной семантиче-

¹ Кусков В. В. История древнерусской литературы. С. 13.

ской структурой, таящей в себе множество символических ассоциаций.

Прежде всего, число 15 имело непосредственное отношение к хронологии. Из 15 лет состоял так называемый индикт — период исчисления времени, введенный в 312 году римским императором Константином Великим вместо ранее применявшихся «языческих» олимпиад¹. Счет по индиктам употребляли византийские историки. Известен он был и русским летописцам, например, составителям Повести временных лет. В XII веке Кирик Новгородец в своем «Учении им же ведати человеку числа всех лет» посвятил понятию об индикте даже целый раздел². Индикт играл определенную роль в пасхальных вычислениях. Так, древние пасхалисты полагали, что по прошествии 15 «великих индиктионов» (по 532 года каждый), то есть — 7980 лет, все исходные календарно-астрономические данные пасхального цикла должны обрести первоначальное значение. Об этом огромном периоде времени, который в современной науке условно называют *Великим миротворным кругом*, или *Юлианским периодом*, или *Эрой Скалигера*, имел представление уже упоминаемый архиепископ новгородский Геннадий³. А в 1538 году продолжатель Геннадия, священник новгородского Софийского собора Агафон, при составлении новой пасхалии — «Круга миротворного» — уже прямо произвел свои расчеты в рамках 15 «великих индиктионов», доведя, таким об-

¹ Селешников С. И. История календаря и хронология. Изд. 3-е. М., 1977. С. 200.

² Симонов Р. А. Кирик Новгородец — ученый XII века. М., 1980. С. 74, 99.

³ Зелинский А. Н. Конструктивные принципы древнерусского календаря // Контекст-1978. Литературно-теоретические исследования. М., 1978. С. 103–107.

разом, счисление до 7980 года от *сотворения мира*, или до 2472 года от *рождества Христова*¹.

Выступало число 15 и на уровне древнерусских астрономических представлений. Так, во второй половине 20-х годов XVI века старец псковского Елеазарова монастыря Филофей, известный своими хронологическими трудами и публицистическими сочинениями, в послании Мисюрю Мунехину «*О злых днех и часех*» писал о том, что Бог «*луну же полную сътвори, яко 15 дней...*»². Такой взгляд близок к истине, поскольку еще в глубокой древности было установлено, что лунный, или синодический, месяц длится около 30 суток³; полнолуние же приходится как раз на середину этого периода. Здесь уместно отметить теологический характер названного послания. Поэтому в его контексте число 15, естественно, получает соответствующий смысл, прямо связанный с проявлением «*аггельских невидимых сил*», приводящих в движение Луну, Солнце и другие небесные тела⁴.

Между прочим, с Луной соотносили — правда, весьма редко — либо саму Богородицу, либо ее иконы. Например, в латинском апокрифе лже-Мелитона «*Transitus Mariae*» («*Преставление Марии*», V в.) упоминается чудесное облако, внезапно окружившее во время похоронной процессии гроб с телом Богородицы, «*как иногда окружает Луну большой светлый круг*»⁵. А преподобный

¹ Райнов Т. Наука в России XI–XVII веков: Очерки по истории донаучных и естественнонаучных воззрений на природу. Части I–III. М.; Л., 1940. С. 237.

² ПЛДР. Конец XV–первая половина XVI века. С. 444 (подг. текста В. В. Колесова).

³ Селешников С. И. История календаря и хронология. С. 34.

⁴ ПЛДР. Конец XV–первая половина XVI века. С. 446.

⁵ Смирнов И. А. Апокрифические сказания о Божией Матери и деяниях апостолов // Православное обозрение. 1873. Апрель. С. 604.

Феодор Студит (758—826 гг.) в своей проповеди на Успение Богоматери говорит о том, что вместо нее остался на земле образ, «которого существо подобно Луне, ночью освещаемой Солнцем (небесной Марией)»¹.

Отсюда, может быть, совсем не случайно сакральная семантика числа 15 проявилась наиболее рельефно и наглядно именно в культе Богородицы — в церковно-историческом предании и апокрифических сказаниях о ее жизни и смерти, в эзотологии и богослужении, в молитвенной практике средневековья и даже — рефлексивно — в агиографической литературе.

Вот некоторые примеры. Но прежде необходимо отметить, что источники с соответствующими сведениями столько же разноречивы, сколько и разнообразны. Единой точки зрения на жизнь Пресвятой Девы Марии у средневековых писателей не было. Множество апокрифических версий, распространенных как в западно-, так и в восточнохристианском мире, если и сходились в общем по характеру идейной направленности и по трактовке вопросов догматического учения о Богоматери, то в изложении конкретных подробностей ее *биографии* — в фактографическом и хронологическом планах — существенно различались. Тем не менее во всей разнотолковице преданий о ней можно уловить отзвуки, вероятно, когда-то прочной ассоциативно-символической связи между числом 15 и ее образом. На мой взгляд, такая связь действительно существовала. Хотя, быть

¹ Кондаков Н. П. Иконография Богоматери // ИОРЯС. Пг., 1915. Т. 2. С. 69. Мне известен другой вариант, не меняющий, однако, сути дела: «...ныне духовная и освещенная богом Луна, шествуя навстречу Солнцу правды, лишается настоящей, временной жизни, и вместе с тем восходя, просвещается славою бессмертия» (Слово... на Успение Богоматери // Творения преподобного Феодора Студита. СПб., 1908, Т. 2. С. 109–110).

может, и не была декларированной, явной для каждого. Во всяком случае относительная регулярность, с которой число 15 возникает рядом с образом Богородицы в посвященных ей текстах и в отдельных ритуальных действиях, вполне позволяет предполагать наличие определенной связи. По крайней мере, последняя должна была ощущаться хотя бы безотчетно, по какой-то давней традиции, как, например, в русской волшебной сказке представление о лесе часто связано с образом гребешка, выполняющего функцию оберега.

В самом деле, в составе средневековых рукописей нередко встречаются разделы, посвященные числу лет Богоматери. При этом, как правило, подобные *счисления* сходятся в одном: в указании на 15-летний возраст Девы Марии, в котором она родила Иисуса Христа. Но об общей продолжительности ее жизни, в зависимости от использованных источников, сообщают по-разному, колеблясь в пределах между 50 и 72 годами. Еще святитель Димитрий Ростовский, обратив внимание на существовавшее по этому вопросу «многое въ церковныхъ исторнографахъ и хронографахъ несогласие», которое касалось главным образом числа лет, прожитых Богородицей после вознесения Христа, отметил, что как раз русские месяцесловы, а именно старопечатные Московский, Киевский и Львовский, «счисляютъ лета ея сице: (Мария. — В. К.) роди Иисуса Христа в 15-е лето возраста своего, по распятии же и вознесении Господни въ домъ Иоанна Богослова пребысть летъ 15 и тако всехъ летъ житиа ея бе 63»¹.

¹ Димитрий Ростовский. Жития святых. Изд. 7-е. М., 1796. Кн. 4, VI—VIII. С. 484. Я просмотрел несколько старопечатных «Святцев» (М., 1639 и 1646; Киев, 1680) и «Месяцесловов» (М., 1659 и 1662), но только в «Святцах» 1646 г. обнаружил помещенное под 15 августа «Сказание вкратце, собранное от богодѣхновенныхъ учителей, зело полезно,

Стало быть, среди русских книжников, по крайней мере в XVII веке, была широко известна версия, наделенная красотой симметричной фигуры: 15+33+15. Но версия эта прошла весьма длительный путь формирования. Ее начало обнаруживается в очень ранних памятниках христианской литературы, а развитие не лишено заметного влияния римско-католической культурной традиции, в рамках которой, как известно, Богоматерь была объектом особой поэтическо-теологической идеализации.

Представление о том, что Дева Мария родила Иисуса Христа в 15 лет, восходит к латинскому апокрифическому рассказу о первой половине ее жизни — Евангелию псевдо-Матфея (IV в.), распространенному на Западе и не известному по древнерусским рукописям. В этом тексте нет прямого указания на 15-летие, сообщается лишь, что обряд обручения юной Марии Иосифу был совершен, когда ей исполнилось 14 лет¹. Отсюда легко устанавливался возраст, в котором она родила Иисуса Христа, — если учесть, что зачатие, согласно каноническому преданию, случилось через 6 месяцев после обручения (Лук. 1: 26, 35). Однако свидетельству

о тайне лет святаго житиѧ еѧ (Богоматери. — В. К.)», в котором данное счисление действительно приведено и приписано Евсевию Кесарийскому. Но здесь же изложены и мнения Епифания Кипрского и Андрея Критского. И все же свидетельство святителя заслуживает внимания. Тем более что позднее и другие церковные историки писали о том же. Например: *Смирнов И. А.* Апокрифические сказания о Божией Матери. С. 576 (примечания); *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока (в 3-х т.). Т. III: Святой Восток. Части вторая и третья. М., 1997 (Репр. воспроизв. изд.: г. Владимир, 1901). С. 323.

¹ *Вега.* Апокрифические сказания о Христе. СПб., 1913. Т. 2. Книга Марии Девы. С. 77 (гл. 8. «Книги о рождении блаженнейшей Марии и о детстве Спасителя»).

псевдо-Матфеева Евангелия противоречило более раннее греческое апокрифическое повествование — Прото-евангелие Иакова (II в.), популярное как на Западе, так и на Востоке, в частности среди древнерусских книжников. В последнем содержатся другие сведения о годах Богородицы и четко отмечен возраст, в котором она чудесно зачала Иисуса Христа: «*бе же (ей. — В. К.) 16 лет, егда быша тайны сиа*»¹. Следовательно, разрешение от бремени произошло, когда Мария достигла 17 или около того лет.

И все же, несмотря на широкую известность Прото-евангелия, изложенная в нем версия о возрасте Марии не прижилась в сознании средневековых церковных историков. Так, иерусалимский монах Епифаний, составивший в X–XI веках компилятивное житие Богоматери, в данном вопросе предпочел свидетельство псевдо-Матфея. В древнерусском переводе его компиляции читаем: «*Въ четыренадесѣтое лето восходящи, благовестися ей (Марии. — В. К.) всемирная радость, и въ пятнадцатое лето роди Господа нашего Иисуса Христа*»².

¹ «*Месяца сентября в 8-й день. Рождество святыя Богородицы Мариа...*». Гл. 12 // *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // СОРЯС. СПб., 1890. Т. 52, № 4. С. 142. Здесь опубликован древнерусский перевод Протоевангелия. Аналогичное чтение — в тексте Великих Миней четых (ВМЧ, сентябрь, дни 1–13. СПб., 1868. Стб. 357). То же — в русском переводе с греческого (Вега. Апокрифические сказания о Христе. С. 34).

² «*Епифанна неромонаха обители Калистратовы о житии и о воспитании и летнаго показання пречистыя и преблагословенныя владычица нашеа Богородица и прснодева Мариа*» // *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах. С. 310–311. Здесь опубликован древнерусский перевод. Аналогичное чтение — в тексте ВМЧ (сентябрь, дни 1–13. Стб. 378–379).

Версии латинского апокрифа придерживались и древнерусские хронографисты, например, составитель Хронографа Соловецкой библиотеки, № 51¹.

Евангелие псевдо-Матфея давало и более твердые основания для сакрализации числа 15. В главах, посвященных родителям Богородицы и ее введению в Иерусалимский храм, об отце Марии, Иоакиме, сообщается, что он вступил на путь благочестия еще в 15-летнем возрасте, когда все свои доходы разделил на три части: одну он предназначал для жертвоприношений, другую раздавал бедным и только третью часть оставлял себе; а в рассказе о введении есть такая подробность: поставленная «перед храмом Господа», Дева Мария «поднялась бегом на *пятнадцать ступеней*, не оборачиваясь назад и не зовя родителей своих»².

Между прочим, в средние века с количеством ступеней Иерусалимского храма соотносили 15 степенных песен, или песен восхождения, которые, по преданию,

¹ *Порфирьев И. Я.* Апокрифические сказания о новозаветных лицах. С. 404. Согласно О. В. Творогову, использованная И. Я. Порфирьевым рукопись (ныне № 1510) содержит сокращенный вид Хронографа 1512 г. (*Творогов О. В.* Древнерусские хронографы. Л., 1975. С. 193 (примеч.)).

² *Вега.* Апокрифические сказания о Христе. С. 62, 70–71. Эти же факты приведены в «Истории, излагающей житие св. Иоакима отца и св. Анны матери Девы Марии, ее рождение, благовещение и разрешение от бремени и главные происшествия страстей Иисуса Христа, оканчивающейся вознесением Богородицы на небо» — итальянской компиляции XV века (из библиотеки Св. Марка в Венеции), разобранной А. И. Кирпичниковым в статье «Сказания о житии Девы Марии и их выражение в средневековом искусстве» (ЖМНП. СПб., 1883. Ч. 228. Июль. С. 16–66).

исполнялись на ступенях древнееврейского святилища перед началом богослужения — на каждой ступени по одной¹; из них после разделения Псалтири на кафизмы — уже в христианской культурной традиции (VII–VIII вв.) — составила 18-я кафизма (псалмы 119–133). В богослужебной практике, за редкими исключениями, ее стихословили на вседневной Вечерне с понедельника по пятницу в течение всего года²; иногда 18-я кафизма читалась на литургии Преждеосвященных Даров во время *приготовления агнца*³; отдельные стихи из нее использовались при пении на Утрени так называемых антифонов степенных⁴.

15 ступеням Иерусалимского храма имеется и другое соответствие в христианской культуре. Так, в VI веке при византийском императоре Юстиниане Великом (527–565 гг.) над Вифлеемской пещерой — местом рождения Иисуса Христа — была сооружена взамен старой новая церковь, посвященная Богородице. В находя-

¹ Сказания о земной жизни пресвятой Богородицы. 2-е изд. СПб., 1870. С. 78.

² *Никольский К.* Пособие к изучению устава богослужения Православной церкви. 6-е изд. СПб., 1900. С. 194–197.

³ *Дмитриевский А. А.* Богослужение в русской Церкви в XVI веке. С. 136.

⁴ *Никольский К.* Пособие к изучению устава богослужения. С. 295. Здесь уместно отметить любопытное совпадение: если этапы жизни Богоматери — 15+33+15 — подвергнуть теософскому сокращению, то получим 6+6+6, а в сумме 18. Небезынтересно также указать, что составившие 18-ю кафизму 15 псалмов своим содержанием «отображают древний чин святых страстей до его переделки в X в.» (*Карабинов И.* Постная Триодь: Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910. С. 88).

щуюся под ней пещеру, подземный храм, или вертеп рождения Христова, верующие попадали, спускаясь по лестнице, имеющей 15 мраморных ступеней¹.

Таким образом, сакральная семантика числа 15 оказывается символически связанной и с образом Божественного Сына Девы Марии. И, видимо, уже в первые века христианства эта связь ощущалась церковными историками. Действительно, в хронографическом «Каноне» Евсевия Кесарийского (ок. 300 г.) рождение Иисуса Христа отнесено к 2015 году от Авраама, или к 25 году правления римского императора Августа, что по современному летосчислению приходится на второй год до н. э.² А в римском календаре 354 года в разделе «списки консулов» уточняется: «Caesare et Paulo sat. (Saturnalibus. — В. К.) XIII Hoc. cons. (consulibus. — В. К.) Dñs (Dominus noster soter. — В. К.) Ihs Xpc̄ natus ē (est. — В. К.) VIII kl. (calendae. — В. К.) ian̄. (Januarii. — В. К.) d. (dies. — В. К.) ven. (venit. — В. К.) luna XV»³, то есть: «В 13-е консульство Цезаря (имеется в виду Август. — В. К.) и Павла (имеется в виду Емилий — В. К.), во время сатурналий, родился Господь наш Спаситель Иисус Христос за 8 дней до январских календ, когда возраст Луны был равен 15 дням»⁴.

Ряд уточнений предлагали и авторы древнерусских хронографических компиляций.

¹ Сказания о земной жизни пресвятой Богородицы. С. 168–170; *Поселянин Е.* Богоматерь: Полное иллюстрированное описание ее земной жизни... Приложение к журналу «Русский паломник» за 1909 г. СПб., 1909. С. 37.

² *Бикерман Э.* Хронология древнего мира. С. 82.

³ *Mommsen T.* Über den Chronographen vom Jahre 354. (Mit einem Anhang über die Quellen der Chronik des Hieronymus). Leipzig; Weidmann, 1850. S. 618.

⁴ Этот перевод сделан мной.

Во-первых, о Богородице: «Въ лето 5486... родися святаа Богородица от Иакима и Анны в 15 лето царства Августа...» (Полная хронографическая палея)¹. Кстати, сохранилось церковно-историческое предание, согласно которому новорожденная была названа именем Мария в 15-й день после появления на свет. Такое представление основано на ветхозаветном законоположении о роженицах, считавшихся нечистыми после рождения сына 7 дней, а после рождения дочери — 14, и, соответственно этому, обряд наречения имени совершался для мальчиков в 8-й день, а для девочек — в 15-й (Лев. 12: 1, 5)².

Во-вторых, в хронографах имеются уточнения и о Христе. Он родился «въ лето 5500 индикта 15» (Полная хронографическая палея)³. Здесь, между прочим, явная натяжка, поскольку 5500-й год на самом деле соответствует 10-му году индикта. «И царствова Август по рождестве Христове 15 летъ» (Еллинский летописец 2-й редакции)⁴. Действительно, Август умер в 14 году н. э.⁵ Кроме того, вслед за каноническим преданием (Лук. 3: 1) и апокрифическим Евангелием Никодима, «Церковной историей» Евсевия Кесарийского и Хрониками Иоанна Малалы и Георгия Амартола составители полной и краткой редакций Хронографической палеи, Троицкого хронографа, Еллинского летописца 1-й редакции

¹ Творогов О. В. Древнерусские хронографы. С. 290.

² Сказания о земной жизни пресвятой Богородицы. С. 33, 67 (примечания).

³ Творогов О. В. Древнерусские хронографы. С. 246.

⁴ Там же. С. 81, 290. Аналогичная информация — в Хронографе 1512 года (Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах. С. 406).

⁵ Бикерман Э. Хронология древнего мира. С. 285 (табл. XI).

и других исторических сочинений отмечали, что Иисус принял крещение от Иоанна Предтечи в 15-й год правления римского императора Тиберия¹, который правил после Августа с 14-го по 37-й год н. э.² Небезынтересно также свидетельство Иосифа Флавия о том, что Спасителя во время Его проповедей сопровождало 150 приверженцев³. А по «Сказаниям» о евангелисте Луке и об иконе Богоматери Одигитрии, восходящим к византийским легендам VI–XIV веков, в Древней Руси знали, будто Лука создал Евангелие, Деяния апостолов, а также самый первый образ Богородицы в «15 лето» «по восшествии» Христа⁴.

В сознании средневековых книжников число 15 как символически значимое должно было возникать и при воспоминании о Крестной смерти и Воскресении Христа. Так, в древнерусском переводе Хроники Георгия

¹ Евангелие Никодима (древнерусский текст) // Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах. С. 165; *Евсевий Памфил*. Сочинения / Перев. с греч. В 2-х т. СПб., 1858. Т. 1. С. 40; *Истрин В. М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. Одесса, 1912. Кн. 10. С. 8; *Он же*. Хроника Георгия Амартола в древнем славянском переводе // ИОРЯС. Пг., 1920. Т. 1. С. 217; *Творогов О. В.* Древнерусские хронографы. С. 246, 266. 278.

² *Бикерман Э.* Хронология древнего мира. С. 285, 286 (таблица XI).

³ *Мещерский Н. А.* История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958. С. 257–258.

⁴ «Сказание о иконе пречистые Богородицы Одегитрия» // Ркп. ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 1868/40. 1622 г. Л. 52–53; *Белоброва О. А.* «О иконописце святом евангелисте Луке» // СККДР. Л., 1989. Вып. 2: (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2: Л–Я. С. 148.

Амартола читаем: «въ 18 же лето царства ево (Тиберия. — В. К.) распятъ выс Господь и въста въ 29 фамеофа месяца, рекше марта, первоствореннаго месяца, от евреи глаголемый нисанъ въ 5 межую дьсятъма, свитающи недели въ субот въ 1 началникъ и честный въ днехъ день...»¹.

Содержание приведенного текста одновременно близко и евангельскому рассказу, и древнерусской календарно-пасхальной традиции раннего периода. В самом деле, согласно каноническому преданию, распятие Иисуса произошло в пятницу, накануне древнееврейского праздника Пасхи и опресноков (*Мар.* 14: 1; *Мат.* 26: 1, 5; *Лук.* 22: 1, 2), который совершался обычно в 15-й день месяца нисана (*Лев.* 23: 5, 6; *Чис.* 28: 16, 17). Соответственно, Пасха, празднуемая христианами, в древнейших славянских Прологах и Служебных Минеях отмечалась под 25-м («въ 5 межую дьсятъма») марта², что не соответствовало времени евангельских событий, переведенному на язык юлианского календаря³. На 25 марта также приходился и праздник Благовещения Богоматери⁴ (таким образом, в одной точке как бы сходились начало и конец земной жизни Христа, в чем

¹ *Истрин В. М. Хронология Георгия Амартола. Т. 1. С. 217.*

² *Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. II: Святой Восток. Ч. 1. С. 70 (ссылка на источники относительно празднования памяти Акафиста 10 марта), 77.*

³ А. Н. Зелинский, например, указывает на другую традицию, согласно которой днем страстей Христовых считалось 30 марта, а днем Воскресения — 1 апреля (*Зелинский А. Н. Конструктивные принципы древнерусского календаря. С. 73 (примечание).*)

⁴ *Сергий (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. II. С. 85; Т. III. С. 115–116.*

была своя особая символика), а ровно за 15 дней до 25-го, то есть 10 марта, или в субботу 5-й седмицы Великого поста, Церковь, согласно тем же источникам, отмечала память Великого Акафиста Богородицы. В этот день на Утрени совершалось последование хвалебного песнопения в честь Пресвятой Девы Марии («похвалы Богородице за избавление Царяграда от врагов»)¹. Кроме того, 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 Христа².

Отсюда несомненно, что в представлении средневековых пасхалистов, уставщиков и вообще книжных людей число 15, применительно к данному моменту, действительно обладало определенной конструктивно-символической значимостью, связанной как с личностью совершенного Человека и Сына Божия Иисуса, так и с личностью его Пресвятой Матери.

Число 15 несло функциональную нагрузку также в некоторых апокрифических сказаниях о смерти Девы

¹ *Сергий (Спасский)*, архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. II. С. 70. Окончательно «прикрепление праздника Акафиста к субботе 5-й седмицы поста последовало лишь после XI в.» (*Карабинов И.* Постная Триодь. Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов. СПб., 1910. С. 50). Акафист обязательно помещался в Триодях, причем как «память, связанная с Благовещением» (*Момина М.А.* Постная и Цветная Триоди // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2. Ч. 2. С. 413–414).

² *Никольский К.* Пособие к изучению устава богослужения. С. 223.

Марии. Как уже говорилось, в средневековой литературе бытовали различные мнения относительно продолжительности жизни Богородицы. Но в древнерусской письменности широкую известность получили по крайней мере две версии. Согласно одной, распространенной в рукописных хронографических компиляциях и заимствованной из уже упоминаемого «Жития Богоматери» Епифания Иерусалимского, Дева Мария прожила после Распятия и Вознесения своего сына 24 года и умерла в возрасте 72 лет¹. Согласно же другой, относимой преданием к Евсевию Кесарийскому, вероятно, к его «Хронографическому Канону», и распространенной в печатных месяцесловах, Богородица скончалась в 63 года, то есть через 15 лет после Вознесения Иисуса Христа. Однако, несмотря на существование различных мнений о годах жизни Приснодевы Марии, в эротологической практике средневековой христианской Церкви (католической и православной) все же был один общий момент — это утвержденное после окончательного установления почитания Богоматери (VI в.) повсеместное ежегодное празднование ее Успения 15 августа. Кстати, по свидетельству Н. П. Кондакова, в юлианском календаре, которого придерживалась Церковь средних веков, 15-е число соответствовало 21-му числу ранних коптских календарей, то есть дню, в который древнеегипетская Церковь ежемесячно отмечала память Девы Марии². Видимо, с этим обстоятельством связано то, что уже в развитой системе восточнохристианских праздников 21 ноября использовалось как день воспоминания о введении Богородицы во храм. Между прочим, число 21

¹ См., например, Полную хронографическую палею и Еллинский летописец 2-й редакции (Творогов О. В. Древнерусские хронографы. С. 247, 293).

² Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Т. 1. С. 142.

несло функциональную нагрузку и в пасхальных вычислениях. Еще Первый Вселенский собор (325 г.) постановил совершать Пасху в первое воскресенье после полнолуния, которое наступит вслед за весенним равноденствием. Последнее же, согласно церковному календарю, всегда приходилось на 21 марта¹. Таким образом, на почве календаря могла возникнуть и сакральность числа 21.

Любопытно, что еще в дохристианских религиях 15-е число месяца нередко использовалось как праздничное. Например, у древних евреев *15 нисана* или *авива* совершался праздник Опресноков (*Лев.* 23: 6; *Чис.* 28: 17), *15 тишри* или *афанима* — праздник Кущей (*Иез.* 45: 25; *Чис.* 29: 12; *Лев.* 23: 33–34), *14–15 ада-ра* — праздник Пурим (*Есф.* 3: 7; 9: 21, 24); а древние римляне ежегодно *15 февраля* совершали обряд очищения². Все это, на мой взгляд, создавало твердое основание для сакрализации числа 15 не только в эпохи древнейших культурных традиций, но и в эпоху их наследницы — христианской культуры. И, видимо, поэтому праздник Успения Богоматери, отмечаемый христианами первоначально 16 или 18 января³, был в конце концов перенесен именно на 15 августа.

Знаменательная черта: в некоторых апокрифических сказаниях о смерти Пресвятой Девы Марии, независимо от того, какая версия о годах ее жизни в них излагалась, так или иначе в качестве значимой детали фигурировало число 15. Например, в уже упоминав-

¹ *Зелинский А. Н.* Конструктивные принципы древнерусского календаря. С. 75, 77, 80.

² *Селешников С. И.* История календаря и хронология. С. 57.

³ *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. III. С. 324; *Кондаков Н. П.* Указ. соч. Т. 1. С. 143.

шемся латинском апокрифе лже-Мелитона при описании погребения матери Христа сообщается, что гроб с ее телом сопровождало «до 15 тысяч» человек¹, а в «Житии Богородицы» Епифания Иерусалимского содержится подробность о том, что Мария «прежде 15 дний прорече о исходе своем»². Эта деталь была хорошо известна древнерусским книжникам. Так, в одном из счислений лет Богоматери читаем: «...владычица прежде 15 дний представления своего пророчествова о отшествии своем»³.

Итак, литературные материалы свидетельствуют со всей очевидностью о действительном существовании в мире средневековых представлений ассоциативной связи числа 15 с образами Иисуса Христа и прежде всего Девы Марии, воплотившими в себе весь смысл христианского вероучения. Причем нетрудно заметить, что семантическая емкость данного числа наполняется под давлением таких понятий, как «спасительная миссия», «искупительная жертва», «вечная жизнь». Правильность сделанного вывода подтверждается с еще большей очевидностью примерами из обихода и молитвенной практики средневековых католических монастырей.

Среди членов доминиканского ордена, основанного Домиником Гудманом в 1215 году во Франции, было весьма популярным употребление четок. Введенное, по преданию, еще Пахомием Великим (IV в.)⁴, основа-

¹ Смирнов Н. А. Апокрифические сказания о Божией Матери. С. 604.

² Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах. С. 310.

³ Рукописный сборник // РНБ. Собр. Кирилло-Белозерского монастыря. № 83/1160. XVI–XVII вв. Л. 170.

⁴ Соколов Д. [О четках и их происхождении] // Миссионерское обозрение. СПб., 1900. Ч. VII–VIII. С. 122; Жуковская Н. Четки // Наука и религия. 1985. № 3. С. 39.

телем монашеского общежития в Египте, применение четок постепенно прочно вошло в быт монастырей — и настолько, что к концу XIV века в Европе существовали уже так называемые «братства четок», иначе «братства Псалтири Марии». Эти возросшие в лоне ордена доминиканцев братские союзы ставили своей целью прославление Богородицы, чему особо способствовали четки — именуемые «розарием», а также «Псалтирью Марии», если они состояли из 15 больших и 150 меньших зерен; или — «венчиком», если в них было только 5 больших зерен и 50 меньших¹. С помощью четок малограмотные монахи могли с точностью совершать предписанное уставом ежедневное количество молитв и поклонов. И тут невольно напрашивается сравнение со 150 псалмами Давида, которые тоже должны были прочитываться полностью, но только в течение недели.

Четками сопровождалось молитвенное размышление о 15 тайнах из жизни Иисуса Христа и Богоматери, также называемое «розарием Девы Марии». При этом на каждую тайну приходились читаемые 1 раз «*Pater noster*» (большое зерно) и 10 раз «*Ave Maria*» (10 меньших зерен), так что в целом прочитывалось 15 раз «Отче» и 150 раз «Радуйся». Весь чин размышления делился для удобства на 3 части (по 5 тайн в каждой) — *радостную*: благовещение Деве Марии, посещение ею Елисаветы, рождение Иисуса Христа, сретение, обретение 12-летнего отрока Иисуса во храме; *скорбную*: молитва Христа в Гефсиманском саду, бичевание, венчание тернием, крестный путь, распятие; и *славную*: Воскресение Спасителя, его Вознесение, Сошествие

¹ Лебедев А. Разности церквей Восточной и Западной в учении о пресвятой Деве Марии Богородице. По поводу латинского догмата о непорочном зачатии. Варшава, 1881. С. 9 (прибавления). См. также вышеназванные статьи Д. Соколова и Н. Жуковской.

Св. Духа на апостолов, взятие Богородицы на небо после ее Успения, увенчание Девы Марии небесной славой¹. В XV веке доминиканец и мистик-визионер Ален де ла Рош (Аланус де Рупе) еще более развил символику четок. По его представлению, «15 молитв “Отче наш” суть 15 отдельных событий Страстей Христовых, 150 “Аве” суть 150 псалмов», кроме того, «каждое слово “Аве” обозначает одно из *пятнадцати совершенств* Девы Марии»².

Таким образом, посредством сакрального ритуала с четками, благочестивой магии слова и действия осуществлялся контакт, мистическое единение молящегося с Богом, его сопричастность евангельским событиям, спасительной миссии Христа. Отсюда значение числа 15, играющего в четках конструктивную роль, возрастало до уровня теологического символа, в семантике которого была, возможно, сокрыта идея гармонической нераздельности превечного и временного, божественного и человеческого (кстати, $15 = 8 + 7$, где 8 — число вечности, а 7 — число человека). Это при том, что сами четки, будучи рукотворной вещью, духовно являли образ непрестанной молитвы, поскольку их кругообразная нить символически означала вечность.

Пример с католическими четками знаменателен. Их устройство и предназначение опиралось на длительную историю развития ассоциативно-символической семантики числа 15, наделенного тем теологическим смыслом, который усматривали в нем средневековые ученые книжники. Есть все основания думать, что почва для

¹ Розарий Пресвятой Богородицы // Фома Кемпийский. О подражании Христу / Перев. с латин. К. П. Победоносцева. Брюссель, 1983. Приложение. С. 364–366.

² Хёйзинга Й. Осень средневековья: Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М.: Наука, 1988. С. 228.

его сакрализации находилась в области средневековых богословских представлений о спасительной миссии Христа, осуществленной и осуществляемой через благое посредничество Девы Марии, молитвенницы и заступницы за род человеческий.

На основании приведенных данных вполне можно, по видимому, думать о действительном существовании в мире средневековых представлений устойчивой ассоциативной связи числа 15 с образами Девы Марии и Иисуса Христа. Эта связь служила благотворной почвой для развития у числа 15 сакральной семантики и, соответственно, его этикетному использованию как символически значимого повествовательного элемента в новых, создаваемых с течением времени литературных текстах. Во всяком случае такой вывод подтверждается данными, например, русской агиографии (о чем — ниже).

Этикетная символично-нумерологическая образность была также реализована и в некоторых названиях бытовавших на Руси переводных текстов. Прежде всего следует указать названия ряда статей из «Изборника Святослава» 1073 г.: «О единении, яко по десяти бывает образ съединение»¹, «О божественном десятословце»², «О двюнадесяте камыцех»³, «О 12 апостолах»⁴, «О 70 апостолах»⁵. Названия такого же типа встречались и в «Златой Цепи»: «Ивана Дамаскина о душевном тричастии»⁶,

¹ Изборник Святослава 1073 г. Л. 236а.

² Там же. Л. 251в.

³ Там же. Л. 152в.

⁴ Там же. Л. 261б.

⁵ Там же. Л. 263в.

⁶ Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 5. Ч. 1. («Златая Цепь») / Сост. и авт. ст. М. С. Крутова. Новосибирск, 1990. С. 126 (№ 883).

«Никона о тридесяти сребрениках»¹, «О четырех морех»² «О четырех стихиях»³, «Иоанна Дамаскина о семи планит»⁴, «Иоанна Дамаскина о 12 зодиах»⁵, «О двюнадесятех ветрех»⁶. Следует также отметить и названия широко известных сочинений, например, — апокрифа «Обречение о 12 пятницах святого Елферия»⁷.

Как мне представляется, вся эта информация непременно должна была влиять на древнерусских грамотников — в частности, на формирование в их сознании устойчивых представлений о сакральности чисел и заодно — об известной обязательности последних как особо значимых элементов в каком бы то ни было повествовании.

§ 2. Числовые загадки

Другую, более интересную, на мой взгляд, группу текстов составляют сочинения вопросо-ответного, или толковательного, типа и, как правило, естественнонаучной тематики. Нередко в них оказывалась реализованной однородная по своей форме, сути, значению и функциям числовая образность. Вот несколько примеров:

¹ Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. Вып. 5. Ч. 1. («Златая Цепь»). С. 186 (№ 1751).

² Там же. Ч. 2. С. 252 (№ 2710).

³ Там же. Ч. 2. С. 229 (№ 2390).

⁴ Там же. Ч. 1. С. 118 (№ 766).

⁵ Там же. Ч. 1. С. 118 (№ 764).

⁶ Там же. Ч. 1. С. 98 (№ 474).

⁷ Памятники отреченной русской литературы / Собр. и изд. Н. Тихонравовым. М., 1863. Т. 2. С. 323–338.

1. Из «Беседы трех святителей»¹: «Соломон рече: Что с҃уть 4 рози на земли? — Иоанн рече: Четыре евангелисты...» Или: «Что есть: 12 кузнецов в 12 молотов на едином наковалне к҃ють? — Наковална — Слово Божие, а 12 кузнецов — апостолов 12 на четыре страны слово Божие по всей вселенной, и во второе Христово пришествие поставятся престолы, тогда и они сядут на 12 престолах, с҃удяше обема-надесяте коленом изранлевима»².

2. Из «Сказания, како сотвори Бог Адама»³: «И бысть Адам в Рая 7 дний, прообразуя Господь Бог житие человеческое: десять лет исполнится рождение, 20 лет — юноша, 30 лет — свершение. 40 лет — средовечие. 50 лет — седина, 60 лет — старость, 70 лет — окончание. И сотвори Господь Бог та 7 дней против седми тысяч лет...»⁴

3. Из подборки статей «О земном устроении»⁵: «Нецини же глаголят, яко на седмих стлѣпахъ стоитъ Земле, еже несть истина. Аще бо на седмихъ столѣпахъ Земле висела бы, стлѣпи где быша были въдрѹзени? Глаголят бо они к нам: И како Соломон глаголетъ “Премѹдрость създа себе храм и ѹтверди стлѣпъ седмь”. Убо которыхъ ради стлѣповъ глаголетъ? — И мы отвѣщаемъ, глаголюще к нимъ, яко стлѣпы глаголетъ Соломон седмихъ вековъ, или седмь звездъ великихъ, или седмь дарованна дѹховнаа...»⁶

Как можно видеть, воспроизведенные нумерологические фрагменты отличаются, по крайней мере, двумя особенностями: во-первых, собственно числовой элемент в них семантически не самостоятелен, а выс-

¹ ПЛДР: XII век. С. 136–146 (подг. текста М. В. Рождественской).

² Там же. С. 136, 144.

³ Там же. С. 148–152.

⁴ ПЛДР: XII век. С. 150.

⁵ ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 192–214 (подг. текста Г. М. Прохорова).

⁶ Там же. С. 200–202.

тупает обязательно вкупе с другим — лексико-семантическим элементом, и лишь вместе они создают некий значимо целостный образ, хотя — если извлечь его из контекста — и совершенно недоступный со стороны своего действительного смысла; однако иносказательность, символичность такого образа (и это, во-вторых) тут же и всенепременно изъясняется посредством подобного же, то есть опять-таки бинарного по форме, но зато уже более вразумительного по смыслу образа, который в рамках всего данного суждения выполняет функцию смыслового ядра его уточняющей, определяющей части. Отсюда рассмотренную разновидность символическо-функционального применения числовых обозначений в составе бинарной образной конструкции и в контексте определительного суждения, думается, вполне позволительно квалифицировать как *толковательную, экзегетическую*. Но при этом необходимо все-таки признать, что иносказательная семантика конструкции данного типа зиждется в основном на значении ее второго компонента, тогда как первый — числовой — компонент, будучи несамостоятельным, лишь придает ей зримую смысловую завершенность и выразительность и, кроме того, в силу своей двукратной либо многократной повторяемости на небольшом текстовом пространстве производит известный усиливающий, если не мистический, эффект воздействия. Так или иначе, но число в таких случаях, являясь одновременно и объектом и средством образно-символической экзегезы, выступает именно как вспомогательный, но не главный и самодовлеющий носитель значения.

§ 3. Числа-притчи: «50 сребреников»

Особенно интересную разновидность символическо-нумерологического иносказания представляют случаи, когда в том или ином тексте числа выступают как не-

отъемлемый элемент сюжета, прямо связанный с его идейной основой. Ярким образцом такого рода нумерологических текстов является, например, Слово 266 из «Синайского Патерика» — «О бедном елмине». Позволю себе напомнить здесь содержание этого небольшого рассказа.

Как-то некий язычник решил пустить свои деньги — 50 «серебрьницъ великыхъ» — «в заим», дабы получить выгоду. Однако жена его, христианка, предложила ему поступить иначе и отдать деньги «в заим Богѹ кръстьяньскѹ». Супруги пришли в церковь, имевшую 5 притворов, и здесь муж «с радостию подасть тридесяти сребрьникѹ богымъ» (заметим: по версии печатного Пролога, он отдал все свои деньги, то есть 50 сребреников¹). По прошествии *трех* месяцев этот человек обратился к своей жене с вопросом, не хочет ли христианский Бог вернуть «ничесо же от дѣлга оного». Отвечая, жена посоветовала ему пойти в ту самую церковь и на то именно место, где он раздал прежде свое богатство. Герой рассказа так и поступил. И действительно — неожиданно для себя — нашел деньги, правда, всего лишь «одину сребрьницу великѹ», зато, по его собственному утверждению, как раз там, где «дах 50 сребрьникъ». Опять-таки следуя совету жены, он купил на эту монету «хлеба, и вина, и рыбы» (символы Христа и его Жертвы, как известно). В свою очередь жена его нашла в рыбе «камык зело чюднъ». Когда же этот «камык» был принесен к меняле, тот предложил за него сначала 5 «серебрьницъ», затем 10, 20, 30, 40, 50 и, наконец, купил его за 300 «сребрьник великъ». Столь высокая цена весьма удивила жену того человека, ибо она «мъневъши, яко или на пяти, или на 10 медьницъ продасть ѿ». Поэтому она так увещевала своего супруга: «Виждь, мужю, Бог кръстьяньск коль есть благ, и

¹ Литературный сборник XVII века: Пролог. М., 1978. С. 208.

благоразумлив, и богатъ. Видиши ли, яко не точию 50 сребръникъ, нъ и лихвъ тебе далъ есть, в заимъ ему давшю, нъ в мало дньнъ *шестерицю* тебе дасть. Бежъ же, яко несть Бога много на земли и на небеси, нъ ть единъ». Само собой разумеется, что после такого наставления герой рассказа принял христианство¹.

Несомненно, в структуре данного — назидательно-телеологического и символично-притчевого по своему существу — сюжета число выступает как относительно самостоятельный функционально-семантический, образно-художественный элемент: во-первых, конкретные числовые обозначения — и прежде всего число 50 — выполняют здесь прямую конструктивно-нарративную роль, ибо организующим фактором повествования является числовая игра (хотя, может быть, данный термин не точен); во-вторых, они, то есть числа, благодаря своей распространенности в библейских канонических текстах, очевидно воспринимались как сакральные и, более того, — должны были вызывать определенные литературные ассоциации, что в результате обогащало содержание рассказа и придавало ему особый смысловой фон (прежде всего это касается числа 50, которое еще в контексте Священного Писания обладало «веселой» семантикой, связано было с образами праздника и освобождения, служило «символом вечной жизни в вечной радости»²); в-третьих, эти числа, создавая своим упорядоченным чередованием, повторяемостью и количественной взаимосоотнесенностью ощутимый эффект гармонии, тем самым эстетически обслуживают главную идею повествования: о жертвенном служении Богу

¹ ПЛДР: XII век. С. 128–131 (подг. текста В. В. Колесова).

² Петканова Д. Значението на числата в старобългарската литература. С. 17.

через милосердие и о награде за таковое, об истинности, спасительности христианской веры и о величии «Бога кръстьянска», воздающего благами бескорыстно служащим Ему. Вместе с тем собственно иносказательность чисел рассматриваемого произведения все-таки в значительной мере обусловлена контекстуально: их образная семантика столько же определяется дидактической целью рассказа, сколько иллюстрирует, помогает понять его содержание. Но так как последнее выражено в притчевой форме, то, следовательно, и проанализированную разновидность использования числовой символики можно предварительно квалифицировать как *притчевую*.

§ 4. Нумерологическая атака: «Хождение Агапия в Рай»

В отношении использования приемов иносказания числами весьма показателен текст апокрифа «Хождение Агапия в Рай»¹. Очевидно, при его составлении были реализованы сразу несколько разновидностей выражения с помощью сакральных чисел потаенной информации, дополняющей его внешнее, поверхностное содержание, — *этикетная, толковательно-экзегетическая, притчево-дидактическая* и, наконец, *контекстуальная*. Причем символика фигурирующих с такими функциями числовых элементов опять-таки весьма тесно связана с сюжетом и идейным содержанием данного памятника. В самом деле:

Боголюбивый и богобоязненный герой повествования Агапий, прожив «в дому своемъ шестнадцать лет», поселяется в монастыре, где затем пребывает также 16 лет и при этом непрестанно просит в молитвах Гос-

¹ Хождение Агапия в Рай // Успенский сборник XII–XIII вв. 466–473 (Л. 288а–292г).

пода открыть его разуму, почему некоторые люди оставляют все земное и посвящают себя исключительно Богу. И однажды его вопрошание было услышано: «в девятый час ночи» чудный «глас» повелел Агапию отправиться прочь из монастыря — туда, куда ему будет чудесно указано¹. Агапий повинуется и так, следя за полетом орла, доходит до моря. Там он садится на корабль, которым правит «малый детище» и вместе с ним «два мужа велика»². После беседы с юным кормщиком Агапий засыпает, проснувшись же, обнаруживает себя в прекрасном лесу, куда его чудесно перенесли моряки. Место так нравится Агапию, что он решает остаться здесь навсегда, но прежде хочет узнать, где же он, для чего садится у дороги, ожидая встретить кого-нибудь. Как бы предупреждая это желание, перед ним вдруг предстают «12 мужа в белых ризах», среди которых Агапий видит «Исуса в славе велице». Пав перед ним на колени, он спрашивает: «Господи, кто ты еси и сия 12 мужа?» Из ответа выясняется, что собеседник Агапия — это призвавший его оставить монастырь и пуститься в путь чудесный «глас», или перевезший его сюда через море «детище малый», а по-настоящему — Господь Бог; иду-

¹ Хождение Агапия. Л. 288а.

² Там же. Л. 288в. По отношению к данной подробности могут быть предложены разные варианты понимания: 1) кораблем правят трое — и тогда тут догматико-богословский контекст: Агапия путешествует Троица; 2) кораблем правят трое, но под «двумя мужами» подразумеваются апостолы Петр и Павел, чему аналогий в литературе средневековья достаточно, — и тогда глубина символичности тут не велика; 3) в текст вкралась ошибка, и, учитывая подробности сходных эпизодов последующего повествования, должно читать «дванадесать», — тогда тут экклезиологический контекст: Агапия путешествуют Христос и 12 апостолов, то есть Церковь Нового Завета.

щие же вместе с ним «12 мужа апостоли сѹть»; наконец, «слава», которую увидел Агапий «окрест лица» своего собеседника, есть слава, воссылаемая «сѣдѹщѹмѹ на семемъ небеси»; что же касается мест, куда попал Агапий, то они «райская сѹть»¹. После этого Господь повелевает Агапию продолжить свой путь и детально наставляет его относительно того, как ему следует поступать в дальнейшем. Тут важно указание на то, что при возвращении Агапию необходимо вновь спуститься к морю и на небольшом корабле, в котором будут опять-таки «12 мужа», достичь некоего «града», где предстоит ему совершить чудо². Следуя затем данному наставлению, герой рассказа оказывается у необыкновенной стены высотой «до небесе». Здесь его встречает «человек стар». В разговоре с ним Агапий сообщает о том, как он попал сюда, и между прочим рассказывает, «како явися емѹ Господь /с/ 12-те апостолама въ славе велице». Будучи проведен за стены, «вънѹтрѹ», Агапий оказался в Раю и там «ѹзре свет седмерицею светлей сего света». Осмотрев все с помощью встретившего его старца — «Илии Тезвятинина», герой повествования отправился в обратную дорогу³. Он снова выходит к морю и видит корабль, на котором находятся «12 мужа». Последние сообщают ему, что уже «третнее лето» блуждают по морю, не зная, как вернуться домой; что «братия» их «измьроша от глада и зимы и от бѹре морьскыя»; что и сами они уже много дней не видели ни хлеба, ни воды и вот-вот умрут. Тем не менее моряки уступают просьбе Агапия и берут его на корабль. Видя их немощь, он «възя ѹкрѹх, иже емѹ дасть Илия в Рани, и преломи ѱ на чѣтыре части, и, хвалѹ въздав, въздасть ѱ 12-те мѹжема, и еша и насытишася».

¹ Хождение Агапия. Л. 289б–289г.

² Там же. Л. 290б.

³ Там же. Л. 290в–291б.

При этом «четвертүю часть» Агапий оставил себе¹ — иначе говоря, накормил людей *тремя* частями хлеба. Тотчас же корабль — «единомъ часе» — был принесен ветром «в град свой». Обрадованные «граждане» встречают «кораблеников», сетуя только на то, что «третнее лето гласа» их не слышали². Во время этой встречи к Агапию обращается некая женщина, взывая к нему о помощи: «Пойди, рабе Божий, яко сын мой се пятый-на-десяте день мърѣтвѣ лежитъ. Господь бо не дал ми его погрети, глаголя: Пожди 3 дни, донѣдеже придетъ корабль и 12 мѹжа в немъ и калѹгер с ними, имя емѹ Агапий, того поимѣши ведн, да въскреситъ сына твоего». Вспомнив предсказание Иисуса, Агапий идет за женщиной, вместе с ним идут «12 корабельника» и горожане. Войдя к умершему, герой апокрифа с молитвой возлагает «на лица его» «ѹкрѹх, иже емѹ дастъ Илия», то есть оставшуюся у него *четвертую* часть райского хлеба, и оживляет отрока³. Через «семь дний» — по призыву ангела Господня — Агапий уходит из города и поселяется на берегу моря, в некоей «хлевине» — «месте ѹготованом». Здесь он описывает все, что с ним случилось («написа чтение се»). Закончив работу, Агапий повелевает неожиданно прибывшим к нему на корабле морякам доставить «это чѣтєнне» «патрнархѹ в Иерѹсалиме». Сам же, прожив в той «хлевине» еще 40 лет, «сѣконьча живот свой о ѹкрѹсе, иже емѹ дастъ Илия», то есть умер рядом с *четвертой* частью чудотворного хлеба, и при этом «славя Пресвятѹю Троицѹ»⁴.

Трудно не согласиться с мыслью, что сюжетно-повествовательная структура данного текста всецело символична. Причем вполне позволительно говорить

¹ Хождение Агапия. Л. 291б–291г.

² Там же. Л. 292а.

³ Там же. Л. 292б.

⁴ Там же. Л. 292в–292г.

о нарочитой символизации рассказа — от отдельных его образов (например, таких, как «море», «корабль») до, разумеется, его ключевой идеи. Что же касается числовых элементов «Хождения», то совершенно очевидны их доминирование в тексте и неслучайность, преднамеренность выбора. Так, только в прямом своем выражении числа выступают здесь 24 раза. Но можно отметить и формы их скрытого употребления, то есть когда числовой образ лишь подразумевается (3 насыщающих части райского хлеба и 4-я живительная его часть).

Прежде всего необходимо констатировать, что фигурирующие в апокрифе числа традиционно символичны: их иносказательное значение определено самой системой христианских образных ассоциаций.

Исключение составляет только число 16, встречающееся, если говорить о Священном Писании, лишь в Ветхом Завете, да и там редко¹, и потому, видимо, в христианских представлениях не получившее каких-либо устойчивых сакрально-образных связей. Но будучи дважды упомянутым буквально в начале рассматриваемого текста, оно тем самым привлекает к себе внимание как образ мистического совпадения и симметрии: 16 лет живет Агапий «в дому своем», как бы духовно готовясь к иноческому подвигу, и 16 лет живет в монастыре, как бы приуготовляя себя к видению Рая. Такой повтор числовой детали, кроме того, придает ей характер некоторой символичности (символичен, по крайней мере, параллелизм изложенных обстоятельств). Следовательно, иносказательность числа 16 в данном произведении *контекстуально* обусловлена, то есть определяется его мистико-символическим содержанием вообще.

Все остальные числа «Хождения» обладают внетекстовым символическим значением, однако по-разному используются как средства потаенной передачи са-

¹ Симфония. С. 1257.

кральной информации. Что касается чисел 9, 7, 3, 1, 15, 40, то, конечно же, они введены в повествование в качестве вполне тривиальных этикетно-символических элементов иносказания и как таковые служат прежде всего вспомогательным инструментом сакрализации рассказа. Более важные и сложные функции принадлежат, на мой взгляд, числам 12 и 4.

Так, число 12, во-первых, выступает в прямом, буквальном своем значении, когда приводится применительно к апостолам во главе с Христом, которых Агапий встретил в Раю; во-вторых, оно представляет собой ключевой элемент толковательно-экзегетического пассажа, в котором выясняется, что «мүжи», доставившие Агапия в райские места, на самом деле суть апостолы: иными словами, символическое значение числа 12 раскрывается здесь через толкование; наконец, в эпизодах возвращения героя апокрифа из Рая данное число выступает и как притчевый символ, о значении которого приходится лишь догадываться, но непременно принимая во внимание контекст уподобления Агапия вместе с насыщенными им и сопровождающими его «корабленниками» — Христу и апостолам.

В качестве притчевого символа функционирует в «Хождении» и число 4. Оно, по-видимому, выражает здесь идею идеальной целостности (после насыщения 12 мужей оставшаяся у Агапия 4-я часть «цела бысть паки») и новой жизни (именно 4-й частью оживляет Агапий умершего отрока). Последнее значение вытекает, собственно, из контекста повествования, сокровенный смысл которого состоит как будто в том, что побывавший в Раю герой произведения в последующих действиях своих соделался подобным Христу.

Итак, рассмотренное произведение являет собой образец упорного, последовательно-целенаправленного, *атакующего*, да к тому же поливариантного и много-

значного использования числовых символов в их, надлежит подчеркнуть, теснейшей семантической связи с сюжетным построением рассказа и — что более важно — с внутренним, сокровенным смыслом последнего, соотносящимся прежде всего с мистико-символическими аспектами христианской сотериологии и вообще — миропонимания, свойственного сугубо христианизированному сознанию. Данный вывод доказывается простейшим способом: стоит только убрать из рассмотренного текста числовые показатели либо заменить их другими, как ощущение смысловой цельности, законченности и однозначности, возникающее при чтении именно этого, *такого* текста, тут же исчезнет, а вместе с тем рассеется и завораживающий флер таинственности, сквозь который как будто прозревалось сияние рационально неуловимой истины; текст станет неинтереснее, банальнее, ибо из него убудет загадочное, то именно, что постигается «духовными очима».

§ 5. Эпическая целесообразность чисел: «Девгениево деяние»

Наряду с сочинениями вроде «Хождения Агапия в Рай», наделенными исключительно религиозным содержанием и предназначенными для удовлетворения запросов сугубо религиозного сознания, в распоряжении древнерусских книжечеев оказались и памятники переводной беллетристики, которые либо весьма слабо отражали христианство как систему представлений и образ жизни (такова, например, повесть «Девгениево деяние»), либо вовсе только лишь едва согласовывались — на морально-этическом уровне — с системой христианских духовных ценностей (например, роман «Александрия»). Между тем и в подобных сочинениях повествование буквально преизобиловало самыми различными числовыми указаниями — причем если и не

всегда обладавшими явственной символической семантикой, то по крайней мере выполнявшими функцию довольно сильного и яркого средства изобразительности.

Что касается «Девгениева деяния»¹, то большего внимания в контексте настоящего исследования заслуживает, на мой взгляд, первая часть этой сказочно-героической воинской повести, известной в Древней Руси с XI–XII веков², поскольку текст именно означенной части сравнительно со второй, основной частью произведения отличается нумерологической структурой более системного характера. Вот как строится здесь рассказ:

У некоей вдовы, христианки, были «трисыны» и красавица дочь. Узнав о прелести последней, в «Греческую землю» пришел «царь Аравитские земли» Амир и «мудростию своею» тайно похитил девушку³. Мать похищенной отправляет за ней в погоню ее братьев. У реки Багряницы они наконец встречают сторожевые отряды Амира, «бъше же их, — уточняет рассказчик, — числом 3000». Разделившись «на троє», братья напали на стражей и «побиша» их. Жизнь они сохранили «токмо трем мужем», которые, рассказывая затем о месте нахождения Амира, начали свою речь так: «Господне три брата! Амир вне града пребывает, за семь поприщ от града...» Далее следует характеристика сил Амира: «кмети» его сильны и храбры — «един на сто человек наедет», «а емлют у царя прибытку на год по 1000 и по 2000»⁴. Одновременно с этим преследуемому похитителю снится сон, в котором «ястребы три» бьют его «крылы своими» и едва

¹ Девгениево деяние // ПЛДР: XIII век. М., 1981. С. 28–64 (подг. текста О. В. Творогова).

² Творогов О. В. Девгениево деяние // СККДР. Вып. 1. С. 115.

³ Девгениево деяние. С. 28.

⁴ Там же. С. 30, 32.

не ранят его. Сон знаменует начало войны с братьями¹. Не добившись успеха путем обмана, Амир предлагает им бросить жребий относительно того, кому из них биться с ним. *Трижды* братья метают жребий, и *трижды* последний выпадает на младшего из них (то есть на *третьего*). Начинается битва. Воины Амира не выдерживают натиска и молят своего царя вернуть братьям их сестру, боясь, что если уж «един меньший брат их» одолевает «крепость» цареву, то когда «совокупятся все *три* во едино место», тогда «вся земля» его «от них в работе будет». Амир терпит поражение. Похищенная им красавица изъявляет готовность стать его женой, если только он «креститьца во святое крещение»². Обрадованный Амир, оставив братьям «*триста* верблюдов» с дорогими дарами, спешит к своей матери и брату в надежде хитростью получить их согласие на женитьбу. Свое намерение он объясняет страхом перед братьями. «*Един* из них, — говорит он, — *меньшы брат*, крепость мою победил. *Аще бы* совокупились все *три* брата во единое место, то и вся бы земля наша от них в работе была»³. Мать в гневе гонит Амира вместе с воинами, которые у него на службе «*прибытку емлют по 1000 и по 2*», — силой отнять красавицу, победив ее братьев. Ложно подчинившись материнской воле, Амир вновь оказывается на рубеже Греции, и здесь один из его воинов, «*во устех имея у себя дванадесять замков*» (при этом число 12 появляется в тексте второй раз, будучи впервые упомянуто чуть раньше — в речи похищенной Амиром девушки, когда она напомнила своим братьям, что в момент похищения при ней находились *12 кормилиц*, не сумевших все же уберечь ее⁴), говорит ему: «...Придоша от Греческия земли

¹ Девгениево деяние. С. 32.

² Там же. С. 34.

³ Там же. С. 36, 38.

⁴ Там же. С. 36.

в нашу Брацынскую землю три юноши, и один от них крепость твою победи; еще бы все были три совокупились во едино место, то бы и земля наша от них вся в работе была; а ныне ты хочешь итти в Греческую землю, то они нас и до остатку всех погубят». После этих слов Амир с богатыми дарами и с немногочисленной охраной устремляется дальше. Его встреча с братьями происходит в 50 поприщах от «Греческого града»¹. По выражении взаимных приветствий два старших брата вместе с сестрой отправляются к своей матери (то есть *второе*), так что Амир остается с младшим (то есть *третьим*) братом — ждать официального приглашения. Затем он принимает крещение — причем «во имя Святого Духа» (то есть *третьей ипостаси*) и наконец женится, свадьбу же празднуют ровно *три* месяца. Когда мать Амира узнала о его отречении от своей веры «любве ради девицы», она обратилась к своим воинам с призывом напасть на Грецию и «извести» «отметника» с женой к родному очагу. Сделать это вызываются «три срацыняна». Мать дает им в помощь *трех* чудесных коней: Ветреницу, Грома и Молнию. Они же «взяша три коня... и приехали под град Греческий... и вседоша (*все трое!*) на Молнию (*третьего коня!*), и невидим бысть в Греческой земле». Одновременно с этим «царница Амира царя» видит сон, о котором рассказывает своим братьям (*всем трем*) в таких выражениях: «...в некое время /1/ влетеша в полату мою златокрылатый сокол и /2/ ят мя за рүкү и /3/ изнесе из полаты моея; и потом /1/ прилетеша три враны и /2/ напустиша на сокола, и сокол мя /3/ опусти»². Смысл сна толкуют, во-первых, волхвы, во-вторых, книжники, в-третьих, фарисеи: по их мнению, Амир «хощеть исхитить ис полаты» жену свою и бежать с ней в «Брацынскую землю»,

¹ Девгениево деяние. С. 38.

² Там же. С. 40.

«а три врана — то /1/ сѣть три срацынянина. /2/ стоят за градом в сокровенном месте, /3/ прислани сѣть ко Амиру царю от матери з грамотами». После этого братья (*то есть все трое*) находят *трех* срацынян и крестят их. Затем следует сообщение о рождении «прекрасного Девгения», которым и завершается первая часть рассматриваемой повести¹.

Как видим, в данном тексте заметное место занимает троичная символика. Более того, можно даже говорить о намеренной поэтизации числа 3, столь последовательно пронизывает оно рассказ. Но несомненно, комплекс троических образов повести никак не связан с выражением догматической сути христианского учения. И все же *тройка*, а вместе с ней и кратные ей числа — 3000 и 300, соотносясь, вероятно, с фольклорной традицией и выступая в качестве обычного *этикетно-литературного элемента*, тем не менее семантически подкрепляет общий смысл повествования, в котором речь идет как-никак о борьбе христиан с нехристианами, представителями другой, враждебной христианству религии, — борьбе и, естественно, победе первых над вторыми. Таким образом, число 3 в пределах этого произведения как бы символически указывает на превосходство христианства по отношению к другим вероисповеданиям. Вот, пожалуй, и все, что можно сказать о его семантике. По преимуществу число 3 выступает в тексте явно, к тому же часто в отдельных фрагментах как бы подразумевается. Причем основной формой иносказания с его помощью следует признать *этикетную*. (Собственно, термин *иносказание* используется в данном случае весьма условно, поскольку плохо отражает сущность *числописания*, образно-смысловая валентность которого в рассматриваемом тексте довольно мала.) Кроме того, в повести реализована и *толко-*

¹ Девгениево деяние. С. 42.

вательная форма нумерологической символики — например, в эпизоде изъяснения сна о возможном побеге Амира вместе с женой из Греции. Но особую выразительность повесть обретает благодаря скрытой нумерологии, или *конструктивно-символической* форме числового иносказания, сочетающейся в тексте с формами явного использования чисел. Я имею в виду троекратно повторяющуюся в первой части повести и тем самым придающую рассказу известную ритмичность воинскую формулу о силе братьев похищенной гречанки, которые если «совокупятся все три во едино место», то «вся земля» Амира-похитителя «от них в работе будет». Следует также отметить и структуру упоминавшегося уже эпизода о сне «царицы Амира царя». Знаменательно, что и рассказ последней, и его толкование в формальном отношении представляют собой реализацию синтаксических конструкций триадного типа. Это, кстати, весьма точно соответствует трехактному характеру описываемых событий и действий. На мой взгляд, структурная соотнесенность указанных повествовательных фрагментов с числом 3, а также их тесная сопряженность с явными троическими образами текста производят во всяком случае эффект гармонически организованного единства. Другими словами, подобная комбинация форм нумерологического иносказания ориентирована в рамках «Девгениева деяния» прежде всего на чисто художественные, эстетические задачи, тогда как символическо-ассоциативное их содержание в контексте настоящего сюжета проявляется неярко, окрашивая повествование дополнительными коннотациями лишь постольку, поскольку это обуславливается его общим значением и целеустановкой, не говоря уж о требованиях литературного этикета. Думается, точно так же можно интерпретировать числовые образы и формы, встречающиеся на страницах весьма многих средневековых сочинений светского характера.

Однако, завершая данный раздел, нельзя не отметить философской основы художественно-эстетической по своей направленности триадологии в «Девгениевом деянии». Очевидно, последняя внутренне, сущностно конгениальна, конгруэнтна известному с древности, а в средние века особенно значимому представлению о триадичности бытия вообще, о тройственной природе Бога, человека, времени, пространства, движения и т. д.

§ 6. Число и образ героя: «Александрия»

В светских средневековых литературных текстах числовые элементы не всегда использовались исключительно как средство художественной изобразительности. Случалось, их предназначали и для передачи необходимой смысловой информации, хотя при этом они, конечно же, не теряли своей художественной функции.

Сказанное, полагаю, может быть отнесено в какой-то мере к такому популярнейшему на Руси памятнику переводной беллетристики, как роман «Александрия», — а точнее, к так называемой «сербской» редакции этого историко-приключенческого повествования¹, получившей известность у русских книжников с XV века².

Сравнительно с «Девгениевым деянием» означенное сочинение характеризуется весьма большим разнообразием числовых указаний. В нем столь же заметную роль играет число 3 и кратные ему (в общей сложности числа этого ряда упоминаются здесь более 35 раз), реже используются числа 12 и кратные (19 раз), 6 и кратные

¹ ПЛДР: Вторая половина XV века. С. 22–172 (подг. текста Е. И. Ванеевой).

² Ванеева Е. И. Александрия Сербская // СККДР. Л., 1988. Вып. 2: (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 1: А—К. С. 22–23.

(16 раз). Множество в тексте «Александрии Сербской» и круглых чисел — обычно гиперболического свойства: 100, 1000, 10000, 20000, 100000, 500000 и др. Все они функционально будто бы предназначены для передачи документально-фактических сведений, но по сути своей являются числами эпическими и потому, возможно, введены в текст как литературно-этикетные элементы. С этой стороны они вполне традиционны (например, в устно-поэтическом творчестве с помощью таких — «общих» — чисел характеризовались «массы»¹) и для истории числовой символики в древнерусской литературе интересны лишь как еще один пример, на который могли ориентироваться писатели Древней Руси при собственном, оригинальном творчестве. На мой взгляд, совершенно особенного внимания заслуживает вопрос о значении и функциях в сюжетно-повествовательной структуре «Александрии» числа 4 и кратных ему.

В самом деле, рассмотрим все случаи введения в текст памятника указанного числового образа. Так, почти с первых строк романа о его главном герое сообщается, что он обладал «естественными» добродетелями: справедливостью («непотворством»), непоколебимостью в слове, пониманием тленности всякого имущества и терпимостью к грешникам, — и «сими же четырьми добродетelmi, — поясняет автор, — *четырем* вселенским концом царь и самодержец назвася»². Едва родившись, Александр с плачем «рече: “*В четыредесятое лето паки возвращуся к тебе, мати*”»³. По подсказке Нектанава волхвы подтверждают это предсказание перед родившей Александра Олимпиадой: он, говорят волхвы, «отца своего убив, по *четыредесятому* лету возвратится к матери сво-

¹ Сербский эпос / Ред., исслед. и комм. Н. Кравцова. С. 70.

² Александрия Сербская. С. 22.

³ Там же. С. 28.

ей, к земли»¹. Аристотель, наставник Александра, узнает его судьбу, сведя в учебном бою «четыре ста детей»². Сам юноша Александр построил на месте своей победы в скачках новый город Драм — «на 4 изворечъ» (источниках)³. Отправившись на «Алимпиядьтцкие отоки» (острова), где «4 игры елином бяху», будущий великий завоеватель вместе со своим другом Птолемеем выступает против двух других витязей, «и тогда двума завертевшимася колома (колесницы), 4 стекошася витязи, и, ударившись им, Александр Калестенауша убив, Птолемей же Лаолабауша сорва»⁴. Когда на Македонию напали «куманы», Александр выступил против их 500000-го войска со своим 4000-м отрядом и одержал победу, при этом куман было убито «8 тысяч», македонцев же «2 тысячи»⁵ (то есть в 4 раза меньше). Свое царствование в Македонии после смерти Филиппа Александр начинает с выяснения взглядов подданных относительно того, как должно «господствовать». Мудрый Филон указывает ему, что «всяк возраст человеческий чину потребен есть». Селевкуш приводит изречение Соломона о пользе для царей прислушиваться к советам подвластных им. Антиох говорит, что если старым царям более приличествует покойная жизнь, то молодые должны царствовать так, чтобы обрести покой в старости. Наконец, Антигон утверждает необходимость военных действий против соседних государств. «И сим же 4-м советом, — как сообщается в романе, — приятым бывшим от Александра». Следуя им, он собирает мастеров для вооружения армии, и «на всякий же день мастера его оружье коваху в цело

¹ Александрия Сербская. С. 30.

² Там же. С. 32.

³ Там же. С. 34.

⁴ Там же. С. 36.

⁵ Там же. С. 38.

оружие по 4-ста витязь»¹. Когда персидский царь Дарий узнает о смерти Филиппа, то отправляет в Македонию письмо с требованием выслать к нему «дитя» Филиппа, поскольку при его дворе более «40 царских сынов» находятся, и если этот окажется «недостойным», то он — Дарий — назначит в Македонию другого властителя². Во время войны с Афинами Александр повелел напасть на город одновременно «с четырех стран». При этом афиняне, обороняясь, вышли «из града» и «Александровых куман десять тысяч убиша и от Александровых македонян чetyреста конных убиша». Чтобы все-таки взять город, герой повествования прибег к хитрости: как бы отступая, оставил в лагере 10000 волов и 40000 овец³. После покорения Афин Александр продолжил поход, «отрядив с собою 400 тысяч войска»⁴. Когда он приблизился к Риму, римляне «с честью и со славою великою сретоша» его, причем в числе встречающих были «4 тысящи» «венчаных витязь на парежах», «2 тысящи девиц» в золотых одеяниях «и прочих людей 1000 и 40»⁵. В Трое Александру подарили «одеяние Поликсении госпожи», которое обладало свойством преображать хозяйку в 4 разных вида — соответственно тому, на какой имеющийся на нем камень она посмотрит⁶. Покорив Египет, Александр пришел к статуе Нектанава и вместо нее «повеле сотворити 4 столпы великии» и на каждом из них приказал поставить также статуи — собственный образ, Птолемея, Антиохов и Филонов⁷. При покорении Вавилона

¹ Александрия Сербская. С. 40.

² Там же. С. 42.

³ Там же. С. 48, 50.

⁴ Там же. С. 50.

⁵ Там же. С. 52.

⁶ Там же. С. 58.

⁷ Там же. С. 72.

«македоняне» в результате трехдневной погони за персами «четыреста тысяч их убиша, двести тысяч живых ухватиша и ко Александрѹ приведоша»¹. «Палата», в которой Дарий встречал Александра, пришедшего к нему под видом простого посла, «от золота искусна сотворена бяхше, столпи же златни и с каменнем многоценным украшени бяху, четыре камени у четырех углех полагати бяхше»². Индийский царь Пор, получив от Дария послание об Александре, отправил Дарию на помощь войско числом «4 тысячи тысяч». По сообщению индийских разведчиков, весьма уstraшившему «индиан», количество александровых воинов «до 4000 тысячей бяху»³. Когда Александр после победы над Дарием устроил своим войскам смотр «на Перском поли», то «обрете конных оруженных 4000 тысячей»⁴. На пути к «Макаринским» островам он встретил огромного человека, прикованного к горе, плач которого, миновав его, слышал «4 дни»⁵. Царь блаженных людей Иовант советует Александру, пожелавшему увидеть Рай, вернуться назад и «последовать» «четырем рекам, иже от Рая идут», ибо «инного паче сих» увидеть ему не удастся⁶. После того как Александр построил мост через глубокий ров в некоем поле, он «оттуду четыре дни прешед, темную землю наиде». Сделав краткую остановку, он удаляется от того места в течение 4-х дней, пока не встречает двух человекообразных птиц, которые направили его в Индию на царя Пора⁷. Из Индии Алек-

¹ Александрия Сербская. С. 78.

² Там же. С. 84.

³ Там же. С. 90.

⁴ Там же. С. 98.

⁵ Там же. С. 106.

⁶ Там же. С. 110.

⁷ Там же. С. 112.

сандр пишет послание к матери и Аристотелю, сетуя (помимо всего прочего), что не писал им *4 года*, а также вспоминая, что от «Макаринских» островов он с войском следовал по течению *4-х рек*¹. В одной из битв с Пором «Александр убил *400 тысяч*» его людей². Для новой битвы с Александром Пор призывает на помощь войска северных народов — «*6000 тысячей*», и собственное его войско насчитывало «*4000 тысячей*» воинов³. Пор, склоняя к предательству явившегося к нему в качестве Александрова посла Филона, обещает дать ему «*4 часть*» Индии⁴. Дворец Пора в Илиюполе был «*на четыре перестрелы долга*»⁵. Александр, отправившись под видом Антиоха вместе с пленным сыном царицы Кандакии Кандавлусом отвоевывать у силурского царя Евагрида жену и дочь Кандавлуса, «*взя с собою избранных воинов 400 тысяч*»⁶. Царица Кандакия подарила Александру «*перстень от четырех камней хитростию магнитъскою составлен*»⁷. На пути в Вавилон герою повести явился в видении пророк Иеремия, предсказавший ему близкую смерть в таких выражениях: «*Гряди, чадо Александре, на уреченное тебе место, сего числа четыредесятого лета свершилося есть и четверосо-ставное тела твоего естества днес, Александре, разъстүпитися имает; от земля бо заимодано есть и пакн возвратитися ему*»⁸. В собственной речи Александр среди прочего утверждает: «*...Или како телеса человеческая*

¹ Александрия Сербская. С. 116, 118.

² Там же. С. 122.

³ Там же. С. 124.

⁴ Там же. С. 126.

⁵ Там же. С. 128.

⁶ Там же. С. 134.

⁷ Там же. С. 146.

⁸ Там же. С. 148.

четыре сплетена ст҃хиями, д҃ш҃у божествену в них всади (Бог. — В. К.), яко же некоего всадника на четырех ровно текущих утверди точилех, дондеже равно 4 стоятся ст҃хия, дотоле и тело человеческое непоколебимо стоит, егда ли от 4 тех состав едино или умножится или оск҃дееет, тогда растлится и от д҃ши распрѣжеться тленное человеческое тело. Аще ли промыслом твоим, Боже, или врачевною хитростию паки 4 тыи соимѹтся колеса, иже с҃уть составы, тогда паки д҃шею здравьствѹет»¹.

Итак, текст «Александрии Сербской» преисполнен самыми разнообразными числовыми указаниями, и, между прочим, этим он заметно отличается от другого, более раннего (но также хорошо известного древнерусским книжникам) текста романа — его так называемой «хронографической» редакции (кстати, означенные редакции вообще существенно различаются, и прежде всего в сюжетно-содержательном отношении). Столь же образно или знаково насыщенной числовой структурой, видимо, обладает и «среднегреческая» редакция XIII века², близкая к «сербской», поскольку обе, считается, восходят, хотя и независимо друг от друга, к общему архетипу — «древнегреческой» версии романа VIII века³. Остается только выяснить степень совпадения нумерологических структур указанных текстов (однако это — задача специального исследования).

Но вернемся к анализируемой здесь «сербской» редакции «Александрии». Как видно, в ее тексте число 4

¹ Александрия Сербская. С. 152.

² Афанасьева Е. В. К вопросу о связях среднегреческой, среднегреческой и сербской редакций романа об Александре Македонском // Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984. С. 37.

³ Афанасьева Е. В. Указ. соч. С. 44.

(и соотносимый с ним ряд кратных чисел) является, во-первых, самым употребительным, буквально доминирующим нумерологическим элементом повествования (употреблено 45 раз); во-вторых, оно на удивление последовательно возникает в тексте, будучи почти всегда так или иначе связано с образом главного героя произведения — Александра Македонского. Обе эти особенности заставляют по крайней мере думать о неслучайности данного повествовательного элемента.

Спрашивается: чем же обусловлено столь частое упоминание в рассказе именно числа 4, и если последнее обладало помимо буквального дополнительным иносказательным смыслом, то что оно должно было выражать, какова роль этого числа в идейно-содержательной структуре памятника?

Имея в виду эллинистические корни романа и греко-византийское происхождение той версии, которая послужила оригиналом для его «сербской» редакции, а также — характер последней как результат сознательной христианизации идейного содержания, рассмотрим число 4 на фоне известных его интерпретаций в древних присредиземноморских и средневековой христианской культурах. При этом к уже сказанному выше о библейско-христианской символической семантике числа 4 необходимо добавить, что, оказывается, еще в Египте оно почиталось священным как число сторон света, имеющее отношение к божеству¹. Греки же, в частности пифагорейцы, считали его символом всего существующего и, кроме того, символом всего известного и неизвестного, символом силы, равенства и справедливости².

¹ Антес Р. Мифология в Древнем Египте. С. 58, 69, 98, 99.

² Бородин А. И. Число и мистика. С. 112–113; Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. С. 162.

Но если семантику употребленных в исследуемом памятнике *четверок* соотнести с областью присущих числу 4 как абстрактному образу символических значений, то придется, во-первых, признать культурно-историческую и художественную (по средневековым представлениям) закономерность их введения в текст «Александрии» — рефлекс следования литературному этикету, а во-вторых — оценить их как значимые идейно-содержательные элементы, сопровождающие контекст интерпретации главного героя романа, героя-язычника, в духе христианства, а конкретнее — в духе христианских взглядов на то, каким должен быть идеальный светский правитель, доблестный воин и царь.

В этой связи символичным представляется свидетельство произведения об отличающих Александра четырех свойственных ему добродетелях и о принятых им в качестве главных принципов царствования четырех советах от подданных. Символично также свидетельство об отпущенных ему судьбой четырех десятках лет жизни — в отличие, кстати, от 32 лет «хронографической» редакции романа¹ — и предсмертное рассуждение Александра о четырех «стихиях», составляющих телесную природу человека. Вкупе же все *четверки* силою вызываемых ими ассоциаций естественно и непреклонно поддерживают создаваемый повествованием образ мужественного, мудрого, справедливого, покорившего весь мир, непобедимого и тем не менее подвластного высшим законам бытия героя.

Между прочим, отмеченная особенность романа подтверждается удивительным феноменом средневекового ассоциативного мышления. Дело в том, что число 4 оказывается связанным с образом Александра Македон-

¹ Александрия Хронографическая // Истрин В. М. Александрия русских хронографов: Исследование и текст. М., 1893. Приложение. С. 104.

ского и в других древнерусских переводных сочинениях. Например, Ипполит Римский в своем «Слове об антихристе» по поводу слов пророка Даниила: «Видѣхъ и се: зверь двѣгый, акы рысь; и той пера птича четыре, свыше еѣ четыре главы звери томѣ...» (Дан. 7: 6) — писал буквально следующее: «Потомъ же третій зверь — рысь, еже беша елинии. По персехъ бо Александръ предѣржа македонянь, ѹдолевъ Дарию, да тѣ ся показа медь. А еже рече: четыре пера птича и четыре главы звери томѣ, — чисто ѹказа, како ся на четыре части раздели царство Александрове. Четыри бо главы рекъ 4 цари, иже отъ того царства, воставшая поведалъ есть, ѹмирая бо Александръ раздели царство свое на четыре части»¹.

Показателен также текст специально посвященного Александру Македонскому трактата «Тайная тайныхъ», а именно то место, где Аристотель, наставляя Александра, рассуждает о четырех социально-психологических (пользуясь современной терминологией) обстоятельствах, которые непременно обуславливают повиновение народа царю, и кроме того — о четырех формах проявления добра как божественного в сути своей начала по отношению к злу: «Александръ, не пристѹпають къ послушенствѹ царскомѹ, ниже ли четырема вещьми: 1. Крепяй законъ; 2. Любевъю твоею до нихъ; 3. Питаниемъ; 4. Грозою. А ѹняти емъ кривды отъ нихъ — извед(е)ши имъ вси четыре предреченныхъ... Зло и добро речется на четверо: 1. Добро вселично; 2. Лихо вселично; 3. Мало зла а много добра; 4. Мало добра а много зла. 1-е бо — несть никто, развенъ Бога; 2-е бо — и не сотворено, и несть его; 3-е бо — добро его; 4-е — зло есть. Про то же делай дело свое, дабы мало зла, а много добра»².

¹ Невоструев К. И. Слово св. Ипполита об антихристе в славянском переводе по списку XII в. С. 32, 36.

² Тайная тайныхъ // ПЛДР: Конец XV — первая половина XVI века. С. 548, 550 (подг. текста Д. М. Буланина).

В другом месте Аристотель, рассуждая о необходимости для Александра полагаться при своем правлении на «опору» «витязей», так говорит: «И сим будешь беспечален, кого от них («витязей». — В. К.) посылати и на кого наложити (кому поручить. — В. К.) полк свой, но постави себе числом которым хочешь (но соберешь себе столько, сколько тебе нужно. — В. К.). Иже наименьший во царех — **четвертый** (наименьшее же число начальников среди них должно быть четыре. — В. К.), зан же страны света сего **четыре**: и перед и зад, правая и левая, по сему же восток, запад, полдне, полнощ. И всякий царь (пусть каждый начальник. — В. К.) не обладает вечно то по **четверти**. А восхочешь больши — но до десяти (если же захочешь разделить свои владения на большее число частей, то увеличь их до десяти. — В. К.), зан же десятма наполняются **четыре** оно жь: един, и два, и три, и **четыри**...»¹. Здесь, между прочим, дан намек на символическую тождественность *четверки* и *десятки*, известную еще пифагорейцам, которые открыли удивительную закономерность: первые четыре числа натурального ряда в сумме дают декаду ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$), так что *четыре* — это вместе с тем *десять*, и наоборот.

Приведенные факты литературы можно, во всяком случае, рассматривать как звенья одной — причем вполне устойчивой — ассоциативной цепочки и, следовательно, как культурно-исторический факт средневекового мышления, во-первых, позволяющий думать о закономерности обнаруженной в сюжетно-повествовательной структуре «Александрии Сербской» связи между числом 4 и образом главного героя, а во-вторых, не оставляющий места для скепсиса по поводу значимости и роли нумерологических знаний в области творческой, духовно-интеллектуальной, познавательной деятельности средневекового человека.

¹ Тайная тайных. С. 576.

**§ 7. Искусство конструктивной нумерологии:
«Великий Покаянный канон»
святого Андрея Критского по древнерусской
рукописи первой половины XIV века**

Удивительные и еще совсем неизведанные факты средневековой церковно-религиозной, литургической культуры хранят древние славяно-русские рукописи. Таков пергаменный сборник канонов из Постной и Цветной Триодей первой половины XIV века — РГБ, Вологодское собр. (ф. 354), № 241, 4°, 130 лл. В этой замечательной по содержанию книге (написанной, согласно орфографическим особенностям, на Руси — вероятно, в северных или северо-западных ее пределах) среди многих любопытнейших для литургистов и филологов гимнографических текстов нашло место самое знаменитое сочинение святителя Андрея Критского — «Великий Покаянный канон» (см. л. 39 об.—49).

Переписанный неизвестным русским книжником вместе с другими памятниками христианской богослужебной поэзии, текст означенного сочинения весьма необычен. Последнее легко обнаруживается даже при беглом его сравнении с ныне употребляемой церковно-славянской версией. Отличия разительны, и потому вполне закономерно размышление о смысле и причинах появления таковых. Однако без предварительных сведений и замечаний по поводу указанного «Канона» вообще подобное размышление вряд ли целесообразно.

Знаменитый византийский гимнограф создал свой покаянный плач, по-видимому, на рубеже VII—VIII столетий. И хотя это величественное произведение до сих пор сохраняет значительное место и огромную роль в молитвенных и душеспасительных трудах православных, ему, к сожалению, совсем не повезло в плане интереса к нему со стороны науки. Исследований, посвященных «Канону», крайне мало; слабо изучены его фор-

мально-содержательные особенности, и еще хуже обстоит дело с историей его текста в греко-византийской и славянской книжно-письменных традициях¹. Собственно, и пишущий эти строки основывается лишь на частных и случайных наблюдениях.

Содержание «Канона», поскольку он является лирико-поэтическим, медитативно-эвхологическим произведением, адекватно охарактеризовать трудно. Однако прежде всего, полагаю, в нем надлежит различать абстрактный (или теологический) и конкретный (или автобиографический) контексты. В конкретном плане гимн византийского поэта — это и исповедь, и сокрушение, и самообличение, и покаяние, и воспоминание о библейских событиях и лицах — грешниках и праведниках, и молитва, и прошение, и страх, и упование, и радость. Но означенная конкретика всегда сопряжена с абстрактным содержанием произведения. «С исключительным искусством св. Андрей Критский переплетает великие библейские образы... с исповеданием грехов и раскаянием. События Священной истории явлены (в его сочинении. — В. К.) как события *моей* жизни, дела Божии в прошлом как дела, касающиеся *меня* и *моего* спасения, трагедия греха и измены как *моя* личная трагедия. *Моя* жизнь показана *мне* как часть той великой, всеобъемлющей борьбы между Богом и силами тьмы, которые восстают на Него»². Так что абстракт-

¹ На это ясно указывает, пожалуй, единственная в отечественной научной литературе специальная работа — диссертация протодиакона (ныне протоиерея) Сергея Правдолюбова на соискание ученой степени магистра богословия: «Великий канон» святого Андрея Критского: (История. Поэтика. Богословие.). Загорск: Моск. дух. ак., 1987. Т. 1–5 (машинопись).

² Шмеман А., *протопр.* Великий пост. М.: Моск. рабочий, 1993. С. 59–60.

ное содержание «Канона», отражая общее, а не личное, прежде всего отражает полноту христианского вероучения. Гимнограф, стихословя о своем, о себе (особенно в тропарях «рыдания»), делает это, неукоснительно ориентируясь на откровенное и опытное знание Церкви (Ветхо- и Новозаветной) о Боге и сотворенном Им мире в его прошлом, настоящем и будущем.

В современной церковной практике «Великий Покаянный канон» читается или поется за общественным богослужением Великим Постом: с понедельника по четверг 1-й седмицы — на Великом Повечерии (соответственно, вразбивку, по «статиям») и в четверг 5-й седмицы — на Утрени (весь полностью)¹. Но первоначально, после вовлечения в литургическую жизнь христианской Церкви, этот гимн полагалось стихословить именно на 5-й седмице Поста в память о так называемом Великом землетрясении — «труссе», происшедшем 17 марта 790 года в Константинополе². В древности он воспринимался «как молитва во время бедствия, покаянное переживание, состояние сокрушения, печали и слез — как средство спасения от бедствий»³.

По своему текстовому объему творение святителя Андрея Критского является самым крупным, самым пространным памятником гимнографического творчества в жанре канона. Это сочинение состоит из 9-ти песен, которые в свою очередь составлены из разного числа строф, то есть ирмосов и тропарей, ныне соединенных друг с другом припевом «Помни́й мѧ, Бже, помни́й мѧ». Так, во 2-й и 3-й песнях по два ирмоса, тогда как

¹ Триодь Постная. М., 1992. Ч. 1. Л. 89–94, 100 об.–105, 111 об.–116, 121–125 об.; 294 об.–313 об.

² *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. II. С. 77; *Карабинов И.* Постная Триодь. С. 35.

³ *Правдолюбов С.* «Великий канон» святого Андрея Критского. Т. 2. С. 47.

в прочих песнях по одному. Соответственно, во 2-й и 3-й песнях по два Троична и по два Богородична, тогда как другие песни завершаются одним Троичном и одним Богородичном. Помимо этих догматических тропарей основное содержание «Канона» составляют тропари *рыдания*: в первой песни их 23, во второй — 38, в третьей — 24, в четвертой — 27, в пятой — 21, в шестой — 15, в седьмой и восьмой по 20 и в девятой — 25. В дополнение к указанным строфам в состав гимна введены еще тропари святым Марии Египетской и самому Андрею Критскому, но поскольку они написаны другими, более поздними авторами¹, их следует исключить из общего счета строф. Важно, что очень рано — при жизни ли гимнографа или же по его смерти — «Великий Покаянный канон» получил именно такую форму: девять его песен состоят из разного количества ирмосов и тропарей, которые, кстати, тоже различаются по своему текстовому объему — во второй песни эти строфы самые краткие, а в девятой — самые пространные.

Между прочим, в подобном строе произведения исследователи справедливо усматривают структурно-композиционную асимметричность. Но вместе с тем архитектура «Канона» подчинена и симметрии, ибо девять его песен делятся по три на три части: после третьей песни читается «Житие Марии Египетской», а после шестой — кондак, икос и «Синаксарий». Данная сим-

¹ *Филарет (Гумилевский), архиеп.* 1) Историческое учение об отцах Церкви. Св.-Тр. Серг. лавра, 1996 (репр. изд.). Т. 3. С. 242; 2) Исторический обзор песнопевцев и песнопения греческой Церкви. Св.-Тр. Серг. лавра, 1995 (репр. изд.). С. 199; *Скабалланович М.* Толковый Типикон: Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Киев, 1913. Вып. 2. С. 268; *Голубцов А. П.* Из чтений...: Литургика. С. 220; *Правдолюбов С.* «Великий канон» святого Андрея Критского. Т. 2. С. 56–60.

метрия, как замечено, таит в себе сложную и многогранную символику. Она соотнесена и с Троическим богословием, и с учением о девятичинной небесной иерархии ангельских сил, и с представлением о трехчастности мироустройства, и, наконец, с нумерологическим понятием, согласно которому *девятка*, по мысли Иоанна Зонары (XII в.), высказанной, кстати, именно в связи с «Великим канонам», есть самая «большая мера среди чисел»¹. Что же касается асимметрии «Канона», то она, как полагают, соотнесена «с изменчивой человеческой природой, подверженной блужданию» между грехом и добродетелью. А вместе свойственные его композиции симметрия и асимметрия «символизируют таинственное соединение» в человеке «горнего и дольного, небесного и земного»².

Вот каковы формально-содержательные особенности творения святителя Андрея Критского в его целостном виде, сохраненном литургической практикой Православной Церкви до наших дней.

Однако «Великий Покаянный канон» по древнерусской рукописи № 241 из Вологодского собрания весьма отличается от его современной церковнославянской версии. Отличия относятся и к чину исполнения, и к тексту, и в особенности к структуре произведения.

Прежде всего следует отметить, что, судя по заглавию «Канона» в указанной рукописи, последний бывал «пѣваемъ въ средѣ вѣръ 5 нѣдѣ» Великого поста, а

¹ Правдолюбов С. «Великий канон» святого Андрея Критского. Т. 1. С. 247–249; 252–257; Квирикашвили Л. С. 1) Композиция гимнографического канона / Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. доктора филол. н. Тбилиси, 1983. С. 20; 2) Вопрос о второй песни гимнографического канона // Известия АН Груз. ССР. Сер. языка и литературы. Тбилиси, 1977. № 1. С. 69–77.

² Правдолюбов С. Указ. соч. Т. 1. С. 254.

не в четверг утром, как ныне. Аналогичные указания встречаются и в других ранних славяно-русских богослужебных книгах. Например, так называемый Типографский Устав (ГТГ, К-5349. Конец XI – начало XII в.) предписывает петь «Великий Покаянный канон» в среду указанной седмицы — «вечеръ въ третини часъ ночи»¹.

Думается, в таких случаях, хотя и применялся способ литургического обозначения времени, но подразумевалось все же реальное астрономическое, суточное время. Иными словами, покаянное пение св. Андрея Критского совершалось, вероятно, ночью — с вечера на утро, но в рамках Повечерия или Утрени. Считать именно так позволяет, например, летописное свидетельство, относящееся к 6985 (1477) году: «Мѣсѣца марта (в) 20 день въ средѣ на пѣтой недѣлѣ поста после стоаніа въ 7 часъ ночи загорѣся дворъ князя Андреѣа меньшого..., Пристоѣалъ бѣ самъ князь великий и сынъ его..., понеже бѣ не успе и лечи еще князь великий стоаніа великого канона Андреева»². Здесь время — «в 7 часъ ночи», несомненно, обозначено по Типикону (византийское, или литургическое время) и, таким образом, соответствует 1-му часу после полуночи согласно астрономическому делению суток; отсюда нужно думать, что, согласно приведенному летописному свидетельству, Андреево «стояние» совершалось именно в среду вечером — до случившегося в час ночи, то есть уже в четверг ранним утром, пожа-

¹ Мансветов И. Церковный Устав (Типик), его образование и судьба в греческой и русской Церкви. М., 1885. С. 144.

² ПСРЛ. Т. 18: Симеоновская летопись. СПб., 1913. С. 273. — То же в Московском летописном своде конца XV века (ПСРЛ. Т. 25. М.; Л., 1949. С. 309). Означенный факт указан мне А. М. Пентковским, за что приношу ему глубокую благодарность.

ра. Точно так же и вышеприведенное указание Типографского Устава — в среду «в 3-й час ночи» — соответствует астрономическим 9-ти часам пополудни, или вечера среды.

Подобным образом, следовательно, надлежит интерпретировать и вышеприведенные уставные указания Вологодской Триоди относительно молебного покаяния Андрея Критского. Такой древнерусский обычай, как известно, отражает старинную греческую традицию внемонастырского богослужения¹, хотя и ориентированную на правила устава Студийского монастыря².

Вместо вышеупомянутого припева на каждый тропарь «Помни́й ма, Бже...» в рассматриваемом рукописном тексте «Канона» тропари (за исключением Троичных и Богородичных) предваряются разными строфами-припевами, которые представляют собой избранные стихословия — либо в виде точных цитат, либо в виде парафраз — из так называемых «Песен Священного Писания», или «Библейских песен»³. Основой для припевов в первой песни творения святителя Андрея Критского послужил текст 15 главы «Книги Исход»: стихи 1–4 и 15–17; для припевов во второй песни — текст 32 главы «Книги Второзаконие»: стихи 21–25; в третьей песни — текст 2 главы «Первой книги Царств»: стихи 1–3 и 10; в четвертой песни — текст 3 главы «Книги пророка Аввакума»: стихи 2, 3, 17–19; в пятой — текст 26 главы «Книги пророка Исаии»: стихи 9–11 и 15, 16, 19; в шестой — текст 2 главы «Книги пророка Ионы»: стихи 3, 4, 6–8; в седьмой — текст 3 главы «Книги пророка Даниила»: стихи 45, 46 и 52–56; в восьмой — текст той

¹ Правдолюбов С. Указ. соч. Т. 2. С. 75.

² Мансветов И. Указ. соч. С. 136, 144.

³ В полном виде подборка их содержится в кн.: Псалтирь следованная. М., 1988. Ч. 2. С. 65–82.

же главы и той же книги: стихи 57, 58, 60, 63, а также 80–82 и 86, 88; и, наконец, припевы девятой песни «Канона» воспроизводят текст 1 главы «Евангелия от Луки»: стихи 46, 47, а также 68–70 и 72–76. Подобные припевы, между прочим, встречаются в Триоди Постной XII века № 330 (423) из Синодального собрания рукописей ГИМ¹ и также отражают древнюю богослужебную традицию. Более того, первоначально именно они были использованы в качестве исходной, мотивирующей основы-образца в ходе развития канона как специфической жанровой формы гимнографии, так что на самом деле — если говорить исторически — в роли припевов выступали возникшие позднее тропари².

По своей смысловой функции строфы-припевы, думается, задают общий эмоциональный тон, а также тему для конкретного размышления и самовыражения в тропарях. Первые связаны со вторыми как реплики странных, по первому впечатлению, участников столь же странного в плане рациональной логики диалога: когда некто один — как бы не слыша другого — говорит исключительно о своем, говорит величественно, совсем неопределенно адресуясь, ясен лишь общий пафос его речи: он то обличает и наставляет, то угрожает и предрекает; другой же, мысленно едва поспевая за словами собеседника, но относя их лично к себе, трепещет, винится, оправдывается, просит, надеется и, главное, очень хочет быть услышанным. Однако глас первого силен и всеобъемлющ, а голос второго немощен и по-

¹ Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. С. 506.

² Карабинов И. Постная Триодь. С. 65–66, 72, 99–101; Скабалланович М. Толковый Типикон. С. 260–262; Голубцов А. П. Из чтений...: Литургика. С. 216; Киприан (Керн), архим. Литургика: Гимнография и эортология. М., 1997. С. 40–43.

давлен. И тем не менее именно слова второго особенно важны для нас, немых свидетелей этого диалога, ибо именно они во многом тождественны нашему собственному жизненному опыту, выражают наши собственные осознанные или неосознанные мысли и чувства, ибо именно слова второго определяют наше личное умственное, душевное и духовное состояние.

Вот, например, 1 стих второй песни (л. 40 об.)¹: «Сни раздражиша мѧ не О вѣѣ про/гнѣваша мѧ. но О дѣлѣхъ своихъ» (ср. Синодальный перевод: «Они раздражили Меня не богом, суетными своими огорчили Меня» (Втор. 32: 21)) — согласно экзегетической традиции, это слова Господа в адрес отпавших от закона или не знавших его, а прообразовательно — в адрес язычников, которым предстоит, по промыслу Божию, войти в лоно Христовой Церкви². И данному библейскому изречению вот как отвечает гимнограф в 1 тропаре (хотя это совсем не ответ): «Възми небо и въззгляю. землѣ внѣшай. дша кающасѧ къ бг҃у и поющи / км҃у». Затем следует 2 стих: «И азъ раздражаю не / О языцѣ. и О языцѣ неразѹмнѣ / прогнѣваю ѧ» (ср. Синодальный перевод: «И Я раздражу их не народом, народом бессмысленным огорчу их» (Втор. 32: 21)) — вновь слова Господа о том же и ответ святого Андрея во 2-м тропаре: «Вонми ми бже ѧко ще/дрѣ и мѡрдѣ. Омагчи и теплок / моѣ прими покаеник». Точно так же сочетаются стихи-припевы и тропари на пространстве всего древнерусского текста «Канона»: слова вторых лишь отзываются на слова пер-

¹ Именно во второй песни «Великого Покаянного канона» по Вологодской рукописи № 241 текст стихов-припевов воспроизведен полностью. В остальных песнях припевы отмечены чаще всего лишь начальными словами.

² Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т. 1: Пятикнижие Моисеево. С. 664.

Необходимо также отметить текстуальное отличие анализируемого списка от современной церковнославянской версии «Великого Покаянного канона». По существу, данный список содержит иную редакцию перевода с греческого оригинала (хотя и последний, бытуя в византийской рукописной традиции, конечно же, различался по редакциям). Вот, например, сравнение нескольких строк из первой песни:

«ГДЕЖЕ НАЧНУ ПЛАКАТИ ОКА-
ЛНАГА МОЕГО ЖИТІА / ДѢ-
ЛНІЙ; КОЕ ЛИ ПОЛОЖУ НАЧАЛО
ХРІСТЕ, НЫНѢШНЕМУ // РЫДА-
НІЮ; НО ТАКЪ БЛАГОУТРОБЕНЪ,
ДАЖДА МНІ ПРЕГРѢШЕНІЙ /
ВСТАВЛЕНІЕ»¹.

«Пресѹщественная Трѣце, во
единицѣ покланяемая, воз-
ми бремя Ѿ мене тяжкое
грѣхѹное, / и такъ бл҃гѹт-
робна, даждь ми слезы оуми-
ленія»².

«БДЦЕ, НАДЕЖДЕ И ПРЕДСТА-
ТЕЛЬСТВО ТЕБЕ / ПОЮЩИХЪ,

² Там же, Л. 296.

МЕНЕ ТАЖЬКОѢ / ГРѢХОВНОѢ. ВОЗМИ БРЕМЯ Ѡ МЕНЕ ТАЖ-
НО ТАКО МЛѢДА ДАЖЬ МИ / КОЕ ГРѢХОВНОЕ, И ТАКѢ ВЛѢДЦА
СЛЕЗЫ ОУМИЛЕНИЯ» (там же). ЧѢ ТАА, КАЮЩАСЯ ПРИЙМИ МА»¹.

Буквальное сравнение одних и тех же стихословий древнерусского и современного церковнославянского текстов в большинстве случаев обнаруживает очевидное превосходство первого в отношении языка (простота и ясность), стилистики (лексическая, синтаксическая, ритмическая организация) и, как следствие, поэтичности (эмоциональность и экспрессия тона). Попутно необходимо отметить, что церковнославянская версия неудовлетворительна и с точки зрения орфографии: написание многих слов совершенно не соответствует фONOлогической этимологии.

Но самая замечательная особенность «Великого Покаянного канона» по Вологодской рукописи № 241 — это его содержательно-композиционная структура.

Прежде всего в составе древнерусского текста отсутствуют чтения, посвященные святым Марии Египетской и самому Андрею Критскому, то есть тропари им в каждой песни и «Житие Марии» по третьей песни; отсутствует в нем и «Синаксарий». Тем не менее упомянутое выше деление покаянного гимна на три части четко обозначено: после третьей песни читается седален 8 гласа («Апсѧ два-на-10 бо избрании. молебѣ / кѣ хѣи нынѣ принесѣте. постнок / теченик всѣмъ пренти. свершаю/щимъ въ оумилении. и добродѣте/ли творящимъ въ бдѣнии мѧтвы. / да тако постигнемъ видѣти хѧ ба. / и славнокъ въскрѣни Юго. славу / и хвалу приносяще» — л. 42), сохранившийся в употреблении до сих пор, но в ином текстовом варианте²; далее, после шестой песни, в рукописи воспроизведены два известнейших стихословия святого Романа Сладкопевца — кондак 6 гласа

¹ Триодъ Постная. Ч. 1. Л. 296.

² Там же. Ч. 1. Л. 299 об.—300.

и икос («Дше моя дше моя. възстани что дрѣ/млѣши. конецъ приближакъ ти / сѧ. и молвити имаши. възникни / възпующи. да пощадить тѧ всѣдѣи / всѧчьскаѧ исполнаѧ» и «Хво врачество видѣ ѿверсто. и ѿтого / адамови точащекъ сдравикъ. постра/дан оуѧзвенъ бы дѧвводъ. и побѣ/дѹ прикмлѧ рѧдѧше. къ своимъ / си дрѹгомъ възпи. что створю снѹ / мариннѹ. оуби бо млѧ вифлеомлѧ/нинъ» — л. 45), также сохранившиеся, правда, в иной версии, в современном богослужении¹.

Завершают древнерусский список «Великого Покаянного канона» три стихиры на хвалитех 4 гласа и Богородичен (л. 48 об.—49):

«Все житиѧ моѧ съ мѹгтари. и съ блѹ/дники жито бы ꙗко оубо възмо/гѹ ли. поне въ старости. разѹмѣти / прежде исхода моѧго. исправи тело / съгрѣшымъ. и пода-телю мѡти / гѡ дажь до конца. не погибнѹвъ. /

Бѹхъ претѹканиѧ члвче. съдѣла/въ ꙗко земнынъ земнаѧ. браку / оуподобихъ сѧ твоимъ повелѣние/мъ. и преступихъ законъ. и осквернихъ ложе моѧ. ѿ земля създа/въ. зданиѧ си не презри. гѡ дажь. /

Блѹдно иждихъ житиѧ дша моѧ. / плѹтью мою оу҃го-жениѧ съдѣла. / бѣсомъ и жилище оставихъ сѧ. // стрѣмъ работѧ безвѣстнѹимъ. / но мѡрдникъ пошадѧ млѧ. прогони/телю бѣсомъ. гѡ дажь до концъ. слав. ї нѹин(е). /

О неизреченнаго ти мѡрднѧ. о стра/ннаго рѣтва предивноѧ. о како / двѧ ꙗко младенца. носиши на рѹ/кѹ творца всѣхъ. и ѿ неѧ възплоти/сѧ изволивый бл҃г҃тлю. гѡ дажь до конца.

Все вместе эти строфы представляют собой сокращение последования так называемых «стихир по алфавиту 24 великаго канона», ныне чтомых (разумеется, в ином текстовом варианте) на Вечерне в среду 5-й седмицы Великого Поста, то есть накануне чтения покаянного гим-

¹ Триодъ Постная. Ч. 1. Л. 305.

на¹. Из всего комплекса стихословий данного последования в древнерусском списке имеются только первая, третья и четвертая стихиры и заключительный тропарь Богородичен. Что же касается их местоположения — именно после «Канона», то аналогичное встречается и в других древних Постных Триодях (см., например, Син. № 330 (423), л. 250 об.)².

Текст сочинения святителя Андрея Критского по Вологодской рукописи № 241 отличается также своим объемом. Он сокращен как бы в соответствии с сокращением 24 азбучных стихир. И очевидно, что сделано это не механически, а вполне осознанно и с определенными целями. Сокращая полный текст покаянного гимна, неизвестный редактор, надо думать, прежде всего следовал принципу повествовательной сдержанности. Поэтому он упразднил из состава «Канона» те стихословия, которые представлялись ему излишними как повторы, варианты — тематические, троповые, интонационные — уже сказанного.

Вот, к примеру, первая песнь по содержанию тропарей. Рассматриваемый древнерусский текст начинается так же, как и полный церковнославянский. Автор просит Христа дать ему «слезы покаяния» (1 тропарь). Затем призывает свою душу вместо «прежняго бесловесья» принести «къ бѹ покаяникмь слезы» (2 троп.). Эти две строфы являются, между прочим, приступом ко всему произведению. Далее следует тропарь на тему *внезапного духовного прозрения и упрёка в свой адрес*: святой Андрей осознает себя отрешенным от «присносущаго црѣвѣнѣа» за грехи и ревность к «преступленію» Адама. В полном варианте «Канона» после означенной —

¹ Триодь Постная. Ч. 1. Л. 290 об.—293.

² Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. С. 506.

третьей — строфы читаются два тропаря, в которых зазвучавшая выше тема *самоупрека* получает дальнейшее риторическое и образное развитие — причем все в том же контексте истории первого грехопадения: «Увы мне, окаянная душе, что уподобилася еси первой Еве...» и «Вместо Евы чувственной мысленная ми бысть Ева...»¹. В древнерусском тексте указанных стихословий нет. Здесь очередной — 4-й тропарь — это введение к новой, уже *исповедальной* теме: признавая справедливость изгнания Адама из Рая за нарушение «единой заповѣди», гимнограф вопрошает Спасителя о том, что же ждет его самого, который отверг «животная словеса». В полном варианте «Канона» за этим вопрошанием следуют шесть тропарей, развивающих образно-риторически тему *исповеди и самообличения*: «Канново прешедъ убийство...», «Явелеве, Исусе, не уподобихся правде...», «Ако Каннъ и мы, душе окаянная...», «Брание, здатель, живосоздавъ, вложил еси мне плоть...», «Извещаю ти, Спасе, грехи...», «Яще и согрешихъ, Спасе...»². В древнерусском тексте данные стихословия отсутствуют. 5-м по порядку тропарем здесь является 20-й тропарь полного варианта. Он содержит как бы квинтэссенцию покаяния и вместе с тем открывает новую тему — *просительную*³: автор признается, что «отъ оуности» отверг «заповѣди» Христовы и не следуя им прожил жизнь, и все же молит Спасителя о спасении. В полном варианте плача ему предшествуют семь тропарей (включая 6-й и 8-й древнерусского текста), в которых тема *молитвы о спасении* — главная, под сурдинку же звучит и *исповедальный* мо-

¹ Триодъ Постная. Ч. 1. Л. 295.

² Там же. Л. 295–295 об.

³ Нова она только для рассматриваемого древнерусского текста, поскольку в нем содержатся не все тропари «Канона».

тив: «Поверже ма спсе предъ враты...» (Волог. № 241, л. 40), «В разбойники впадый азъ есмь...», «Икрѣи ма преже видѣвъ мимо н/де...» (Волог. № 241, л. 40), «Агнче Божий, вземлай грехи всехъ...», «Покалнии время приходяѣ ти, Создателю...», «Не возгнѣшайса мене Спасе...», «Вольнаа, Спасе, и невольнаа прегрешениа моа...»¹. Несомненно, в результате упразднения, а также, как видно, композиционной перестановки указанных стихословий в древнерусском тексте «Канона» четче обозначился семантико-интонационный центр первой песни — это 5-я строфа. Зазвучавшая в нем *просительная* тема слышится еще явственнее в трех последних тропарях рыдания, соответственно — 13-м, 21-м и 15-м полного церковнославянского варианта. Автор призывает Спасителя не отвергнуть его «тѣща» в старости и «преже конца» дать его «прегрѣшеникмъ Ѡпустъ» (6-й троп.); признается в том, что расточил «батьство Христово», и просит «отца щедротамъ» о милосердии (7-й троп.); наконец, осознав, что его за пребывание «въ злыхъ» оставили «икреи» и «левгиты», молит Иисуса вновь о милосердии (8-й троп.). Дотошности ради необходимо отметить, что в конце первой песни «Канона» по полному варианту имеются еще два просительных тропаря: «Тебе припадаю Исусе, согрешихъ ти...» и «Не вниди со мною въ сѣдъ...». Разумеется, в древнерусском тексте их нет.

Аналогичный способ сокращения прослеживается и далее, в прочих песнях творения византийского гимнографа. Таким образом, хаотичность и путаность сюжетно-тематического плана поэтической речи, присущие полному варианту «Великого Покаянного канона», неизвестный создатель версии, зафиксированной Вологодской рукописью № 241, последовательно подчинил закону художественной экономии и логической органи-

¹ Триодь Постная. Ч. 1. Л. 295 об.

зации. Растянутое образно-смысловое поле молитвенного размышления святого Андрея Критского он *стянул* в более плотное и потому более выразительное ядро. Разветвленную, тяжелую купу риторики он разрешил, сделал ее более светлой и легкой. Содержательная суть покаянного гимна от этого ничуть не пострадала. Смысловая емкость осталась прежней, но ее художественные контуры проявились более отчетливо, изящно и красиво.

Однако не только ради достижения вящей идейно-стилистической выразительности сокращался полный текст «Канона». Есть также основания полагать, что сделано это и с явным намерением упразднить по возможности характерную для рассматриваемого сочинения в его полном виде асимметричность структуры, строже подчинить последнюю симметрии и, сообразно этому, придать ей более наглядную знаменательность.

В самом деле, все девять песен покаянного плача сокращены до взаимного структурного равенства и подобия, так что каждая состоит из 11 строф — 1 ирмоса (двуирмосность второй и третьей песен устранена), 8 тропарей рыдания, 1 Троична и 1 Богородична. В этот счет, думается, не следует включать библейские стихи-припевы, которых в каждой песни, соответственно числу тропарей рыдания, по *восемь*, а также — возгласы «Слава...» и «Ныне...» перед Троичным и Богородичным, ибо и те и другие лишь косвенно выражают как общее покаянное содержание плача, так и конкретный смысл *привязанных* к ним тропарей: у них другая — абстрактно-отвлеченная — семантическая функция, да и поэтика (правда, применительно только к собственно славяно-русскому переводу) — другая. Но если исключение стихов-припевов справедливо, то творение святителя Андрея Критского по древнерусскому списку, следовательно, состоит из 99 строф: 9 ирмосов, 72 тропарей (что кратно 9), 9 Троичных и 9 Богородичных. На три части

оно разделяется тремя стихословиями — седальном и кондаком с икосом, так что в каждой части по 33 строфы: по 3 ирмоса, по 24 тропаря, по 3 Троична и по 3 Богородична. И заключается оно тремя стихирами.

Таким образом, *девятиеричность* «Великого Покаянного канона», или *утроенная троичность*, в рассматриваемом рукописном варианте обозначена вполне последовательно и рельефно. Это, кстати, должно было дополнительно подчеркиваться числом поклонов перед пением каждого тропаря: издревле полагалось творить «на кийждо тропарь метания три»¹ (последнее как раз было возможно и незатруднительно из-за протяженности стихов-припевов).

Казалось бы, отмеченная стройность должна нарушаться последней строфой, заключающей всю композицию «Канона» по древнерусскому списку, — Богородичном из комплекса азбучных стихир, который как бы *выбивается* из девятиеричности: он — десятый в общем числе Богородичнов. Однако его, думается, должно воспринимать именно как архитектурную точку завершения, причем не диссонирующую, а гармонически подытоживающую нумерологическую структуру всего рукописного текста в целом, самой своей внутренней организацией соотносящуюся со столь ярко выраженной *утроенной троичностью* покаянного гимна в данном его виде. Ведь замечательно, что этот Богородичен содержит трехкратное обращение к Богу — «благлю» (см. выше). Конструктивная изоморфность и симметрия тут очевидны.

Итак, в рассматриваемой древнерусской версии «Великого Покаянного канона» системно выдержан структурно-композиционный принцип *девятиеричности*, или *утроенной троичности*. Знаменательность подобной

¹ Булгаков С. В. Настольная книга для священноцерковнослужителей. Ч. 1. С. 578.

архитектоники, как и ее *предумышленность*, несомненна. Но на какую область семантики ориентировано было именно такое построение текста — теологическую, космологическую, метафизическую или художественную, — определенно утверждать трудно. Скорее всего, редактор знаменитого гимна имел в виду смысловую полифонию.

Однако в связи с устойчивой традицией Церкви стихословить покаянное «рыдание» Великим Постом нелишне напомнить здесь новозаветное свидетельство о последнем мгновении земной жизни Распятого Христа (кстати, припоминаемое накануне Страстной пятницы и в самую пятницу несколько раз — при чтении 12 Страстных Евангелий и затем Евангелий на «царских» часах — 1, 3, 6 и 9). Воспроизведу его по тексту Архангельского Евангелия 1092 г.: «Ѽ шѣсты(а же) години тѣма бѣ по всен земли. до години деватыа. прѣ деватын же години възъпи іс глѣмь великѣмь. глѣ... боже бже мон. въскоую ма кси оставилъ» (*Мат.* 27: 45–46)¹. Не этот ли крестный вопль страждущего Спасите-

¹ «ВЪ ВЕЛНКЫН УЕТВѢРТЪКЪ. ВЕУ(ерня). ЄВА(н)Г(елие) 7. — Архангельское Евангелие 1092 года. Исследования. Древнерусский текст. Словоуказатели. М.: Науч.-издат. Центр «Скрипторий», 1997. С. 260 /Л. 109 об./). Ср. там же: «ВЪ ВЕЛ(икий) ПА(ток).НА УТРЪННН... НА УАСЪ ТРЕТНН» — *Мар.* 15: 33–34 (Архангельское Евангелие 1092 года. С. 270–271 /Л. 114 об.–115/) и «НА УАСЪ» вновь *Мат.* 27: 45–46 (Архангельское Евангелие 1092 года. С. 279 /Л. 119/). Иная интерпретация последнего мгновения жизни Христа дана апостолом Лукой: «БѢ ЖЕ ГОДИНА АКЫ ШЕСТАА. Н Тѣма бѣ по всен земли. до години деватыа... Н възглашь гласѣмь великѣмь. гѣ реуе. оуе възроуцѣ твои. предаю дхъ мон. н се рекъ. нздѣше» — *Лук.* 23: 44, 46 (Архангельское Евангелие 1092 года. С. 263 /Л. 111/. Евангелие 8 в Великий четверг).

ля задал тон и настроение, явился прообразом для оплакивания святым Андреем Критским «стра(наго)... житиѧ дѣла», для стенания о своей собственной *оставленности* в сонме иереев и левитов? На мой взгляд, вполне возможно, что неизвестный редактор «Канона», всматриваясь в его покаянный текст сквозь призму Святого Благовестия, прозрел — умом или духовно — самое сокровенное плача, первопричинную тайну его числовой знаменательности и это свое понимание выразил так ярко и отчетливо, так системно подчинил его форму конструктивному принципу девятеричности.

Но не только на символику числа 9 ориентирована архитектоника древнерусского списка «Великого Покаянного канона». Девятеричность — это его, так сказать, формально внешняя нумерологическая сфера. Внутри же последней (повторю, символически связанной с христианской верой в триединого Бога, Творца Неба и Земли, духовного и материального миров, а также — с евангельским свидетельством о крестной смерти Спасителя, Сына Божия) кроется еще одна нумерологическая сфера — *восьмеричность*. Именно по 8 тропарей рыдания из всего их корпуса (и, соответственно, по 8 стихов-припевов) оставил неизвестный редактор «Канона» в каждой песни. Таким образом, число 8 также использовано как организующий структурный модуль текста.

Данное обстоятельство, однако, заставляет полагать (если иметь в виду общий культурологический факт средневековья — склонность к символизму, особенно в области религиозной жизни), что восьмеричная структура песен покаянного плача в основной их содержательной части (между ирмосом и тропарями Троичным и Богородичным) является вместе с тем знаменательной, есть потаенный способ передачи некоей дополнительной информации, иносказания об особом вероучительном, литургическом, историософском смысле гимнаграфического произведения в данном его виде.

Действительно, в контексте христианского знания число 8 (и кратные ему 80, 800, 8000), будучи священным библейским¹, наделено сложной символично-ассоциативной семантикой. Во-первых, оно соотносится с образом Христа и его пребыванием в мире. В этом отношении оно, следовательно, *христологично*. Так, в восьмой день Сын Человеческий был обрезан и наречен именем Иисус (Лук. 2: 21); через восемь дней по исповедании апостола Петра (Лук. 9: 20) Он божественно преобразился на горе Фавор (Лук. 9: 28); спустя восемь дней после Воскресения Он во второй раз явился Своим ученикам, и при этом состоялось уверение апостола Фомы (Иоан. 20: 26–29). Во-вторых, означенное число соотносится с библейским фактом спасения, и отсюда его *сотериологичность*: именно восемь человек спаслись во время Всемирного потопа (Быт. 7: 13; 8: 18), на это, между прочим, дважды указывал апостол Петр (1 Пет. 3: 20; 2 Пет. 2: 5).

Вот почему, вероятно, у древних христиан весьма ценилось предсказание языческой пророчицы Сивиллы Кумейской, которая, размышляя об имени грядущего Спасителя, по преданию, утверждала, что «имя Его имеет четыре гласных и две безгласных... общее число их: *восемь* единиц, *столько же* десятков и *восемь* сот — будут означать имя Его неверующим». Предсказание это вполне оправдалось в греческом написании имени Ἰησοῦς². Вот почему и Беда Достопочтенный, англосаксонский ученый богослов (VIII в.), как бы развивая мысль античной предсказательницы, писал буквально вот что: «В святейшем имени Иисуса не только этимоло-

¹ Симфония, или Алфавитный указатель к Священному Писанию. С. 116.

² Невоструев К. И. Слово святого Ипполита об антихристе в славянском переводе по списку XII века. С. 150.

гия, но и общее число, содержащееся в буквах его, показывает тайны вечного нашего спасения (курсив мой. — В. К.). Ибо шестью буквами у греков пишется имя Ἰησοῦς, коих числа суть следующие: 10 и 8 и 200 и 70 и 400 и 200, которые вместе составляют 888, каковое число, без сомнения, выражает мысль о воскресении. Ибо осьмое число в Св. Писании соответствует славе воскресения, потому что Господь воскрес в осьмой день, то есть после седьмого субботнего. И мы сами после шести веков мира и после седьмого (века) покоя душ, который они имеют теперь в другой жизни, может быть, восстанем в осьмом периоде»¹.

На основании вышеуказанной ассоциативности и знаменательности у числа 8 сформировалась — уже в контексте литургической жизни христиан — эсхатологическая семантика: оно стало символом вечности, то есть нового времени в Царствии Божием, и символом приобщения Церкви, то есть народа Божия, к этой воскресшей жизни. Отсюда день воскресный стал днем Евхаристии и у первых христиан нередко назывался «днем восьмым»; отсюда в ранней христианской Церкви сложились — в рамках таинства Крещения — так называемые обряды восьмого дня, ибо они совершались в следующее после Пасхи воскресенье, то есть на восьмой день: с принявших Крещение омывали святое миро и постригали им волосы — в знак отныне вменяемого им жертвенного свидетельства о Царствии Божием². Однако средневековая Церковь держалась несколько

¹ Невоструев К. И. Слово святого Ипполита об антихристе в славянском переводе по списку XII века. С. 150.

² Шмеман А. 1) Водю и Духом: О Таинстве Крещения. М.: Гнозис-Паломник, 1993. С. 159–170; 2) Введение в литургическое богословие. М.: Крутиц. Патриарш. Подворье, 1996. С. 88–94.

иных крещальных правил. В Древней Руси, например, новорожденным давали имена до Крещения, и чин наречения имени предписывалось совершать как раз в 8-й день от рождения. Об этом свидетельствуют Нестор Летописец в «Житии преподобного Феодосия Печерского»¹ и Ефрем в «Житии преподобного Авраамия Смоленского»², а позднее специально рассуждает архиепископ Солунский Симеон (ум. в 1430 г.): «У иудеев в осьмой день совершалось обрезание, а теперь мы, верные, в тот же день получаем имя, сообразно с тем, что осьмой день *знаменует* (курсив мой. — В. К.) обновление... Имя получает младенец в осьмой день, подобно Спасителю, нареченному спасительным именем Иисус»³. За 8 дней до Крещения над крещаемыми (если они были взрослыми людьми) читались так называемые огласительные молитвы⁴, а в 8-й день по Крещении — также молитвенно — совершался обряд «разрешения новокрещенного»: с него снимали белые одежды и куколь,тирали миро и омывали миропомазанные места⁵. Указанные правила, между прочим, были изъяснены в знаменитом «Вопрошании» Кирика Новгородца 1136 года.⁶

¹ Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1: XI–XII века. СПб.: Наука, 1997. С. 354.

² ПЛДР: XIII век. С. 68, 70 (подг. текста Д. М. Буланина).

³ Цит. по кн.: *Дмитриевский А. А.* Богослужение в Русской Церкви в XVI веке. С. 251.

⁴ *Дмитриевский А. А.* Богослужение в Русской Церкви в первые пять веков // Православный собеседник. 1882, июль–август. С. 358.

⁵ Там же. С. 371–374.

⁶ *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. 1: Период первый, Киевский, или Домонгольский. Вторая половина т. М.: Общество любит. Церков. истории, 1997 (репринт). С. 426–429.

Итак, восьмеричность вообще — безотносительно к архитектонике «Великого Покаянного канона» в рассматриваемой здесь древнерусской рукописной версии — символически сопряжена и с проповедью спасения именно через Христа, и с верой в возможность приобщения к вечной жизни в Царстве Божием именно через Церковь Христову. И если уж восьмеричность в принципе могла использоваться иносказательно, то, вероятно, ее знаковый смысл служил бы дополнительной, формальной поддержкой каких-либо аспектов содержания рассматриваемого текста — христологического, сотериологического, эсхатологического или же всех вместе.

Однако вполне закономерен вопрос: справедливо ли сказанное о символике числа 8 связывать с построением покаянного гимна святителя Андрея Критского в древнерусском списке XIV века и тем самым полагать, что тот, кто осуществил собственно *такую* переработку оригинала, имел в виду как раз означенную символику? Действительно, ведь в рассматриваемом сокращенном варианте (да и в полной версии) «Канона» даже ни разу не употреблено слово *восемь* (впрочем, как и *девять*). Как же вообще тогда можно рассуждать о скрытых намерениях редактора? Но в том-то и дело, что рассуждать — не значит утверждать.

Исследователю прежде всего приходится исходить из общепринятого ныне знания о символическом характере средневековой культуры в целом. При этом символическое восприятие или ощущение реального мира, конечно же, по-разному проявлялось в известных культурных ареалах христианского средневековья. Что касается Древней Руси, то здесь, в силу исторических обстоятельств, был особенно характерен для общества (и естествен) символично-поэтический взгляд на вещи — в отличие, например, от ученого, символично-

созерцательного взгляда, присущего просвещеннейшему греко-византийскому обществу. Это, в частности, сказалось на содержании древнерусских оригинальных экзегетических текстов о богослужении, хотя у нас с раннего времени были известны и литургические толкования признанных византийских авторов — Максима Исповедника, Германа Константинопольского, Феодора Андидского¹. Таким образом, теоретически вполне можно предположить знакомство неизвестного редактора «Великого Покаянного канона» с подобного рода сочинениями и, соответственно, влияние последних на его творческую мысль.

Далее исследователю необходимо принять во внимание общую особенность богослужебных последований как таковых. Чины и общественных, и частных богослужений заметно отличаются конструктивной нумерологичностью: число молитв, возгласов, словесных повторов, припевов, поклонов, действий всегда определенное — 3, 7, 9, 12, 40 и всегда символически значимое или ассоциированное. Это — объективная данность, причем бросающаяся в глаза, следовательно, могущая влиять на сознание участников литургической жизни. И в средние века, несомненно, влиявшая. Во всяком случае многие древнерусские литературные — не богослужебного назначения — тексты хранят следы такого влияния².

Наконец, исследователь вправе и обязан спросить: а почему, собственно, покаянный гимн святого Андрея Критского сокращен именно так, как в Вологодской рукописи № 241? Почему в каждой песни «Канона» оставлено только по 8 тропарей рыдания, а, например, не по

¹ Голубцов А. П. Из чтений...: Литургика. С. 136–138.

² Кириллин В. М. Символика чисел в литературе Древней Руси. С. 208–285.

12 или не по 9, ведь очевидно, что в последнем случае *утроенная троичность* структуры сочинения была бы абсолютной? Признавая совершенную осознанность данного сокращения, должно признать, что неизвестному редактору плача нужны были именно 8 тропарей, и потому, вероятно, что число 8 для него что-то значило. Если же соотнести искомое значение восьмеричности древнерусской версии «Канона» с областью символических ассоциаций числа 8 вообще, то окажется, что христологическая, сотериологическая и эсхатологическая семантика последнего вполне конгениальна содержанию как раз тропарей рыдания и именно их абстрактному контексту.

В самом деле, и «Канон» в целом, и многие из означенных тропарей адресованы непосредственно ко Христу, суть покаянное обращение к Спасителю и Праведному Судии; в них прямо или косвенно выражена смиренная надежда на конечное спасение и приобщение к вечной жизни в Царствии Божием; соответственно, всю поэтическую ткань этой слезной молитвы пронизывает — где видимой, где невидимой нитью — тема последнего Суда:

«Дѣлъ своихъ не презри. / зданна си не остави. суди / правдивъ. иже единъ съгрѣшихъ акъ члвкъ. паче всего / члвкъ мѣрде. но имаша яко гѣ. вса/кѣ власть. пращати съгрѣшениа». — 1 троп. 4 песни (л. 42).

«Пошадн спсе своего създаниа. и въ/зиди яко пастырь погнѣшаго. ва/ри заблѣжаго. и ѿ волка истъ/ргни. и створи ма пѣтѣник. въ па/жити твоихъ овецъ» — 8 троп. 8 песни (л. 47).

Но и многие самоадресованные тропари, обращенные к собственной душе автора, обладают аналогичным контекстом:

«Въсклониса о душе моя. дѣла своя // иже съдѣла помысли. и та предъ очи / свои принеси. и капля испу-

сти слезъ / своихъ. повѣжь явѣ дѣяния. и вса / мысли
хѹ и очѣишися» — 2 троп. 4 песни (л. 42–42 об.).

«Хѹ вохвзы. спсѹ пастѹхѹзѹ призва. / и младенецъ
множество. показа / мчнкѹзѹ и старца прослави. и старѹ /
вдовицю. нхѹ же не поревнова дше. / дѣлѹ ни житию.
но горе с(ѣ) ти кгда сѹдѣти тѣ» — 2 троп. 9 песни
(л. 47 об.).

Таким образом, абстрактное содержание тропарей рыдания как бы отвечает их числу и, в свою очередь, подчеркнуто символикой последнего.

Итак, выявленные в композиционной структуре древнерусского текста «Великого Покаянного канона» девятиричная и восьмеричная сферы суть не только результат субъективного подхода к переработке исходного варианта указанного сочинения, но и объективно обусловленный рефлекс богословского знания христианской Церкви о своем Основателе. Сокращать творение святителя Андрея Критского можно было и по-другому (известны, например, списки с двумя-тремя тропарями в каждой песни — РГАДА, ф. 381 (Син. тип.) № 134, XIV век, л. 106а–1096¹), но именно данный, именно такой вариант сокращения оказался наиболее семантически адекватным содержательной природе «Канона». Отсюда очевидна и поразительна богословская и филологическая просвещенность, глубокомыслие, смелая самостоятельность и, как говаривали на Руси, «хитрость» неизвестного редактора не то что популярнейшего — основного, главного покаянного гимна православных христиан. Остается лишь выяснить, где и на потребу какой богослужебной традиции переработал он произведение великого церковного поэта.

Предварительно и, разумеется, предположительно по этому поводу можно думать следующее.

¹ Правдолюбов С. «Великий канон» святого Андрея Критского. Т. 2. С. 137.

Прежде всего необходимо подчеркнуть русское происхождение рукописи. На это указывают особенности ее переплета: судя по технике исполнения, он относится к северо-западной, псково-новгородской традиции, а по стилю — к разряду «обиходных»¹. Важно отметить также характерные орфографические свойства текста Вологодской Триоди в целом, а именно отразившиеся на письме северо-западные диалектные черты русского языка при отсутствии южнославянских примет: «побѣжаеть» — 3 л. ед. ч. наст. вр. (л. 27 об.); «зижитель» — им. п. ед. ч. (л. 89); «оцѣсти» — 2 л. ед. ч. повелит. накл. (л. 40 об.), «рожую» — 1 л. прост. буд. вр. (л. 50), «о слѣпчѣ» — мест. п. ед. ч. (л. 114), святых «отѣчъ» — род. п. мн. ч. (л. 120). Русское происхождение рукописи подтверждается и текстом «Канона» с «Акафистом» Пресвятой Богородице в этой же рукописи, который, между прочим, «поѣтъся вѣрь» в пятницу, а не в субботу на Утрени 5-й седмицы Великого Поста (л. 49–69 об.). Текстуально «Акафист» относится к древней, доевфимиевской редакции² и очень близок к разновидности древнейших Триодей, но именно русских, а не южнославянских. Типичные черты подобной разновидности

¹ См. описание аналогичных переплетов: *Симони П.* Опыт сборника сведений по истории и технике книгопереплетного художества на Руси, преимущественно в допетровское время, с XI по XVIII столетие включительно. СПб., 1903. С. 295–296, табл. XLI–XLIII; *Клепиков С. А.* Орнаментальные украшения переплетов конца XV–первой половины XVII веков в рукописях библиотеки Троице-Сергиева монастыря // Записки Отдела рукописей. М., 1960. Вып. 22. С. 59.

² Об этом можно судить хотя бы по кукулию: «Възъбраньному воеводѣ побѣднаѣ, но (так!) ꙗко избывъ ѿ золь блѣ одарение въсписаеть ти градъ твои Бѣе, но ꙗко имуще державу неповѣдиму ѿ всѣхъ ма бѣдъ свободи, да зову ти: Рад(у)на. Невѣсто ненеѣстна» (51 об.)

отличают, например, Триодь Постную XII века из Синодального собрания ГИМ № 319¹. Учитывая означенные — конечно же, косвенные — указания, может быть, позволительно предположить русское происхождение рассмотренной выше рукописной версии покаянного плача св. Андрея Критского и в таком случае считать ее древнерусским вариантом последнего.

Для чего же был создан подобный вариант?

Известно, что для общественного богослужения древней греческой Церкви и, соответственно, русской Церкви домонгольского периода характерно большое разнообразие. Но при наличии многочисленных частных, местных особенностей и т. д. устойчиво сосуществовали три типа богослужения: кафедрально-епископский, монастырский и приходской². Имея в виду историю канона как определенной гимнографической формы, надо помнить, что таковая развивалась на основе библейских песнословий Утрени и как часть Утрени³, причем только по монастырскому чинопоследованию⁴. В кафедрально-епископских храмах совершались особые Утрени — без пения канонов⁵. Что же касается при-

¹ *Момина М. А.* Постная и Цветная Триоди. С. 414–418. Кстати, в более поздней своей работе названный автор, относя Вологодскую Триодь № 241 к типу русских — «Гимновскому», ошибочно считает ее «деленой» (*Момина М. А.* Типы славянской Триоди // *Язык и письменность среднеболгарского периода.* М.: Наука, 1982. С. 114–115). На самом деле данная рукопись содержит каноны и «постного» и «цветного» циклов.

² *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. I: Втор. полов. т. С. 346.

³ *Голубцов А. П.* Из чтений...: Литургика. С. 215.

⁴ *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. I: Втор. полов. т. С. 347.

⁵ Там же. С. 370.

ходского богослужения, то последнее, будучи ориентировано на монастырское, заметно отличалось краткостью. Иными словами, в приходских, или мирских, храмах Утрени, Вечерни, Литургии и т. д. совершались по монастырскому чину, но обычно сокращенно, с опущением каких-то молитв или даже целых разделов службы¹. В связи с этим уместно отметить яркую отличительную черту рукописной Триоди, в которой содержится рассмотренное выше творение святого Андрея Критского. Вместе с ним в книге 36 канонов. Из них 26 (понятно, в другой текстовой редакции) употребляются до сих пор. Но по объему они все, сравнительно с печатаемыми ныне церковнославянскими вариантами, — краткие: в составляющих их песнях оставлено обычно по четыре тропаря, включая Богородичен или же Троицен с Богородичном. Таким образом, означенная Постная и Цветная Триодь содержит сокращенные последования канонов. Возможно, это указывает на ее предназначение именно для приходского богослужения. Но отсюда и переделка «Великого Покаянного канона» также, вероятно, была осуществлена на потребу мирского храма.

Конечно, если бы удалось решить вопрос относительно того, к какому времени относится данная переделка, то, быть может, придется изменить мнение и относительно ее культурно-исторических обстоятельств. Но это уже предмет специального историко-археологического исследования.

* * *

Итак, подводя итоги далеко не полного обзора древнерусских переводных литературных текстов (например, за пределами анализа остались «Жития» мученицы

¹ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. I: Втор. полов. т. С. 348, 351, 352.

Ирины¹, Андрея Юродивого², Василия Нового³ и многие другие произведения), следует подчеркнуть: при знакомстве с ними книжники Древней Руси узнавали, помимо всего прочего, не только о сакральных свойствах чисел, но и о многообразных способах их символического использования с целью передачи внутреннего, сокровенного смысла описываемых событий, явлений, вещей. В самом деле, древнерусские переводные тексты преимущественно — то в большей, то в меньшей степени — характеризовались реализацией в их сюжетно-повествовательной структуре таких форм символично-нумерологической образности, как этикетная, толковательно-экзегетическая, притчево-дидактическая, контекстуальная, конструктивная. При этом, говоря теоретически, этикетную разновидность, несомненно, следует считать исторически первичной и в качестве таковой послужившей твердой семантической основой для развития иных разновидностей иносказания числами. Отсюда не удивительно, что названные формы нумерологической образности нередко смешивались или оказывались совокупно реализованными в пределах одного текста. Последнее, кстати, только усиливало значение числовых указаний как идейно-эстетических компонентов повествования, но прежде всего как подчеркивающих — явно или сокровенно — закономерность, предопределенность изображаемой действительности, премудро устроенной (в чем не сомневались!) по изволению Божию и всецело промыслу Господню подчиненной.

¹ Успенский сборник XII–XIII вв. С. 135–164.

² ВМЧ. Октябрь, дни 1–3. СПб., 1870. Стб. 80–237.

³ *Вилинский С.* Житие св. Василия Нового в русской литературе. Ч. 2: Тексты. Одесса, 1911.

III. СВЯЩЕННЫЕ ЧИСЛА В ОРИГИНАЛЬНЫХ ТВОРЕНИЯХ ДРЕВНЕРУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ. ОПЫТ СЕМАНТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

§ 1. Привычные числа русской агиографии: норма и свобода

Подход к числам как к своеобразному источнику сакральной информации вместе с другими свойственными христианской средневековой литературе приемами, надо думать, был чутко воспринят древнерусскими «писателями» и перенесен ими в их собственное творчество.

Оставив без внимания *документальные* числа древнерусских оригинальных произведений (хотя этот предмет, разумеется, также заслуживает изучения) и говоря только о числах образно-символической семантики и функционального идейно-художественного назначения, следует признать, что, конечно же, в литературе Древней Руси наиболее распространенной формой нумерологического иносказания была *этикетная*, что легко объясняется как ее типичностью для христианской словесности вообще, так и известным стремлением наших книжников подражать в своей работе безусловно авторитетным литературным образцам. Прекрасным наглядным примером этого может, полагаю, служить довольно постоянно встречающееся в древнерусских житийных памятниках число 15, которое обычно, по

прямой своей функции — не символической, указывает в качестве повествовательной детали то на промежуток времени, то на возраст, то на расстояние, то на количество (впрочем, то же самое можно сказать и о всех других сакральных числах, если не иметь в виду их знаменательного смысла).

Действительно, уже в одном из самых ранних агиографических памятников Древней Руси — «Житии Феодосия Печерского» (XI в.) фигурирует число 15 как повествовательная деталь. Речь идет, во-первых, о сообщении «Жития» о том, что его главный герой «поставлен бысть презвѣтером», когда в Печерах уже съвѣкѹпилося братия яко до **пятинадесяте**», не считая Антония, который «обык еднн жити»¹. Любопытно также описываемое в «Житии» чудо о монастырской соборной церкви Успения: некто из бояр князя Изяслава однажды, находясь ночью «на поли» за «**15 поприщ**» от Печерского монастыря, увидел «церковь ꙗ облака сꙋщꙋ»; желая узнать, что это за церковь, он поехал в сторону видения и, когда «**донде монастыря**», тогда увидел, как «сѣстꙋпи церкы и ста на своем месте»²; иначе говоря, зримый им небесный храм оказался монастырской соборной церковью Успения Пресвятой Богоматери (в которой соответственно престольный праздник отмечался 15 августа).

Обнаруживается число 15 и в некоторых рассказах «Киево-Печерского Патерика» — например, в словах 5, 16, 33 по Кассиановской 2-й редакции (содержащей, кстати, и «Житие» преподобного Феодосия), где это число было использовано в качестве хронологической подробности: «**15 лет**», «**15 дней**», «**15 лет**»³.

¹ «Житие» Феодосия Печерского // Успенский сборник XII–XIII вв. С. 86.

² Там же. С. 105.

³ Киево-Печерский Патерик // ПЛДР: XII век. С. 428, 488, 584 (подг. текста Л. А. Дмитриева).

Вот еще несколько примеров.

Согласно «Житию» Евстафия Плакиды, жизнь этого святого (II в.) можно уподобить движению маятника. Начальный цикл его биографии: воинская слава среди язычников и благополучие, тайное крещение, оставление родины, трагическая утрата жены и детей. Затем *мертвая* точка амплитуды: *15-летнее* пребывание в некоей «весн, нарицаемая Вадисон», в качестве простого работника, в забвении и неизвестности, как подготовка к последующим переживаниям. И завершающий цикл: возвращение на родину, обретение близких, мученическая смерть за христианскую веру и чудесное прославление¹.

С биографией Плакиды отчасти перекликается судьба преподобного Павла Обнорского (ум. в 1429 г.). Этот подвижник прославился тем, что, по благословению святого Сергия Радонежского, поселился в отшельнической келии «и пребысть в ней лет 15», «в безмолвии», после чего в течение многих лет странствовал, пока не остановился в Обнорской пустыни, где и основал обитель².

Знаменитый новгородский архиепископ Евфимий (ум. в 1458 г.) отрекся от «мирского пребывания» и ушел в монастырь, когда ему исполнилось 15 лет. В контексте настоящего исследования особенно интересно то, что он родился «чудесным образом» после долгих лет «не-

¹ Древнерусский перевод этого памятника византийской литературы был сделан еще в эпоху Киевской Руси (ПЛДР: XII век. (подг. текста О. П. Лихачевой). С. 226–245).

² «Житие» Павла Комельского, или Обнорского, составлено около 1538 г. (Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 271). Здесь использована рукопись конца XVI века // РГБ. Ф. 304, № 692. Л. 293–338.

плодства» родителей, по их молитве, и при рождении был посвящен ими Богоматери¹.

Так же, как и Евфимий, в 15-летнем возрасте постриглись святые Григорий Пельшемский (ум. в 1449 г.)² и Кирилл Новоезерский (ум. в 1532 г.). При чем последний принял постриг в Псково-Печерском Успенском монастыре, то есть, по древнерусским представлениям, под покровом Богородицы; а в дальнейшем его судьба переплелась с историей чудотворной иконы Божией Матери Тихвинской Одигитрии: на паперти новоотстроенного каменного храма в Тихвине ему в сновидении явилась Богоматерь и указала место на Белом озере для будущей обители³.

В «Житиях» преподобных Кирилла Белозерского (ум. в 1427 г.) и Ферапонта Можайского (ум. в 1420 г.)⁴

¹ «Житие» Евфимия составлено Пахомием Логофетом в 1460 году (*Ключевский В. О.* Указ. соч. С. 121). Здесь использована рукопись: РГБ. Ф. 304. № 675. 1630 г. Л. 11–31.

² «Житие» Григория составлено в конце XV или начале XVI века. Здесь использован пересказ В. А. Келтуялы. (*Келтуяла В. А.* Курс истории русской литературы. СПб., 1911. Ч. 1, кн. 2. С. 420–422).

³ «Житие» Кирилла составлено в начале XVII века (*Ключевский В. О.* Жития святых как исторический источник. С. 320). Здесь использованы сведения, помещенные в «Книге о Тихвинской Богоматери» (ГИМ. Собр. Е. В. Барсова. №- 904. 1688 г. Гл. 17. Л. 39–41 об.).

⁴ «Житие» Кирилла Белозерского составлено в 1462 году Пахомием Логофетом (*Ключевский В. О.* Указ. соч. С. 123). Здесь использована рукопись: РГБ. Ф. 304. № 764. XV–XVI вв. Л. 2–63. См. также текст «Жития» в кн.: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские / Изд. подгот. Г. М. Прохоровым, Е. Г. Водолазкиным и

отмечен один и тот же факт: обосновавшись первоначально вместе на Белом озере, они через некоторое время решили жить порознь, и тогда Ферапонт поселился в 15 поприщах от келии Кирилла. Знаменательно, что оба подвижника постриглись в московском Симоновом Успенском монастыре и, таким образом, пребывали под особенным покровительством Богородицы. На Белое озеро они пришли по «чудесному указанию», которое услышал Кирилл во время чтения акафиста Божией Матери перед иконой Одигитрии. На указанном месте Кирилл построил церковь Успения, а Ферапонт — Рождества Пресвятой Девы Марии. И, видимо, не случайно впоследствии соборный храм Ферапонтова монастыря был украшен росписями на тему акафиста — «Похвалы Богоматери», молитвенное чтение и пение которого, как уже говорилось, соборно совершается за 15 дней до Пасхи.

С числом 15 встречаемся и в «Житии» преподобного Дионисия Глушицкого (ум. в 1437 г.)¹. Первоначально вместе с братом Дионисий уединяется неподалеку от Кубенского озера, но когда слава о нем распространяется в округе, он, задумав «составити общий монастырь», отделяется и уходит в «пустыню» «на восточней стране озера», за 15 поприщ, и здесь устраивает церковь Покрова Богородицы, вокруг которой впоследствии и образуется обитель.

Е. Э. Шевченко. СПб.: Глаголь, 1993. С. 50–166. «Житие» Ферапонта составлено около 1547 года. Текст см. в кн.: Преподобные Кирилл, Ферапонт и Мартиниан Белозерские. С. 198–232.

¹ «Житие» Дионисия составлено в 1495 году (Ключевский В. О. Жития святых как исторический источник. С. 193). Здесь использована рукопись: РГБ. Ф. 310. № 1214. 1541 г. Л. 337–384.

И последний пример: герой «Повести о Тверском Отроче монастыре»¹, отрок Григорий, претерпев несчастье в любви, уходит тайно от своего князя и «Божиним промыслом... прииде на рекѹ, зовомѹю Тферцѹ, от града Тфери пятнадцать поприщ... и тѹ... хижѹ себе постави, и часовню на том месте, и назнаменова, где быти церкви во имя пресвятыя Богородицы, честнаго и славнаго Бя Рождества»².

Таким образом, практически на протяжении всего периода существования живой литературной древнерусской традиции число 15 использовалось в качестве типичной повествовательной детали. Это обстоятельство не позволяет трактовать все отмеченные и подобные им сюжетные подробности как случайные, отражающие лишь случайно совпавшие действительные факты истории. Думается, повторяемость, регулярность возникновения числа 15 в текстах агиографического характера указывает, по крайней мере, на некоторую условность его применения, определяемую неписаными правилами литературного этикета, а равно и ассоциативно-символической соотнесенностью этого числа с областью христологических и мариологических образных представлений (о чем речь шла выше). В самом деле, стоит обратить внимание на контекст рассмотренных эпизодов: разве не удивительно, что почти всякий раз число 15 появляется в повествовании вместе с образом Богоматери?

В древнерусской литературе имеются также примеры, обличающие наличие иных семантических оттен-

¹ Написана в середине или 2-й половине XVII века (История русской литературы X–XVII веков / Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1980. С. 413).

² Повесть о Тверском Отроче монастыре // ПЛДР: XVII век. Книга первая. М., 1988. С. 117 (подг. текста С. А. Семячко).

ков в символике числа 15. По данному поводу следует назвать прежде всего «Слово о Вавилоне, о трех отроках»¹. В этом сочинении число 15 упоминается трижды и несомненно несет явную функционально-смысловую нагрузку. Так, оказавшись «близ Вавилона за 15 дний», царь Василий посылает в мертвый город трех мужей за «знамениями». Но вместо 15 дней посланцы почему-то ехали «3 недели до Вавилона». Получив знамение, они возвращаются назад и, когда перебираются по лестнице через спящего змея — стража города, обежанин Яков «запелъся с 15 степенн и полете долѹ и убѹди змея». Проснувшийся змей издает страшный свист, так что в стане Василия «падше от свиста того, ослепло бяхѹт, и мнозе от стад нх изомроша, яко до 3000: подошел бо бяше за 15 дний»². Последнее пояснение как будто говорит о том, что губительная сила свиста ощутима была только в пределах 15 дней пути. За нарушение этой границы Василий и поплатился. В данном тексте, следовательно, число 15 — будучи нарочито акцентированным элементом повествования (не случайно же, право, оно трижды возникает на небольшом пространстве рассказа) — оказывается *втянутым* в образно-семантическое поле, соотносимое с идеями смерти, наказания, возмездия.

На схожем смысловом фоне появляется число 15 и в «Повести о чуде у гроба Леонтия Ростовского», случившемся в 1548/49 г.³: некий ростовчанин Иван

¹ Составлено в конце XIV — начале XV века (Дробленкова Н. Ф. Сказание о Вавилоне // СККДР. Вып. 2. Ч. 2: Л—Я. Л., 1989. С. 356).

² «Слово о Вавилоне, о трех отроках». — ПЛДР: Вторая половина XV века. С. 182–187 (подг. текста Н. Ф. Дробленковой).

³ Написана в 50-е гг. XVI века (Семенченко Г. В. Новый источник по истории идеологической борьбы на Руси в середине XVI в. // Генезис и развитие феодализма в России: Проблемы идеологии и культуры. Л., 1987. С. 169).

сотворил глумление над «благословенным» образом «пречистая Богородица», трижды ударив его мечом «от тылу». Когда прежний владелец иконы священник Тимофей увидел «язвление мечное» и с трепетом сердечным и плачем пропел стих «Иже образу твоему не покланяющися, пречистая Владычице, ныне погибнут...», — на Ивана «в той час нападе слепота» и «лютая болезнь». В этом состоянии он находился «дней 15, сна никако же могий прияти. И в ту ночь абие успе». Во сне ему являются Богоматерь и «чюдотворец» Леонтий и за то, что он, «неверен, на мече своем образ пречистая Богородица подъят и нелепая словеса на нь изглагола», предрекают ему немилостивое наказание. Очнувшись, уstraшенный Иван повелел вести себя в соборную церковь Успения, «к целбоносному гробу блаженнаго... Леонтия», где и получил наконец чудесное исцеление¹.

Все рассмотренные примеры, по-видимому, отражают живой процесс закрепления за числом 15 определенных этикетно-смысловых функций в литературе. Во всяком случае в русской средневековой художественно-литературной практике данное число довольно последовательно употреблялось в качестве значимой сюжетно-повествовательной детали и чаще всего, бесспорно, в контекстах мариологического характера. Более того, иногда в ходе переработки того или иного произведения его текст исправлялся как бы с целью удовлетворения именно данной традиции.

В связи с этим надлежащий интерес представляет история развития содержащегося в «Повести о Темир-Аксаке» эпизода о стоянии хана-завоевателя на Дону и его внезапном бегстве, которое древнерусские книж-

¹ Чудо у гроба Леонтия Ростовского (Семенченко Г. В. Новый источник по истории идеологической борьбы на Руси в середине XVI в. // Генезис и развитие феодализма в России. С. 173–176).

ники связывали с переносом из Владимира в Москву иконы Богоматери Владимирской.

Ранние редакции Повести — А, Б (XV в.) и редакция «Никоновского летописного свода» (30-е гг. XVI в.) сообщают об этом событии с различной степенью распространённости¹. Наиболее краткая версия содержится в редакции Б. Здесь рассказывается, что Темир-Аксак, простояв «на едином месте две недели», вдруг охваченный страхом «отъиде в землю свою» в тот самый «день и час», когда «прииде на Москву икона Пречистыя»². Составитель же редакции А не только более многословен, но и более точен. По его утверждению, Темир-Аксак простоял на Дону не две недели, а точно «15 дней»; при этом, говоря о выносе иконы из Владимира, он подчеркивает число выноса: последний состоялся не просто в праздник Успения Богородицы (который, между прочим, по православной традиции продолжается несколько дней, включая предпразднество — 14 августа, собственно праздник — 15 августа и попразднество — с 16 до 23 августа), но именно 15 августа³. Так что на небольшом повествовательном пространстве число 15 оказывается дважды введенным в текст. И это не могло не привлечь внимания. Во всяком случае позднее составитель *Никоновской редакции* «Повести», очевидно, придал этому значение. Придерживаясь в целом факто-

¹ Гребенюк В. П. «Повесть о Темир-Аксаке» и ее литературная судьба в XVI–XVII веках // Русская литература на рубеже двух эпох: (XVII – начало XVIII в.). М., 1971. С. 185–206. См. также: Гребенюк В. П. Икона Владимирской Богоматери и духовное наследие Москвы. М., 1997. С. 39–78.

² «Повесть о Темир-Аксаке» (редакция Б) // ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 23. С. 134.

³ «Повесть о Темир-Аксаке» (редакция А) // ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6. С. 124–128.

графии текста А, он усилил общую мотивировку бегства Темир-Аксака. Идея о заступничестве Богоматери выражена у него ярче, чем в редакциях А и Б. Согласно новой обработке предания, хан-хромец бежал не только в 15 день своего стояния и не только в день «сречения» Владимирской иконы в Москве; он бежал уstraшенный некоей «женой» — Богородицей, как поясняет автор данной редакции, — явившейся ему в этот день в сновидении «с множеством воинства»¹. Таким образом, число 15 прямо связано здесь с Богоматерью и при этом выступает в контексте мистического обоснования неожиданного, спешного бегства Темир-Аксака.

Если верно мнение, что именно текст Б лежит в основе текста А, впоследствии переработанного, в свою очередь, составителем редакции «Никоновского летописного свода»², то тогда история формирования «Повести» может служить прекрасной иллюстрацией к истории формирования в сознании древнерусских книжников ассоциативно-символической связи между числом 15 и образом Богородицы.

Еще одно красноречивое подтверждение сделанным выше наблюдениям предоставляет литературная история «Повести о Луке Колочском». Так, согласно кратким летописным известиям XV века, восходящим к несохранившемуся оригиналу — полному тексту «Повести», составленному в том же столетии³, — на ранней стадии формирования данного памятника сосуществовали две версии рассказа о явлении Луке в 1413 году

¹ Повесть о Темир-Аксаке (Никоновская редакция) // ПСРЛ. М., 1965. Т. 11. С. 158–161.

² Жучкова И. Л. Повесть о Темир-Аксаке // СКЖДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 283–287.

³ Журова Л. И. Из литературной истории повести о Луке Колочском // Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980. С. 143, 154.

иконы Богородицы. По одной (Сокращенные летописные своды 1493 и 1495 гг.), «в граде Можанце явился знамение в Колочни: Лука с иконою Пречистою от града за 20 верст»; по другой же («Софийская 1 летопись»), «створися знамение в отчине князя Андрея Дмитриевича, от Можайска за 15 верст»¹. С этой последней согласуется и позднейшая летописная традиция XVI–XVII веков. Однако, возможно, именно первая версия является древнейшей и отражает подробности первоначального варианта Повести; вторая же версия фиксирует результат более позднего приспособления памятника к нормам литературного этикета, канона, — этим и объясняется замена элемента «20» на мариологически семантизированный символический элемент «15».

Итак, рассмотренные случаи повествовательного использования числа 15 позволяют сделать вот какое обобщение: несомненно, *этикетная* числовая образность (и обусловленная ею иносказательность) неразрывно связана с литературно-художественной традицией и возникает на основе тех или иных — выделенных еще библейским преданием — чисел, благодаря их частому появлению, заметной и устойчивой повторяемости в разных произведениях, но в схожих образно-смысловых контекстах, так что постепенно за ними закрепляются определенные символические ассоциации и само употребление таких чисел в качестве повествовательной детали, подробности становится предпочтительной литературной нормой.

Надо сказать, древнерусские книжники в собственных сочинениях иной раз весьма смело, свободно, творчески пользовались означенной нумерологической нормой, даже если имели дело с сугубо заимствованными —

¹ Журова Л. И. Из литературной истории повести о Луке Колочском // Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980. С. 149.

более того, священно-историческими сюжетами. Замечательным подтверждением, иллюстрацией сказанного может служить популярнейшее в Древней Руси «Хождение игумена Даниила», созданное в начале XII века¹, — в частности, фрагмент этого сочинения «О молитве Авраамле». Вот он (за вычетом купюр):

«/1/ «Господи, не погубиши праведнаго с нечестивими в пагубу! Но еще, Господи, обрящеши 50 праведник в Содоме, не помилуеши ли, Господи, всего града того 50 ради праведник?» И рече Господь Авраамови: /1*/ «Аще обрящу в содомлянех 50 праведник, не погублю всего града того 50 дела праведник». И пакы Авраам... рече: /2/ «Аще обрящется в содомех 30 праведник, не помилуеши ли всего града того?» И рече Господь...: /2*/ «Аще обрящется 30 праведник в содомех, не погублю всего града того». И... Авраам... рече: /3/ «Многомилостиве... Господи!... возглаголю еще единою: Аще обрящется в содомех 15 праведник, не помилуеши ли, Господи, всего града того 15 дела праведник? И рече Господь...: /3*/ «Аще обрящется в содомех 15 праведник, не погублю всего града того 15 дела праведник, ни 5 ради праведник не погублю всего града того». И умолче Авраам... С тоя же горы посла Святаа Тронца два аггела в Содом, да изведутъ Лота, сыновца Авраамова...»²

Данный фрагмент по сути представляет собой парافразу ветхозаветного текста о ходатайстве Авраама перед Господом относительно сохранения городов Sodoma и Gomorra ради живущих в них праведников (Быт. 18: 23–33), который, между прочим, должен был быть весьма хорошо известен самым широким кругам древнерусского общества, так как в виде поговорки непременно читался на вечерне в четверг 5-й седмицы Великого

¹ Водовозов Н. В. История древней русской литературы, 3-е изд. М., 1972 С. 58.

² Хождение игумена Даниила // ПЛДР: XII век. С. 72 (подг. текста Г.М.Прохорова).

поста¹. Парафрастичность воспроизведенного фрагмента из «Хождения» касается прежде всего числовых указаний на количество праведников, из-за которых Бог может помиловать впадших в нечестие горожан. Если в первоисточнике Авраам, моля Господа, говорит сначала о 50, затем о 45, 40, 30, 20 и наконец 10 праведниках, то у Даниила этот ряд изменен и зафиксирована иная последовательность чисел: 50, 30, 15 и 5. Здесь, как бы ни относиться к этому обстоятельству, числа странным образом сменяют друг друга, будто подчиняясь жесткой математической закономерности (заметим: в библейском оригинале таковая выдерживается не последовательно), так что интервалы, разница между ними всякий раз уменьшаются ровно на 5 единиц (20, 15, 10), к тому же и сами чередующиеся числа непременно кратны 5 и, кстати, являются вполне традиционными, этикетными.

В подобной последовательности чисел, сопровождаемой еще и их повторением, можно, думается, усматривать, во-первых, очевидную гармонию формы и потому ее соотнесенность с эстетической интерпретацией припоминаемого события, с известными издревле представлениями о строго упорядоченной красоте тварного мира; а во-вторых — некоторую образно-смысловую валентность и потому соотнесенность рассматриваемого ряда чисел со свойственной средневековой манерой символической интерпретации реальной жизни и Священной истории прежде всего. В самом деле, ведь *платерка*, математически организующая рассматриваемый числовой ряд, будучи, как отмечено выше, типичным библейским числом, не лишена была и достаточно яркой знаменательности в контексте христианского церковного обихода.

¹ Библия. М.: Моск. патриархия, 1988. С. 996.

Сказанное позволяет квалифицировать данный фрагмент «Хождения» как текст, преднамеренно организованный с учетом знания приемов сокровенной нумерологии: его автор посредством простого изменения известного ряда этикетных чисел достиг в результате большей смысловой выразительности сравнительно с первоисточником. Правда, все же вряд ли возможно говорить с определенностью о том, что же конкретно имел он в виду, изменив именно так повествование и числовые элементы библейского оригинала: этикетно обусловленный нумерологический символизм тут очевиден, но идейная направленность нового числового ряда едва уловима, вполне ощущается лишь сила его эстетического и мистического воздействия.

Более доступной для интерпретации представляется другая особенность рассматриваемого отрывка, а именно — использование игуменом Даниилом потаенного — *конструктивного* — способа числового иносказания. Действительно, в отличие от ветхозаветного рассказа, Авраам, по Даниилу, *трижды* вопрошает Бога и, соответственно, *трикраты* внимает его ответным речам. Данная структурная особенность текста, заметим, весьма красноречиво сочетается (согласуется, предваряя) с неожиданно (ибо в библейском оригинале — все иначе) возникающим в повествовании *образом Троицы* — так древнерусский автор добивается эффекта семантической сгущенности контекста и буквально *навязывает* читателю восприятие припоминаемого ветхозаветного события в духе новозаветной традиции, в духе *тринитарного богословия*.

Случай подобного — вольного — обращения со священным, каноническим первоисточником по поводу его нумерологического переосмысления не единичны в оригинальном литературном творчестве древнерусских книжников.

Так же показателен, например, фрагмент из «Жития Сергия Радонежского» — его пространной редакции, надписанной именем Епифания Премудрого. Я имею в виду то место, где автор в собственном отступлении объясняет, почему герой его повествования, еще не будучи рожден, при первом своем чудесном деянии — крике из материнской утробы — «не провъзгласи едницею ни дважды, но паче *третницею*». Демонстрируя триадологический взгляд на мир — его существо и историю, писатель вспоминает по этому поводу ряд библейских событий, ход или просто форма которых непременно обнаруживали обязательную подчиненность исторической реальности жесткому тринитарному закону, что, естественно, должно понимать как яркое свидетельство незримого присутствия во всем, повсюду и всегда Бога-Троицы. Особое внимание в данном рассуждении привлекает упоминание о Давиде, поразившем Голиафа якобы «*трею каменню пращею*»¹. Тут Епифаний Премудрый, думаю, вполне сознательно — как и автор «Хождения игумена Даниила» — искажил библейский оригинал, где речь идет только об одном камне (1 Цар. 17: 49; Сир. 47, 5). Правда, возможно, он заимствовал отмеченный факт в уже искаженном виде из «Жития Константина-Кирилла»², но сделал он это, по-видимому, все-таки в угоду своей тринитарной концепции. Как бы то ни было, отличие означенной *вольности* от содержащейся в «Хождении» состоит, на мой взгляд, прежде всего в том, что *этикетный* в основе нумерологический символизм Епифания в данном случае вполне ясен —

¹ Житие преподобного и богоносного отца нашего, игумена Сергия чудотворца. Списано бысть от Премудрейшаго Епифания // ПЛДР: XIV – середина XV века. М., 1981. С. 272 (подг. текста Д. М. Буланина).

² «Житие» Константина-Кирилла // Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. С. 93.

и именно как откровенно *играющий* на общую идею жизнеописания Сергия (ниже об этом сказано подробно).

Итак, можно, кажется, говорить о вариантах *этикетной* разновидности числового иносказания в древнерусской литературе.

В одних случаях эта разновидность оказывается введенной в повествование лишь как привычный и предпочтительный элемент, значение которого — более условное, нежели фактическое — довольно слабо выражено в плане идейной нагруженности и функциональности, хотя и отмечает обычно некую значимость либо даже сакрально-таинственный характер того, о чем идет речь. Рефлексы именно такой нумерологии обнаруживаются в древнерусских литературных текстах (дополнительно к указанным можно назвать, например, тексты «Повестей» о Петре царевиче Ордынском¹, о Новгородском белом клобуке², романа о Стефаните и Ихнилате³, вошедших в обиход древнерусского чтения в конце XV — начале XVI века, или памятников литературы XVII века — «Сказания о киевских богатырях»⁴, «Повестей» о Бове Королевиче⁵, Еруслане Лазаревиче⁶, Брунцвике⁷).

Напротив, в других случаях *этикетно* использованные числа обладают отчетливой символической се-

¹ ПЛДР: Конец XV — первая половина XVI века. С. 20–37 (подг. текста Р. П. Дмитриевой).

² ПЛДР: Середина XVI века. М., 1985. С. 198–233 (подг. текста Н. Н. Розова).

³ ПЛДР: Конец XV — первая половина XVI века. С. 152–221 (подг. текста О. П. Лихачевой).

⁴ ПЛДР: XVII век. Книга первая. С. 128–134 (подг. текста Н. С. Демковой).

⁵ Там же. С. 275–300 (подг. текста А. М. Панченко).

⁶ Там же. С. 301–322 (подг. текста Н. С. Демковой).

⁷ Там же. С. 374–388 (подг. текста А. М. Панченко).

мантикой и потому предстают как ярко функциональные — содержательно и стилистически. Для изучения художественной специфики древнерусской литературы особенно интересны явления как раз этого типа, ведь только они и могут быть законно квалифицированы как специальное, целенаправленно используемое средство изобразительности и иносказания, соответственно требующее смысловой расшифровки и идейно-эстетической оценки.

Тексты, авторы которых несомненно пользовались означенным повествовательным средством, встречаются в литературе Древней Руси реже и в принципе, если размышлять о присущей им числовой структуре, труднее поддаются аутентичному пониманию и трактовке. Тем, однако, выше их ценность как памятников художественного творчества, запечатлевших мысль изощренную и отточенную, многосложную и изобретательную, возвышенную и сокровенную.

§ 2. «Киево-Печерский патерик»: нумерология литературных мастеров *

Начав формироваться еще в эпоху Киевской Руси, «Киево-Печерский патерик» вобрал в себя опыт огромной литературной работы, продолжавшейся в течение нескольких столетий. Отшлифованный временем, как камень водою, этот памятник естественно являет нам своего рода совершенство идеального согласия между формой и содержанием, между замыслом и его реализацией, между тем, что в нем сообщалось, и тем, как сообщаемое следовало понимать. Именно поэтому

* Текст настоящего раздела опубликован автором в несколько ином виде под названием «Символика чисел в Киево-Печерском патерике» в книге: Старинные мастера русского слова // Межвед. сб. науч. Трудов. М.; Самара: Изд. СамГПИ, 1993. С. 6–15.

«Киево-Печерский патерик» может рассматриваться как вполне показательный эталон, взгляд на который позволяет судить об общем уровне литературного мастерства и читательского восприятия в Древней Руси. Данное замечание касается и нумерологической структуры памятника. Вряд ли было бы разумно в настоящем исследовании оставить последнюю без внимания. Итак, к делу.

То, что содержащиеся в означенном «Патерике» рассказы о печерских подвижниках отличительно изобилуют самыми разнообразными числовыми обозначениями, обнаруживается без труда. Действительно, из 38 рассказов, например, Кассиановской 2-й редакции (составлена в середине XV в.¹), лишь в 5-ти вовсе нет каких бы то ни было чисел. Я имею в виду «слова»: 18 — о Кукше и Пимене², 23 — о Тите-попе и Евагрии-диаконе³, 24 — послание Поликарпа Акиндину⁴, 25 — о Никите Затворнике⁵ и 37 — поучение Феодосия о латинах⁶. При этом 18-е «слово» слишком кратко и сюжетно неразвито, а «слова» 24 и 37 вообще не сюжетны и принадлежат одно к эпистолярному жанру, другое к жанру поучений⁷. Возможно, именно данными свой-

¹ Ольшевская Л. А. Патерик Киево-Печерский // СККДР. Вып. 1. С. 310.

² Киево-Печерский патерик (Кассиановская 2-я редакция) // ПЛДР: XII век. С. 494 (подг. текста Л. А. Дмитриева).

³ Там же. С. 512–514.

⁴ Там же. С. 514–516.

⁵ Там же. С. 516–520.

⁶ Там же. С. 614–619.

⁷ Попытка детального конфессионально-культурологического комментария этого памятника древнерусской полемической литературы предпринята автором настоящего исследования (Кириллин В. М. «Слово о вере христиан-

ствами и обусловлено отсутствие в названных текстах числовых указаний. Что касается прочих «слов» «Патерика», то очевидно: состав встречающихся в них чисел весьма сложен и весьма разнообразны значения и функции последних.

Предварительные наблюдения над нумерологическими элементами повествовательной структуры «Киево-Печерского патерика» позволяют квалифицировать их следующим образом.

Прежде всего необходимо отметить использование в данном литературном памятнике различных в плане внутреннего смысла чисел. Одни из них обладают исключительно прямым, *документально-фактографическим содержанием*. К таковым, бесспорно, в первую очередь относятся хронологические указания. Например: «основана же бысть сн божественнаа церкви Богородичина в лето 6531» — Сл. 3¹ или «и тако успе (Нифонт. — В. К.) с миром месяца априля в 8 Светлыа недели» — Сл. 13². Подобные по значению числа чаще всего встречаются в древнерусских историографических сочинениях — таких, как «Хроники» (Георгия Амартола, Иоанна Малалы), летописные своды, хронографы.

Другую группу в рассказах «Киево-Печерского патерика» составляют числа, несомненно, переносного, *тропового, символического содержания*. При этом часть из них имеет вполне устойчивые, твердые, общепринятые в христианстве ассоциативные связи с сакральными предметами, событиями и понятиями. Вот несколько примеров:

ской и латинской» Феодосия Печерского // Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI–XIV вв. М.: Наследие, 1996. С. 51–93).

¹ Киево-Печерский патерик (Кассиановская 2-я редакция). С. 422.

² Там же. С. 474.

Богородица, отправляя греческих мастеров на Русь для построения в Печерском монастыре соборной церкви, дает им золота ровно «на три лета» — Сл. 2¹; первоначально при образовании обители «собрался братин» к Антонию «числом 12» — Сл. 7²; небольшая свеча, зажженная, когда совершалось пострижение Пимена Многострадального, «за 40 дньний и ноций непрестанно горѣ и не изгорѣ» — Сл. 35³.

Но используются в «Патерике» и числа, сакральность которых как будто очевидна, однако их символическая семантика сама по себе неопределенна. Во всяком случае, весьма не легко найти этим числам точные образно-смысловые аналогии в Священной истории и в предметно-понятийной системе христианства. Такими свойствами, на мой взгляд, обладают, к примеру, числа, характеризующие величину и пропорции церкви, явленной варягу Шимону в чудесном видении и затем построенной в Печерах преподобным Феодосием: мерой для нее, согласно патериковому тексту, послужил пожертвованный Шимоном пояс весом в «50 гривен злата», так что в ширину она была 20 поясов, в длину 30 и в высоту 30, а «с верхом 50» — Сл. 1⁴. Означенные пропорции, как можно думать, частично соотносятся с пропорциями Ноева ковчега: 50–300–30 (Быт. 6: 15), а частично — с пропорциями Храма Соломонова: 20–60–120 (2 Пар. 3: 3–4).

Наконец, в «Киево-Печерском Патерике» фигурируют и числа *смешанной семантики*, то есть такие, в которых прямое, реальное значение как бы поглощается образным, переносным и воспринимается скорее как

¹ Киево-Печерский патерик (Кассиановская 2-я редакция). С. 418.

² Там же. С. 436.

³ Там же. С. 600.

⁴ Там же. С. 414.

символическое, нежели как документальное. Это происходит либо когда конкретный числовой образ оказывается связанным помимо описываемой действительности с литературной традицией, например: «в лето 6576 и изыдоша *трѣ* Ярославичи в сретение им (половцам. — В. К.)» — Сл. 1¹, — здесь невольно вспоминается известный фольклорно-литературный мотив трех братьев, и потому не исключено условно-символическое *восприятие* данной подробности древнерусскими книжниками; либо когда в тексте использовано *круглое* число, например: «И аще хощеши вся уведати (речь идет о епископах, выходцах из Печерского монастыря. — В. К.), почти летописца старого Ростовьскаго, есть во всех воле 30, а ниже потом и до нас грешных, мноу, близь 50» — Сл. 14² или «Бе во тогда всех черноризецъ в Печере 100 и 80» — Сл. 26³. (Как уже отмечалось, *круглые* числа по древнейшей традиции характеризовали не столько реальность, сколько некое идеальное представление о последней.)

Наблюдаемые в «Патерике» типы числовых указаний различаются, естественно, своей функциональной нагрузкой. Так, документальные числа предназначены прежде всего для передачи конкретной информации, для констатации исторического факта; троповые же числа способствуют в первую очередь передаче сакральной информации, констатации Божественного смысла описываемых событий; наконец, числа смешанной семантики ориентированы одновременно и на явления земной жизни, и на их идеальные, Божественные прототипы. Вот что можно сказать о внешнем, внелитературном назначении чисел рассматриваемого памятника.

¹ Киево-Печерский патерик (Кассиановская 2-я редакция). С. 412.

² Там же. С. 482.

³ Там же. С. 520.

Что же касается их собственно литературных функций, то есть отношения, например, к сюжетной организации рассказов «Патерика», то, несомненно, числа документального характера по своей сути достаточно случайны и потому вполне могли бы быть заменены другими без особого ущерба для идейного содержания текста (однако этого нельзя сказать о его фактографическом содержании). Напротив, числа образной или смешанной семантики органичны для сюжета рассказов, они прежде всего выступают в качестве их смысловых компонентов, связаны с их идейной сутью и как таковые способствуют постижению последней.

Следует также отметить, что числовые обозначения в тексте анализируемого памятника по-разному относятся к его повествовательной форме, стилистической структуре. Так, числа фактографического содержания и назначения, как правило, не влияют на степень выразительности рассказа, будучи нейтральными в экспрессивно-эмоциональном аспекте, тогда как числа с троповым или смешанным значением, безусловно, оказывают эмоционально-эстетическое воздействие, поскольку, во-первых, почти никогда не упоминаются в конкретном повествовании единожды, обычно они повторяются и неоднократно, создавая тем самым эффект нарочитости; во-вторых, сама их связь с традицией налагает на них печать особой отмеченности, неординарности в иерархии отвлеченных понятий; в-третьих, они в качестве художественных образов выступают одновременно и как средство выражения сакрального смысла описываемой действительности, и как объект восприятия для средневекового ума, воспитанного на убеждении в Божественной предопределенности и целесообразности всего сущего.

Итак, наблюдения над собственно числовой образностью «Киево-Печерского патерика», иначе говоря, над числами троповой и смешанной семантики, позволяют

констатировать использование в памятнике нескольких разновидностей нумерологического иносказания, хотя наметить между ними типологические границы весьма трудно.

Наиболее часто — и это закономерно — применяется в «Патерике» *этикетно-символическая числовая образность*. Она без исключения возникает на основе типичных библейско-литературных и эпических чисел — таких, как 3, 4, 5, 7, 8, 10, 12. С разной степенью частотности и в том или ином сочетании они выступают почти во всех «словах» «Патерика». Одним из характернейших в данном отношении является, на мой взгляд, рассказ Симона «О блаженнем Евстратии Постнице» (Сл. 16). Позволю себе кратко напомнить здесь его содержание.

Герой этого рассказа прославился крепостью веры своей и стойкостью в мучениях за нее. Попав в рабство вместе с другими христианами к «некоему жидовину», Евстратий призывает своих товарищей умереть во имя Христа, дабы через такую смерть обрести вечную жизнь, но не отступаться от «обета», данного «во святом крещении». Мучимые голодом, пленники стали умирать, причем, подчеркивает рассказчик, одни через 3 дня, другие — через 4, третьи — через 7, наиболее же крепкие — через 10 дней. Симон тут же указывает и на их количество: «бе же их числом 50: от монастырских работников 30, от Києва 20». Когда прошло 14 дней, в живых остался один только Евстратий. Хозяин, считая именно его виновным в гибели своих рабов (любопытно, что, согласно Арсениевской редакции «Патерика», этим мучителем было «злата на пленных вdana 50»¹ — еще

¹ Киево-Печерский патерик (Арсениевская редакция) // Патерик Киево-Печерского монастыря / Под ред. Д. И. Абрамовича. СПб., 1911. С. 180.

одна числовая деталь), решает закласть его в качестве пасхальной жертвы. В день «воскресения Христова» он распинает Евстратия на кресте. Но последний остается жив еще в течение 15 дней. Умирая, он предсказывает своему палачу и его единоверцам скорую смерть. Естественно, это предсказание сбывается¹.

Бесспорно, в рассказе привлекает внимание заметная сконцентрированность числовых обозначений, сведенность их воедино в пределах совсем небольшого повествовательного пространства. Вместе с тем сами указанные автором текста числа представляются весьма выразительными, особенно первая группа: 3, 4, 7, 10. По сути, это, как отмечалось выше, ряд совершеннейших и знаменательнейших с христианской средневековой точки зрения чисел, а также типичнейших в плане их символического употребления в литературе средних веков.

В качестве обладающих сверхбуквальной, ирреальной семантикой воспринимаются и числа 50, 30 20 (которые, кстати, фигурируют не только в анализируемом, но и в других «словах» Патерика). Они тоже несли на себе печать сакральности — будучи *круглыми*, кратными простым символическим числам и опять-таки литературно типичными.

Не лишено было ассоциативности и число 14: являя собой удвоенную *семерку*, оно, скорее всего, рассматривалось через призму библейского контекста — например, через свидетельство евангелиста Матфея о родословии Христа, отражающем три эпохи, каждая из которых представлена 14-ю именами предков Иосифа, потомка Давидова и обручника Девы Марии (*Мат.* 1, 1–17).

Примерно то же самое можно полагать и относительно числа 15 (см. выше о его связях с христологией и ма-риологией средневековья).

¹ Киево-Печерский патерик (Кассиановская 2-я редакция). С. 488–490.

Все сказанное позволяет думать о преднамеренном характере означенных сакральных чисел, семантика которых квалифицируется как *этикетно-символическая*; их введение в текст «слова» о Евстратии имело, по-видимому, своей целью дополнительно подчеркнуть действительный, пронизанный светом высшей истины смысл описываемого события, герой которого интерпретирован как мученик, подвигом своим достигший подвоя Сыну Божию.

Показательный образец использования числовой символики в «Киево-Печерском патерике» представляет также рассказ Симона о Николае-Святоше (Сл. 20). Вот его краткое изложение.

Приняв постриг и поселившись в Печерах, Николай-Святоша сначала подвизался «в поварни 3 лета работав на братию», потом «пребысть 3 лета» привратником монастыря. В продолжение этих лет обитель часто посещал бывший «лечец» Святоши, «сирианн» Петр, и неотступно уговаривал его оставить послушание, вернувшись к мирской, княжеской жизни. Случалось, Святоша заболел, но всякий раз выздоравливал до прихода к нему Петра и без помощи его лекарств. И вот однажды занемог сам Петр. Святоша при этом пообещал ему исцеление в 3 день, если только он не будет лечиться. Вняв этому совету, Петр действительно в 3 день выздоровел. Тогда Святоша обратился к нему с просьбой о пострижении в монашество — «по трех бо месяцех, рече, отхождю света сего», — но говорил так, предсказывая смерть самому Петру. Однако последний не понял предсказания и умолял Святошу поведать ему о своей болезни, сожалея о нем, как и о том, что вот уже 6 лет подвижник живет в монастыре, а места своего не имеет. После этого друзья, спустившись в пещеру, выкапывают «гроб». Петр выражает желание, чтобы останки его были положены в этот гроб, лишь бы Святоша продолжал жить. Затем Петр принял постриг и «пребысть

плачась день и ночь не престаа за 3 месяци», желая умереть вместо своего друга. И наконец Святоша предупредил его: «Дръзай, чадо, готов бѹди, в 3 бо день отъидеши». Так и случилось. Сам же Святоша «по том пребысть лет 30 не исходя из монастыря, дондеже преставился в вечный живот». А когда о смерти подвижника узнал его брат, князь Изяслав, то просил для себя у игумена крест с парамана Святоши и некоторые его вещи. Получив их, он «вдасть игумену 3 гривны злата, да не туне възмет знамение братьне»¹.

Как видим, число 3 (которое вообще чаще других числовых образов встречается в «Киево-Печерском патерике», например, еще: в Сл. 8 — Житии Феодосия², Сл. 17 — о Никоне, Сл. 29 — об Иоанне Затворнике, Сл. 34 — о Спиридоне и Алимпии и др.) использовано автором данного рассказа в качестве весьма заметного семантического компонента его сюжетной организации. Несомненно, *тройка* прежде всего выступает здесь как этикетный символ, вполне типичный, если не тривиальный для средневековой литературы. Однако бросается в глаза очевидная выделенность и доминантность этого образа в повествовании, что вряд ли является случайной особенностью текста. Думаю, таким способом рассказчик — Симон — стремился указать на главную подразумеваемую им идею, а именно на спасительность отречения во имя Христа от мира с его земными заботами, на превосходство духовного подвижания над жизнью по разуму, на истинную силу праведной молитвы сравнительно с бессилием опытного знания в вопросах жиз-

¹ Киево-Печерский патерик (Кассиановская 2-я редакция). С. 498–507.

² На триады данного текста, может быть, ранее меня обратил внимание В. Н. Топоров, не делая, однако, при этом нумерологических выводов (Топоров В. Н. Святость и святы в русской духовной культуре. Т. 1. С. 630, 633, 802).

ни и смерти. Не потому ли, действительно, число 3 — один из самых емких христианских символических знаков — в пределах рассматриваемого текста всегда предстает на семантическом фоне сопоставления идеала иноческой (по Божественным законам) жизни с идеалом жизни мирской (по человеческим установлениям).

В сущности, числовой символ, отмечая при этом закономерность, Божественную природу описанных подвижнических деяний, в высшей степени выразительно иллюстрирует и весьма эффективно помогает понять внутренний, скрытый как будто бы смысл повествования о них. Подобного рода иносказание выше было определено как *притчево-дидактическое*. Кстати, триадология анализируемого рассказа могла иметь и промыслительно-предначертательную основу, ибо, по преданию, Николай-Святоша в память о своем привратничестве основал в Печерском монастыре надвратную церковь Святой Троицы¹, и хотя Симон об этом ничего не сообщает, все же не исключено влияние отмеченного обстоятельства — осознаваемого или нет — на образную структуру данного текста, иными словами, факт исторический мог мистически предопределить собою факт литературный.

Надо сказать, *притчево-дидактическая* разновидность нумерологии характерна для «Киево-Печерского патерика». Так, довольно схоже используются числа в рассказе Поликарпа об Агапите — «лече» (Сл. 27). Здесь они — а именно все та же *тройка* — также дают ключ к христианскому пониманию поведенной истории: прежде всего лежащей в ее основе учительной мысли о превосходстве врачевства силою духа, веры, молитвы

¹ Настольная книга священнослужителя. Т. 2: Месяцеслов (Сентябрь-февраль). М.: Моск. патриархия, 1978. С. 183.

и в конце концов — с помощью Божией, над попытками лечить силой «знахарства», с помощью опытного знания, искусства рук и взятых от персти земной — тленной — снадобий.

Особый интерес представляет повествование «Патерика» о приходе из Царьграда церковных мастеров для построения Успенской церкви (Сл. 2). Здесь применен довольно редкий для нарративных произведений прием нумерологического иносказания — *конструктивно-символический*, при котором число вводится в текст не прямо, в собственном своем виде, но потаенно, сокровенно, будучи использовано в качестве структурно-содержательного принципа повествования.

Действительно, поясняя Антонию и Феодосию причины и цели своего прибытия в Киев, греческие зодчие сообщают о чудесном явлении им в царьградской Влахернской церкви — Богородицы, призвавшей их отправиться на Русь. При этом они (а на самом деле автор текста Симон) точно, дословно воспроизводят свою беседу с Царицей Небесной. И удивительно: данный эпизод — мистический как по сути пережитого чудесного события, так и по характеру извещения о нем — структурно вот как организован: в рассказе греков обращенная к ним речь Богородицы передана буквально в 7 репликах, тогда как их ответ Ей — в 3 репликах (конечно же, такой подсчет принадлежит мне):

«И видехом Царицю... и та рече к нам: /1/ «Хощу церковь възградити себе в Руси, в Києве, велю же вам, да возмете злата себе на три лета». Мы же поклонившеся рехом: /1*/ «О госпоже Царице, в чюжү страну отсылаеши нас, к кому тамо приидем?» Она же рече: /2/ «Сею посылаю, ко Антонию и Феодосию». Мы же рехом: /2*/ «То что, Госпоже, на три лета злата даеши нам, сима прикажешн о нас, что есть на пищү нам вся потребная, сама же веси, чим нас дарствовать». Царица же рече: /3/ «Сни Антоний, точию бла-

гословив, отходить света сего на вечный, а сии Феодосии во 2-е лето по нем идеть к Господу. Вы же възмете до избытка вашего злата, а еже почтити вас, тако не может никто же: дам вам, еже уху не слыша и на сердце человеку не възде. Прииду же и сама видети церкви и в ней хощу жити». Вдасть же нам мощи святых мученик: *Артемна и Полиекта, Леонтия, Акакия, Арсены, Якова, Феодора*, рекши нам: /4/ «Сна положите в основани». Възяхом же злато и лише потребы. И рече к нам: /5/ «Изыдите наасно и видите величество». Видехом Церковь не въздусе, и въшедше, поклонихомся ей и въпросихом: /3*/ «О Госпоже, каково имя церкви?» Она же рече, яко имя себе хощу нареши. Мы же не смехом ея въспросити, како ти имя. Си же рече: /6/ «Богородичина будетъ церкви», — и дасть нам сию икону: /7/ «Та наместнаа, рече, да будетъ...»¹

В интересах настоящего исследования тут важно обратить внимание на сопряженность использованных в данном тексте числовых форм, при которой они как бы дублируют друг друга, эстетически и вместе с тем символически организуя идейно-эмоциональную структуру текста. Причем если сокровенная *тройка* (3 реплики) сопровождается в нем явной *тройкой*: подробностью о количестве золота для строительства церкви — «на три лета», то сокровенная *семерка* (7 реплик) сопровождается другой сокровенной *семеркой*: Богородица вручает мастерам мощи именно 7 святых мучеников.

Зная о связи чисел 3 и 7 с понятиями о Боге, его ипостасном существе, и Духе Святом, преобразующем существо устремленной к Богу твари в лице человека, — легко предположить, что используя их ассоциативно-символическую семантику, автор (или те, кто сохранил для него рассматриваемое предание) мистически подчерки-

¹ Киево-Печерский патерик (Кассиановская 2-я редакция). С. 418–420.

вал Божественный, духовный смысл и предопределенность чудесного основания в Печерах Успенской церкви.

Пример, о котором шла речь, не единственный случай конструктивно-символического использования чисел в «Киево-Печерском патерике». Можно указать и на другие фрагменты или пассажи этого памятника литературы, формально представляющие собой реализацию нумерологической схемы (причем встречаются варьирующие типы означенной реализации). Такова, говоря конкретно, похвала Нестора-летописца Феодосию Печерскому в 9-м «слове», состоящая из 12-ти обращений к преподобному, каждое из которых непременно начинается с восклицания «радуйся» и содержит указания на те или иные достоинства святого:

«Аз же, грешный и недостойный раб его и ученик Нестер, недоумею, како похвалити добраго его житиа и въздрѣжання, но сна реку мало нечто. /1/ Радуйся, отче нашъ и наставниче, иже мирьскыя плеща отринувъ и молчание възлюбил! /2/ Радуйся, богу послуживый в тишине и в мнишеском житии, всяко в себе принесение божественное принесл еси! /3/ Радуйся, отче, пощением превъзвышъся и плотскыя страсти възненавидѣ и мирьскую красоту и желание века сего отринувъ! /4/ Радуйся, последовавый стопамъ высокомысленным, ревнѣя отцем, молчанием възвышаася и смиреннем украшаася, в словесехъ книжныхъ веселѣася! /5/ Радуйся, укрепивыйся надеждою вечныхъ благ, ихъ же и приал еси! /6/ Радуйся, умертвивый плотское мудрование, обличивый безаконие и мятежь укротилъ еси, преподобне! /7/ Радуйся, иже бесовъскихъ козней избегъ и сетей его! /8/ Радуйся, иже с праведными, отче, почилъ еси, възсприемъ трудовъ своихъ възмездие! /9/ Радуйся, отцемъ наставникъ бывъ, ихъ же последова учению и нраву и въздрѣжанию и божественному в молитве ихъ предстоянию, паче же ревноваше Великому Феодосию, обычаемъ и житиемъ подобяся житию его и последствуа пребыванию его, преходя отъ дела в труды ѹньшаа,

обычныя мољбы к богу вѣздаа в волю благоухання, приносѣ кадило молитвенное, фимьянь благовонный! /10/ Радуйся, победивый мирьскыя похоти и миродержца, князя тмы века сего! /11/ Радуйся, съпротивника поправый днавола и козни его победи, явлься противным его стреламъ, иже крепкимъ помысломъ ста противно! /12/ Радуйся, укрепивыйся оруженемъ крестнымъ и верою непобедимою, божиею помощию!»¹.

Конечно же, данная форма вполне традиционна для христианской церковной литературы — в частности, ее жанровых разновидностей: гимнографии (например, для Акафиста Пресвятой Богородице) и гомилетики. И все-таки необходимо, думается, учитывать, во-первых, что в основе этой — канонической — формы лежит весьма распространенное представление о сакрально-символическом значении числа 12 (см. выше); а во-вторых, что настоящий пассаж является как-никак составной частью патерикового текста в целом и потому, соответственно, своим внутренним смыслом не мог не оказывать определенного — образно-эмоционального, символично-мистического — влияния на общее идейное содержание памятника, равно и на характер, стиль или направление должного его восприятия, понимания.

В «Киево-Печерском патерике» реализованы также формы несколько иного по сути — сравнительно с вышеописанными — *конструктивно-символического* использования чисел. Я имею в виду эпизоды, само содержание которых отражает или отмечает нумерологичность жизни; иными словами, воспроизводимые в таких эпизодах события — как правило, чудесные — носят, например, трехактный характер (аналогичные явления уже рассматривались при анализе «Девгениева деяния» и фрагмента из «Хождения игумена Даниила» — «О молитве Авраамле»).

¹ Киево-Печерский патерик (Кассиановская 2-я редакция). С. 448.

Таков рассказ «Патерика» о чуде, случившемся, когда «греческыи писци», приведенные в Печеры по воле Божией «и пречистыа Его Матере», расписывали соборную монастырскую церковь (Сл. 34). Свидетелем этого чуда был знаменитый печерский иконописец Алимпий. Однажды во время украшения алтаря мозаикой вдруг сам собой «въобразися» образ «приснодевей Марини». При этом все видели, как из ее уст «излете голубь бел (символ Святого Духа. — В. К.) и летяше горе к образу Спасову и тамо скрыйся»; затем «паки голубь излете из уст Спасовых и летяше по всей церкви», поочередно садясь на иконы святых, и наконец «седе за иконою чюдною Богородичною наместною»; и вновь перед всеми «излете голубь из уст Богородичини и идяше на высоту к образу Спасову» и «влете» в Его уста. Так, по толкованию рассказчика проявлена была «детель (сила. — В. К.) Святаго Духа», пребывающая «в той святей и честней церкви Печерской»¹.

Другой эпизод тоже связан с преподобным Алимпием. О нем рассказывается в этом же «слове» «Патерика». Некий «христолюбец» из Киева, построив себе церковь, захотел украсить ее пятью иконами деисусного чина и двумя «наместными». С этой целью он дал «доски иконныа» и деньги двум инокам Печерского монастыря, прося их договориться о работе с Алимпием и заплатить ему за нее, сколько тот захочет. Но иноки присвоили деньги себе, ничего не сказав о них иконописцу, и в этом состоял их первый обман. Через некоторое время «христолюбец» захотел забрать иконы, так как думал, что они уже написаны. Однако иноки сказали ему, будто бы Алимпий «еще злата требуеть», и вновь оставили деньги у себя, во второй раз обманув заказчика. Затем иноки, клеветая на Алимпия, потребовали еще денег. «Христо-

¹ Киево-Печерский патерик (Кассиановская 2-я редакция). С. 588.

любец» же «с радостью» дал им, и так был обманут в третий раз. Наконец, когда иноки опять попросили у него денег, он смиренно сказал им, имея в виду святого подвижника: «Аще и десятижды въпросить, то дамъ, токмо благословенна его хошѹ, и молитвы, и дела рукѹ его». Алимпий же ничего о происходившем не знал. Однако последовала новая клевета: желая оправдаться перед «христолюбцем», вознамерившимся все же увидеть свои иконы, иноки сказали ему, что Алимпий взял деньги «с лихвою», а икон писать не хочет. Тогда «христолюбец» пожаловался игумену Никону. Алимпий же, будучи спрошен о вине, весьма удивился, не понимая, о чем идет речь. Знаменательным при этом представляется объяснение, произнесенное Никоном: «Три цены взял еси от седми икон». Стремясь обличить иконописца, игумен велел позвать иноков, бравших деньги, и принести иконы. И тут обнаружилось, что они готовы и «написаны зело хитры» — ко всеобщему удивлению. Но обманщики-иноки не знали об этом и потому продолжали винить Алимпия буквально словами Никона: «Три цены взял еси, икон не пишеш». Тогда им показали иконы, утверждая, что таковые «Богом написани сѹть», обличили их в клевете и изгнали из монастыря. Тем не менее иноки по-прежнему упорствовали в своей лжи и говорили всем, будто иконы эти написаны ими, а не Богом, так что многих заставили верить себе. Наконец «волею Божиею» и с помощью чуда обман был полностью раскрыт: во время большого пожара на Подолии церковь, «в ней же бяхѹ иконы тыа», сгорела, но «по пожаре обретошася семь икон тех целы». Завершается данный рассказ любопытным свидетельством его автора — Поликарпа: одна из тех семи икон — образ Богородицы — по велению князя Владимира была отправлена в Ростов и помещена там в построенной им церкви. Уже при Поликарпе последняя разрушилась, но «та икона без вреда пребысть»; ее перенесли в деревянную церковь, которая вскоре сгорела, икона же вновь

осталась невредима¹. Таким образом, с ней связаны три случая чудесного сохранения. Для небольшого рассказа это весьма знаменательное соответствие описанной здесь же трехразовой попытке оболгать Алимпия и обмануть христоролюбивого киевлянина.

Полагаю, подобное дополнение вольно или невольно способствовало *сгущению* уже возникшего — в ходе повествования — троичного контекста, возникшего, повторюсь, благодаря трехактности припоминаемого события и подчеркиванию этого прямыми формулами нумерологического содержания. Такой прием, на мой взгляд, непременно должен был оставлять у древнерусских читателей впечатление закономерной предопределенности именно триадного по форме протекания любого чудесного события и, естественно, — порождать мысль о трехипостасном Боге, который всегда — везде и во всем. Само собой разумеется, при этом чисто литературными средствами решались сложнейшие доктринально-дидактические задачи применительно к церковному народу, малопросвещенному, малоискушенному в вопросах богословия.

Итак, анализ нумерологической структуры «Киево-Печерского патерика» позволяет сделать вывод о том, что при его создании были сознательно использованы символические числа; с их помощью авторы патериковых рассказов отмечали закономерность, божественную природу и мистический смысл описываемых событий; иными словами, числовые указания памятника — в зависимости от их значения и функции и согласно известной традиции — служили по необходимости особым, потаенным художественно-литературным средством изображения жизни, в сущности, средством ее сакрализации и через это — богопознания.

¹ Киево-Печерский патерик (Кассиановская 2-я редакция). С. 592–596.

§ 3. Структурированная похвала предстоятелю Русской Церкви

В конце 90-х годов XIV века митрополит Московский и всея Руси Киприан второй раз обратился к подвижнической жизни своего предшественника по кафедре святителя Петра. В результате появилось новое литературное произведение — так называемое «Слово похвальное», представляющее собой искусно осуществленный — на основе прежнего текста («Жития» 1381 г.) — синтез панегирика и агиобиографии¹, главное содержание и свойство которого составляют риторические хвалебные пассажи.

Высшую степень эмоциональной напряженности восхваление Петра, как замечено, обретает в конце произведения — в анафорической цепочке из 15 «хвалебственных» предложений². Вот этот текст:

«/1/ Радуйся, светозарное солнце, пресвященный архiereю, отче нашъ Петре, прогоняя мрак греховный от чтущихъ тя любовию! /2/ Радуйся, просвещение Рускыя земли! /3/ Радуйся, умноживый стадо словесныхъ овецъ! /4/ Радуйся, откровения Божия приятелище! /5/ Радуйся, заступниче печальнымъ, прибегающимъ къ раце мощей твоихъ! /6/ Радуйся, незаходима заря, благочестиемъ всехъ просвещающая! /7/ Радуйся, яко потоки исцелениемъ изливаеши недуги различными одръжимыя! /8/ Радуйся, чудеса и знаменми удививый весь мир и тму отгнания греховную! /9/ Радуйся, медоточный кладязю, на нь же Христос, пришед, възвесели тобою и прослави всю страну Русьскую! /10/ Радуйся, светом богоразумия украси церковь свою! /11/

¹ Седова Р. А. Святитель Петр, митрополит Московский, в литературе и искусстве Древней Руси. М.: Русский мир, 1993. С. 92–96.

² Калиганов И. И. Болгарская литература // История литератур западных и южных славян. Т. I: От истоков до середины XVIII века. М.: Индрик, 1997. С. 167.

Радуйся, проповедниче истинне и доброте наставниче! /12/ Радуйся, благоуханный крине, благоуханною любовию всех великий к Христу! /13/ Радуйся, яко добротою изрядною украшен, зраком же сная аггеловиднымъ подобием! /14/ Радуйся, твердое основание славному граду Москве, егоже и съхраняй предстательством си от врагов ненавистна, яко пастырь истинный полагая душу свою за стадо христонменное! /15/ Радуйся мудростию кпя, и яко животное сокровище, и кроме си, всякыя нечистоты и плотскаго хотения!»¹.

Однако приведенное наблюдение можно расширить, ибо сразу же за этим пассажем следует подобный ему по нумерологической структуре пассаж — обращение к Петру, представляющее собой также цепочку из 15 синонимических именовании Петра:

«Но /1/ отче благоразумный и /2/ полезный пресвященный архиерею, /3/ святителю *Петре*, /4/ сладкая душамъ снеди, /5/ пресладкое устнамъ пиво, /6/ сладчайшая церквамъ пчело, /7/ книжныя пища трапезо, /8/ трезвенная чаше, /9/ соли словесная, /10/ масло умягчающее сетование мудрованнемъ, /11/ гусли благочестия, /12/ сопло наказания, /13/ богатство нищелюбия, /14/ возглашение покаяния, /15/ верный рабе Господень, аз же, како по достоинству възмогу похвалити тя, скверна уста имеа и нечистъ язык!»².

Необычность и, я бы сказал, неожиданность структуры данных — как бы поддерживающих или оправдывающих друг друга — фрагментов (ибо привычнее было бы наблюдать ее двенадцатеричную основу, свойственную, например, для хайретизмов икоса как гимнографической формы), кажется, вполне объяснима, если принять во внимание особое почитание святителем Петром Пречистой Богородицы.

¹ Текст цитируется по публикации «Похвального слова» в книге: *Седова Р. А.* Святитель Петр, митрополит Московский. С. 106.

² Там же. С. 107.

В самом деле, уже в докиприановском тексте «Жития» (естественно, и в обоих названных выше произведениях Киприана) содержалось свидетельство о том, что Петром написан был образ Богоматери, через который Она впоследствии явила ему Свою небесную помощь и который затем прославился как чудотворный¹ (память «Петровской» иконы 24 августа²); по инициативе митрополита Петра великий князь Московский Иван Данилович Калита в 1325 году закладывает в Москве на месте деревянного каменный собор в честь Успения Божией Матери, а в следующем году этот собор становится усыпальницей самого Петра³. Предание также гласит о том, что кроме «Петровской» святитель написал еще две иконы Богоматери — «Новодворскую» (память 20 декабря⁴) и «Успение»⁵. Последняя, как и «Петровский» образ, помещена была в новопостроенный каменный Успенский собор⁶.

На мой взгляд, все это является основанием для предположения, что как раз мариологический контекст

¹ Седова Р. А. Святитель Петр, митрополит Московский. С. 24, 79–81, 101–102.

² Сергей (Спасский), архиеп. Полный месяцеслов Востока. Т. II. С. 256.

³ Седова Р. А. Указ. соч. С. 25, 83–84, 104.

⁴ Сергей (Спасский). Полный месяцеслов Востока. Т. II. С. 390.

⁵ Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Книга третья: История Русской Церкви в период постепенного перехода ее к самостоятельности (1240–1589). Отд. перв.: Состояние Русской Церкви от митрополита Кирилла II до митрополита святого Ионы, или в период монгольский (1240–1448). М., 1995. С. 619.

⁶ Святые православной Москвы / Под общ. ред. еп. Бронницкого Тихона. Автор текста А. К. Светозарский. М.: Изд. Моск. патриархии, 1997. С. 18, 24.

жизни святителя Петра и позволил митрополиту Киприану использовать для его похвалы именно *пятнадцатеричную* структуру вместо привычной двенадцатеричной. Кстати, и само «Слово похвальное», скорее всего, предназначено было для торжественного произнесения не где-либо, а в Успенском соборе Пресвятой Богородицы, в день памяти святителя Петра (21 декабря).

Конечно, скептик вправе усомниться относительно верности вывода о нумерологической природе рассмотренного текстового фрагмента. Но в данном случае, *подозревая* митрополита Киприана в осознанных усилиях передать — посредством *числописания* — дополнительную информацию о своем великом предшественнике, я отталкиваюсь именно от литературно-стилевых *привычек*, которые сам же Киприан неоднократно демонстрирует в своем втором жизнеописании Петра, отчасти также и в более раннем тексте¹.

Что касается «Жития», то нумерологические пристрастия писателя в нем также выражены в виде конструкций. Одну такую конструкцию — пассаж об основании Петром Ратского монастыря («/1/ *Исхòдитъ* ѹбо от овители и /2/ *объхòдитъ* окрѹг места она пѹстынаа, и /3/ *обретаеть* место безмолвьно на реце, нарицаемой Рата, и тѹ жилище себе /4/ *вѣдрѹжаеть*, и трѹды многы /5/ *подем-леть*, и болезни к болезнѣмь /6/ *прилагает*, и поты /7/ *проли-ет*. И церковь /8/ *вѣздвизаетъ* во имя Спаса нашего Исѹса Христа, и келии /9/ *вѣставляеть* въ пребывание к приходящей к немѹ братии»²) — проанализировал Д. Л. Спивак. По его мнению, опору данной конструкции составляют 9 глагольных сказуемых, которые распределяют-

¹ Текст 1381 г. также опубликован в составе «Службы» святителю Петру в кн.: Седова Р. А. Святитель Петр, митрополит Московский. С. 76–87.

² Седова Р. А. Святитель Петр, митрополит Московский. С. 78.

ся по семантической градации в трех синтагматических триадах. Первая триада (1–3) посвящена выбору места, вторая (4–6) — его застройке, третья (7–9) — личным усилиям Петра. Подобное — «матричное» — построение, по мнению исследователя, есть норма стиля «плетения словес» и в данном случае конструктивно воплощает «в себе упорядоченную постепенность», или ее сакральную суть¹. Однако, замечу от себя, в «Житии» Киприан редко использует такой прием и при этом вряд ли ставит перед собой какие-либо прагматические задачи.

Совсем другое дело «Слово похвальное». Автор этого текста очень любит использовать пятеричные конструкции, причем реализует их по-разному — в виде чередования или цепочек (строго упорядоченный параллелизм), либо однотипных синтаксических членов, либо лексем-эпитетов, либо лексико-синтаксических повторов:

«Радости бо есть день и веселиа, /1/ егда мужь праведен и преподобен конец жития възприметь, /2/ егда покой трудов своих узрит, /3/ егда, печал оставя, на веселие грядеть, /4/ егда, землю оставив и земная вся, и на небеса идет, /5/ егда, человеки оставль, и с аггелы водворяется и Бога зрети сподобляется.

В сий же день отец и учитель наш, пастыр же и наставник, преставися в вечный живот, /1/ дивный в святителех, /2/ священнейший Петр, /3/ прежний святильник, /4/ трудоположник же и /5/ чудотворец земли Русстей: /1/ Петр доля благочестна ветвь, /2/ Петр апостольский ревнитель, /3/ Петр церковное утверждение, /4/ Петр еретический обличитель, /5/ Петр благоверия проповедник»².

«/1/ О прехвальная врѣсто! /2/ О добраа супруга! /3/ О блаженное съчтание! /4/ О святое порождение! /5/ О

¹ Спивак Д. Л. Матричные построения в стиле «плетения словес» // ТОДРЛ. Т. XLIX. СПб., 1996. С. 105–106.

² Седова Р. А. Святитель Петр, митрополит Московский. С. 99–100.

честнаго корене святая отрасль! Блажени есте и превлажени сподобльшися быти таковому отроку родителне»¹.

«Съй же блаженный Петр ни единого, ни двою понесе тяготу, но всяа братии службу принимаше. /1/ Видели тръпения стлѣп, /2/ видели скровище дѹховное, /3/ видели трудоположникѹ велика, /4/ видели твердаго адаманта, /5/ видели пѹстынное въспитание въистиннѹ ѹбо Богѹ прославляющѹ своего ѹгодника и крепость толику подавающѹ!»².

«Се нам /1/ апостол и проповедник, се нам /2/ пастырь и ѹчитель, се нам /3/ вождь и правитель, се нам /4/ стена и ограждение, /5/ похвала наша великаа и дрѣзновение наше к Богѹ»³.

Для небольшого произведения, каким является «Слово похвальное», указанные пятеричные конструкции — слишком часто и заметно повторяющийся литературный прием. Очевидно, он не только сознательно использовался, но и с каким-то смыслом, прагматично. И право, смысл этот определяется символическим значением числа 5 — его сопряженностью с верой в свершившееся через посредство Сына Божия воссоединение человечества и Творца и в таинственно совершающееся во Святой Евхаристии и Причастии через посредство священнослужителей единение лично каждого христианина со Спасителем Иисусом Христом⁴. Размышляя о лучшем в Русской Церкви священнослужителе и первоиерархе, предызбранном Слуге Божии, митрополит Киприан в тех пассажах, которые абстрактно выражали присущую жизни святителя Петра идею служения и посредничества во имя Святого Единения, естественно, опирался на пятеричные структуры.

¹ Седова Р. А. Святитель Петр, митрополит Московский. С. 100.

² Там же. С. 101.

³ Там же. С. 105.

⁴ Об этом см. выше.

То, что он сознательно использовал конструктивное *числописание* и при этом подразумевал определенную смысловую информацию, по-моему, совершенно явно открывается при внимательном рассмотрении еще одного фрагмента «Слова похвального». Я имею в виду знаменитое пророчество святителя Петра о необходимости возведения в Москве каменного Успенского собора. Основу синтаксической структуры этого обращения к московскому князю Ивану Калите составляют 8 сказуемых (и соответственно, 8 синтагм):

«Аще мене /1/ *послушаеши* и храм Пречистыя Богородица /2/ *въздвигнеши* в своем граде, — и сам /3/ *прославиши*я паче инехъ князей, и сынове, и внуцы твои в роды и роды; и град сей /4/ *славен* *будеть* въ всехъ градахъ русьскихъ; и святители /5/ *поживут* в нем; и /6/ *взыдутъ* руки его на плещу враг его; и /7/ *прославится* Бог в нем; еще же и мои кости в нем /8/ *положени* *будутъ*»¹.

Фрагмент этот Киприан перенес из своего более раннего текста о святителе Петре и воспроизвел его почти буквально². Но в основе данной — по Киприану — речи Петра лежит текст, зафиксированный в самом раннем рассказе о Петре — в так называемой Первоначальной редакции его жизнеописания, которая, будучи приурочена к канонизации святителя (1339 г.), известна под названием «Преставленье Петра митрополита всея Руси...»³. Согласно означенному тексту предшественник Киприана высказывается кратко и ничего не предрекая: «Да съзиждется в граде твоємъ церкв камена святаа Богородица»⁴.

¹ Седова Р. А. Святитель Петр, митрополит Московский. С. 104.

² Ср.: Там же. С. 83.

³ См. публикацию там же. С. 21–26.

⁴ Там же. С. 25.

Полагаю, замечательно уже то, что митрополит Киприан, развивая в своей первой версии «Жития» Петра эту краткую речь, использовал восмеричную конструктивную основу. Но еще более замечательно то, что, перенеся собственный вариант речи Петра в свою вторую версию «Жития» — в «Слово похвальное», Киприан дополнил его собственным же риторическим комментарием, констатирующим полное осуществление пророчества, и этот комментарий представляет собой именно 8 вопросов:

«/1/ Что ꙗко, не ꙗвидим ли ся пророчьстви сего святого? /2/ Не быша ли ся вся сия? /3/ Не сконча ли ся реченна о тебе, преславный граде Москва? /4/ Не распространиша ли ся страны и земля твоя? /5/ Не въздоша ли рꙋкы твоя на плещи враг твоих? /6/ (Не) ꙗвиде ли неложнꙋю истиннꙋ? /7/ (Не) Събыт ли ся реченное: «И дамъ чюдеса на небеси горе»? /8/ Не чꙋдо ли се и паче естество челоувечьскаго, преосвященный же божественный святитель Петр презрев маловременныя и мимотекущая житна сего по откровению Божию?»¹.

Конструктивная симметрия и изоморфность пророчества и комментария очевидны. И опять-таки избранная Киприаном для этих двух пассажей восмеричная форма кажется целесообразной с точки зрения совпадения их отвлеченного содержания и символической знаменательности числа 8. Действительно, семантика *восмерки*, как уже отмечалось, сопряжена со средневековыми представлениями о спасении во Христе и о вечной жизни. И это, думается, согласуется с общей мыслью рассматриваемых фрагментов о Божественной предопределенности политической и церковной победы Москвы в Русской земле и Руси вовне. Единственным залогом этой победы является возведение *каменного*

¹ Седова Р. А. Святитель Петр, митрополит Московский. С. 104.

Успенского собора, и будущую победу эту прозревает именно Петр, то есть — метафорически — *камень* исповедания, на котором Спаситель обетовал создать Церковь Свою, так что «врата ада не одолеют ее» (Мат. 16: 18)¹. (О том, что как раз *таким образом* митрополит Киприан трактовал имя Петра и его значение для Москвы и Руси, заставляет думать тропарь 9 песни второго — благодарственного — канона святителю из «Службы» ему, составленной, по-видимому, самим Киприаном в начале 80-х годов XIV века²: «Петре святителю, похвало земли нашей, постави тебе церкви своей основание Христос и столпа крепка и неподвижима в веки. Съявлющая и назирающая град свой неподвижим, в веки века ненаветуем»³). Но поскольку камень, точнее, пётра (скала), есть символический знак Христа и, следовательно, — непоколебимости и вечности⁴, постольку и восмеричная структура связанных воедино пассажей есть намек на вечный смысл как пророчества святителя Петра, так и его реального осуществления (не кроется ли здесь предвозвестие будущей теории «Москва — третий Рим»?).

Митрополит Киприан считается основоположником такого культурного явления на Руси, как «второе южнославянское влияние». С этим явлением обычно связывают развитие в русском литературном творчестве конца XIV–XV веков особого экспрессивно-эмоционального

¹ Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Изд. преемников А. П. Лопухина. Т. 8: Евангелие от Матфея. Пб., 1911. С. 279.

² Седова Р. А. Святитель Петр, митрополит Московский. С. 48, 64.

³ Там же. С. 90.

⁴ Словарь библейского богословия. С. 490–491 // Толковая Библия... Т. 8: Евангелие от Матфея. С. 279.

стиля «плетения словес». Что касается Киприана, то в его собственной литературной работе означенный стиль был наиболее ярко реализован как раз в «Слове похвальном» святителю Петру.

Сущность этого стиля отражает свойственные эпохе учение о языке и слове и писательские литературно-художественные устремления. Еще в происихастском окружении болгарского патриарха Евфимия Тырновского сформировалось понимание языка как важнейшего средства проникновения в суть творения Божия: «познать явление — значит выразить его словом, назвать», с этим было связано пристальное внимание ко всей совокупности формальных и содержательных свойств слова, речи, текста¹. Отсюда идейно-стилистическая устремленность приверженцев «плетения словес» «найти общее, абсолютное и вечное в частном, конкретном и временном, невещественное в вещественном, христианские истины во всех явлениях жизни», найти, иначе говоря, «символические богословские соотношения» между нематериальным и материальным².

Тырновской теорией искусства слова, безусловно, и объясняется *числописание* Киприана (хотя при этом, видимо, имела силу влияния и известная от древности традиционная литературная практика). В «Слове похвальном» означенный прием наряду с прочими, свойственными экспрессивно-эмоциональному стилю, есть еще один способ — способ потаенный и прагматический — показать священный смысл и характер перво-святительского служения митрополита Петра.

¹ Лихачев Д. С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // Он же. Исследования по древнерусской литературе / Отв. ред. О. В. Творогов. Л.: Наука, 1986. С. 22–24.

² Там же. С. 26–27.

Мастерство писателя блестяще выразилось в том, что «плетение словес», то есть *нагнетание* или *сгущение* символических образов и мыслей, облечено у него в символически значимые нумерологические формы. «Неизрекаемое молчание» последних придавало тексту в глазах понимающих помимо красоты вящую семантическую глубину и ценность. А *понимающие* в окружении митрополита Киприана, несомненно, были. Об этом можно судить хотя бы по творчеству Епифания Премудрого, под пером которого *числописание* обрело куда более разнообразное и изысканное применение.

§ 4. Епифаний Премудрый: умозрение в числах о Сергии Радонежском *

Изучая древнерусскую литературу с точки зрения использования в ней символических чисел, невозможно оставить без внимания «Житие Сергия Радонежского». Но при этом, конечно же, должно говорить только о так называемой компилятивной, или пространной, редакции «Жития» (иначе — Е), поскольку именно в ней — в отличие от других редакций — содержится богатейший материал по части нумерологического иносказания.

Самый ранний список пространной редакции «Жития Сергия Радонежского» (РГБ, собр. МДА № 88. Л. 276–398) относится к середине 20-х годов XVI века; самый знаменитый, богато и щедро иллюстрированный миниатюрами (РГБ, Троиц. собр. — III, № 21. Л. 1–346 об.)¹, — к последнему пятнадцатилетию того же ве-

* Текст настоящего раздела опубликован автором под этим же названием, но в более сжатом виде, в книге: Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 6. Ч. 1. М.: ИМЛИ РАН; ОИДР, 1994. С. 80–120.

¹ Эта рукопись издана литографически с воспроизведением всех миниатюр в виде прорисей («Житие препод-

ка. Судя по заглавию, именно означенная агиографическая версия создана была Епифанием Премудрым к 1418–1419 годам. Однако авторский оригинал агиографа в своем целостном виде не сохранился. И все же, несмотря на наличие значительного количества переработок «Жития Сергия», в науке установилось мнение, что лишь пространная редакция этого памятника заключает в себе наибольший объем фрагментов, воспроизводящих непосредственно епифаниевский текст¹.

В рукописной традиции данная редакция представляет собой разделенное на 30 глав повествование о преподобном Сергии от его рождения до самой смерти. Обычно это повествование сопровождается Предисловием («Слава Богу о всемь...»), рассказами о посмертных чудесах святого, Похвальным словом ему и Молитвой к преподобному. Собственно с именем Епифания Премудрого исследователи связывают Предисловие, 30 глав Жизнеописания и «Похвальное слово». Более того, некоторые из них даже полагают, что именно такой состав отражает первоначальную структуру «Жития». Указывают также и на стилистическое соответствие текста пространной редакции писательской манере Епифания².

Таким образом, в принципе не исключено, что как раз названная редакция «Жития Сергия Радонежского» по своему составу (считая только три выделенные

добного и богоносного отца нашего Сергия Радонежского и всея России чудотворца»: (По лицевому списку Троице-Сергиевой лавры XVI в.). Сергиев Посад, 1853).

¹ ПЛДР: XIV – середина XV века. М., 1981. С. 571–572; Клосс Б. М. Жития Сергия и Никона Радонежских в русской письменности XV–XVII вв. // Методические рекомендации по опис. слав.-рус. рук. книг. М., 1990. Вып. 3. С. 273.

² Дробленкова Н. Ф., Прохоров Г. М. Епифаний Премудрый // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 215.

части), форме и содержанию более других редакций схожа с епифаниевским текстом, а может быть, и прямо является точным воспроизведением последнего. Во всяком случае, в качестве такового она помещена была еще в 50-е годы XVI века святителем Макарием в Царский список «Великих Миней Четиих» — наряду с вторичной редакцией Пахомия Логофета¹, а позднее напечатана Леонидом Кавелиным² и совсем недавно переиздана Д. М. Буланиным³.

Известно, правда, и конкретизирующее мнение относительно текста в составе собственно биографической части пространной версии «Жития», который только и мог быть создан Епифанием Премудрым. Так, *констатируется*, что из числа ее 30-ти глав перу последнего принадлежат лишь первые 10, то есть текст, заканчивающийся главой «О худости порт Сергиевых и о некоем поселянине»; последующий же текст — оставшиеся 20 глав начиная с главы «Об изведении источника» — является позднейшей компиляцией⁴. Здесь уместно

¹ «Житие и подвизи преподобнаго и богоноснаго отца нашего игумена Сергия чудотворца, и малоисповедание от божественных чудес его, списано учеником его, священноиноком Епифанием» // ВМЧ. Сентябрь, дни 25–30. СПб., 1883. Стб. 1463–1563.

² Житие преподобнаго и богоноснаго отца нашего Сергия чудотворца и Похвальное ему слово, написанные учеником его Епифанием в XV в. / Сообщил архим. Леонид... СПб., 1885.

³ «Житие преподобного и богоносного отца нашего, игумена Сергия чудотворца. Списано бысть от Премудрейшаго Епифаня» // ПЛДР. XIV–середина XV века. М., 1981. С. 256–429 (подг. текста Д. М. Буланина).

⁴ Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания: Библиографический и библиографически-литературный очерк. СПб., 1908. С. 45, 62; Клосс Б. М. 1) Жития Сергия и Никона Радонежских в русской письменности

подчеркнуть: если двадцатисловная часть «Жития» и представляет собой переработку текстов Пахомия Логофета, основу ее составляют все-таки несохранившиеся записи первого агиографа, так что в целом она в какой-то мере *отражает* его замысел.

В науке, конечно же, делались и другие попытки определения архетипного варианта «Жития Сергия Радонежского»¹, однако и они все недостаточно аргументированы.

Поэтому пока что, думаю, вполне позволительно считать — пусть и условно — именно Пространную редакцию означенного памятника (то есть содержащиеся в ней Предисловие, 30 глав Жизнеописания и «Похвальное слово») творением Епифания Премудрого². Право, хотя бы отличающая ее символично-нумерологическая структура является, по-видимому, веским доводом в пользу такого мнения.

Итак, каким же образом написанное Епифанием Премудрым «Житие Сергия Радонежского» соотносится со

сти XV–XVII веков. С. 276, 286; 2) Избранные труды. Т. I. Житие Сергия Радонежского. М.: Языки русской культуры, 1998. С. 155–159.

¹ Просвирнин А. В похвалу преподобному Сергию, игумену Радонежскому... // Богословские труды. М., 1973. Сб. 11. С. 210–239.

² Кстати, одна из последних работ о преподобном Сергии Радонежском — детальный историко-филологический, герменевтический, семантико-стилистический, агиологический, культурологический комментарий его «Жития» — основана на тексте именно данной редакции: Топоров В. Н. Жизненное дело Сергия Радонежского // Он же. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. II. Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.). М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. С. 303–822. Нумерологической проблематики автор означенного исследования, правда, не касается.

средневековыми представлениями о числовой символике? Попробую показать это. Но прежде всего напомним.

Еще А. И. Клибанов, размышляя о данном сочинении Епифания, определил, что «троичный мотив» в нем является его «теологической осью», этот мотив отражает «мировоззренческую концепцию» автора, основанную на «представлении о единой структуре мироздания, образуемой иерархией тричисленных отношений с «большим и страшным» божественным тричислием во главе»¹.

Затем Г. М. Прохоров, вслед за некоторыми историками древнерусской литературы рассматривая «Слово о житии и о преставлении великаго князя Дмитрия Ивановича, царя русскаго», пришел к предположению, что «его наиболее вероятный автор», Епифаний Премудрый², был знаком, благодаря «Диоптре» Филиппа Пустынника, с пифагорейским учением об основополагающем значении и конструктивной функции чисел и числовых отношений для всего космоса³. На это, по наблюдению исследователя, указывает имеющийся в «Слове» пассаж о Пифагоре, который будто бы предпочитал молчать, поняв, что числа бессильны одолеть и выразить непостижимость природы единого и неделимого Бога⁴. Совсем недавно, между прочим, предпринята попытка текстологически доказать атрибуцию означенного памятника именно Епифанию Премудрому⁵.

¹ Клибанов А. И. К характеристике мировоззрения Андрея Рублева // Андрей Рублев и его эпоха. Сб. ст. под ред. М. В. Алпатов. М., 1971. С. 94–95.

² Исследовательские материалы для «Словаря книжников и книжности Древней Руси» // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 40. С. 87.

³ Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. С. 107.

⁴ Там же. С. 104, 110.

⁵ Клосс Б. М. Избранные труды. Т. I. С. 112–117.

В свою очередь, В. В. Колесов в результате анализа стиля Епифания установил, что «главным новшеством», главным стилистическим приемом в его писательской практике было «увеличение объема синтагм» как «элементарных единиц текста» до «триады». Этого приема в своем «извитии словес» Епифаний последовательно держался не только на формальном, но и на семантическом уровне. Трехчленные цепочки опорных или второстепенных слов, соединяемых вместе на основе «нагнетания» признака, качества, свойства, действия позволяли ему раскрывать — через символическое соотнесение конкретного с отвлеченным, земного с божественным, временного с неизменным — «потаенный смысл вечной истины». Причем в «Житии» Сергия Епифаний использует триады — в качестве некоей формы и способа выражения невыразимого — более интенсивно и последовательно, нежели в «Житии» Стефана Пермского, что, очевидно, было обусловлено общей троической идеей его последней агиобиографии¹.

Наблюдения Колесова В. В. совсем недавно конкретизировал структурно-лингвистически Д. Л. Спивак. Типичные риторические пассажи Епифания Премудрого он определяет как «матричные построения». Основу таковых составляют различные сочетания (по признаку семантической градации) триад, которые, в свою очередь, суть упорядоченные грамматические, синтаксические, семантические и даже звуковые параллелизмы. Исследователь констатирует систематичность и целесообразность употребления Епифанием «матричных построений». Их главная задача — в «полном подчинении текста излюбленным в данной культуре сакральным числам (особенно 3, 4, 5, 12, 15) и их соотношениям (3 : 3, 3 : 4, 3 : 5)». Однако выявленная нумерологическая основа

¹ Колесов В. В. Древнерусский литературный язык. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1989. С. 188–215.

«матричных построений» не рассматривается Д. Л. Спиваком как специфическое символично-семантическое средство передачи сакральной информации¹.

И вот еще о чем следует напомнить: составляя жизнеописание своего учителя, Епифаний Премудрый стремился доказать его врожденную — по особой благодати Святого Духа дарованную ему — праведность, прославить его как предызбранного «угодника Божия», как истинного служителя Божественной Троицы, стяжавшего светносную силу знания троической тайны. В этом — основная задача писателя. Но решая ее, он не столько повествует о жизни и деяниях великого подвижника, сколько проповедует исполнившиеся на нем «дела Божии», причем проповедует, по собственному признанию, с помощью самого Бога, Богоматери и лично преподобного Сергия. Так что та тринитарная концепция, которая принижает все содержание «Жития» — будучи выражена прямо и мистико-символически, — должна была восприниматься вовсе не как воплощение замысла агиографа, но как ниспосланное ему — по его же молитвенной просьбе (см. Предисловие²) — откровение Господне. Таково мнение автора. И этого нельзя забывать при анализе созданного им текста.

* * *

Наиболее заметным, буквально бросающимся в глаза повествовательным элементом «Жития Сергия Радонежского» является число 3. И хотя в тексте знаменательно функционируют также числа 12 и 7, несомненно, автор особое значение придавал именно *тройке*,

¹ Спивак Д. Л. Матричные построения в стиле «плетения словес» // ТОДРЛ. Т. XLIX. С. 99–111.

² «Житие» Сергия // ПЛДР. XIV–середина XV века. С. 262. Далее текст «Жития» цитируется именно по этому изданию.

используя ее в связи с тринитарной концепцией своего сочинения. Однако последняя, на мой взгляд, была обусловлена не только его собственным богословским взглядом на мир, но и тринитарной концепцией подвижнической жизни его героя — самого преподобного Сергия¹.

Надо сказать, семантический фон троической символики, подсвечивающий повествовательную ткань «Жития», не равномерен. Особая насыщенность отличает его в первых трех главах анализируемого текста, что объясняется, по-видимому, мистико-предвещательным значением описанных здесь событий. Так, уже само вступление в жизнь главного героя агиобиографии было ознаменовано чудесами, свидетельствовавшими о предназначенной ему необыкновенной судьбе.

В главе «Начало житию Сергиеву» Епифаний подробно рассказывает о четырех таких чудесных знамениях.

Первое — и значительнейшее — произошло, когда еще не родившийся ребенок троекратно прокричал из недр матери во время ее пребывания в церкви на Божественной литургии и тем самым как бы предрек себе славу *учителя богословия*.

Триадной структуре этого чудесного предзнаменования (и рассказа о нем, о чем чуть ниже) соответствуют три других чуда, которые имели место уже после рождения угодника Божия и которые как бы прообразовывали его будущие *аскетические подвиги*.

Одно из них биограф усматривает в том, что новорожденный младенец, едва начав жить и даже не будучи крещен, отказывался брать грудь матери, если ей случалось «пищу некую вкусити еже от мяс и тою насыщене

¹ Андроник (Трубачев), *изум.* Русская духовность в жизни преподобного Сергия и его учеников // Богословские труды. Сб. 29. С. 225–228, 237.

быти»¹, и таким образом он в конце концов приучил свою мать к воздержанию и посту.

Еще одно знамение «чүдодействовашеся» «о младенци» по его крещении и состояло в том, что он каждую среду и пятницу «алчен» пребывал, вовсе не принимая «млека», но при этом оставался совершенно здоровым, и «тогда вси видящи, и познаша, и разүмеша», «...яко благодать Божия бе на нем» и «яко некогда в грядущаа времена и лета в постном житии проснати ему»².

Наконец, как третье чудесное предзнаменование агиограф рассматривает нежелание младенца питаться молоком каких бы то ни было других кормилиц, но «пребысть своею токмо питаем матерю, донде же и отдоен бысть», оправдав таким образом известное тогда (по «Житию» святого Кирилла Философа) убеждение, что «добра корени добраа леторасль несквр̑ным млеко̑мъ» должна быть вскормлена³.

Особенного внимания заслуживает рассказ Епифания о чуде троекратного «приглашения» младенца «в үтробе матерне». Рассказ этот построен, во-первых, на основе тщательной детализации повествования; во-вторых, на воспроизведении речей свидетелей чуда. В результате воображению читателя представляется живая и яркая, достоверная и убедительная картина. Но, кроме того, агиограф умело придает своему рассказу мистико-символическое звучание, стремясь не только подчеркнуть, оттенить священный смысл описанного, но и соответствующим образом настроить читателя. Искомое эффекта он добивается двумя способами — композиционным распределением сюжетного материала и

¹ «Житие» Сергия. С. 268.

² Там же. С. 270.

³ Там же. С. 270, 272. Ср.: «Житие» Константина-Кирилла // Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. С. 89.

лексико-синтаксическим, стилистическим его оформлением. Напомню этот эпизод.

Однажды Мария, беременная мать подвижника, «во время, егда святѹю поют литѹргию» пришла в церковь и встала вместе с другими женщинами в притворе. И вот, перед тем как иерей должен был начать «чести святое Евангеліе», находящийся у нее под сердцем младенец внезапно, при общем молчании, вскричал так, что многие «от такового проглашения» ужаснулись «о преславнемъ чудеси». Затем «вторницею паче прьваго» «на всю церковь изыде глас» младенца «преже начинання» Херувимской песни, отчего пришлось «и самой матери его ѹжаснися стояти». И вновь «младенець третницею велими възопи» после возгласа иерея «Вънмемъ! Святѹа святымъ!». Происшедшее весьма поражает находившихся в храме людей. И прежде всего Марию. Причем любопытно: Епифаний, характеризуя ее внутреннее состояние, использует триадную синтаксическую конструкцию — сочинительное соединение трех распространенных предикатов: «Мати же его /1/ мало не паде на землю от многа страха, /2/ и трепетом великим одръжима сѹщи, /3/ и, ѹжаснися, начя в себе плакати»¹.

Думаю, писатель знал, что делал: эта характеристика, в свою очередь, связывает нарративную часть всего эпизода с диалогизированной, в которой уже посредством воспроизведения речей, взаимно высказанных Марией и окружавшими ее женщинами, показано, как последние постепенно осознали, откуда исходил чудесный крик; но в данной диалогизированной части, к удивлению, можно опять-таки наблюдать символическое тайнописание, проявляющееся в том, что и она в структурном отношении триадна, то есть состоит из трех чередующихся вопросов-обращений к Марии и трех ее ответов:

¹ «Житие» Сергия. С. 266.

«Прочая же... жены... начаша въпрошати ю, глаголюще: /1/ Имаши в пазусе младенца..., его же глас... слышахом...? — Она же... отвеща им: /1*/ Пытайте, — рече, — инде, аз бо не имам. — Они же... поискавше и не обретоша. Паки обратишася к ней, глаголюще: /2/ Мы в всей церкви поискавше и не обретохом младенца. Да кый тѣй есть младенецъ, иже гласом проверещавый? — Мати же его... отвеща к ним: /2*/ Аз младенца в пазусе не имам, яко же мните вы, имею же во утробе, еще до времени не рожена. Сий провъзгласи естъ. — Жены же реша к ней: /3/ До како дасться глас прежде рожения младенцу во утробе сущу? — Она же рече: /3*/ Аз о семь и сама удивляюся... не ведущи бываемаго»¹.

Таким образом, несомненно, что Елифаний Премудрый главнейшее в содержании своего сочинения — тринитарную концепцию — стремился выразить и через форму, подчиняя общей идее стилистический и композиционный планы изложения.

Но вот еще какая особенность в высшей степени достойна внимания.

Поскольку чудо троекратного приглашения — это ключевой момент в биографии преподобного Сергия, предрешивший всю его дальнейшую жизнь, постольку агиограф в своем тексте придает данному чуду определяющее значение, связывая с ним не только отдельные факты описываемой действительности, но и все изложение в целом ориентируя на форму и смысл собственно рассказа о нем. При этом, правда, необходимо говорить о весьма сложном характере связи, обнаруживающейся между только что рассмотренным и прочими эпизодами, сценами и пассажами «Жития».

Означенная связь проявляется в том, что, во-первых, повествовательная структура эпизода о троекратном крике последовательно повторяется при оформлении

¹ «Житие» Сергия. С. 266.

целого ряда других эпизодов; во-вторых, само чудо в рамках агиобиографии выполняет функцию мотивирующего фактора — как дальнейшего сюжетного развития действия, так и введения в текст некоторых отвлеченных рассуждений оценочно-комментирующего назначения.

Действительно, присущая эпизоду о чудесном крике диалогизированная форма, конструктивным принципом построения которой является триада чередующихся вопросов и ответов или вообще каких-либо взаимонаправленных речей, применяется Епифанием Премудрым в «Житии Сергия Радонежского» неоднократно.

Например: при описании встречи отрока Варфоломея (мирское имя Сергия) со «старцем святым» — глава «Яко от Бога дасться ему книжный разум, а не от человек»¹; при воспроизведении прощальной беседы новопостриженного инок Сергия с посвятившим его в монашество игуменом Митрофаном — глава «О пострижении его, еже есть начало чернечеству святого»²; в рассказе о том, как к пустыннику Сергию стали приходить — желая остаться с ним — другие монахи и как он не сразу соглашался принять их — глава «О прогнании бесов молитвами святого»³; в рассказе о видении Сергия, когда ему в образе «птиц зело красных» представлена была будущая судьба основанной им обители и его учеников, правда, структура этого эпизода усечена: Сергий показан здесь лишь как пассивный участник чуда, тайнозритель, безмолвно внимающий трижды прозвучавшему чудесному «гласу» — глава «О беснующемся вельможе»⁴.

Нетрудно заметить, что указанные эпизоды посвящены важнейшим личным переживаниям героя жиз-

¹ «Житие» Сергия. С. 280, 282.

² Там же. С. 302, 304.

³ Там же. С. 316, 318.

⁴ Там же. С. 364.

неописания — вступлению на путь сознательного служения Богу, уподоблению Христу во иноческом образе, возникновению братской общины, откровению о благих последствиях подвижничества во имя Святой Троицы. Но так как по сути своей эти переживания играли роль предопределяющих биографических факторов, то повествование о них, помимо внешнего, образно-информационного, фактографического содержания, характеризуется еще и потаенным, мистико-символическим подтекстом, который передается самой формой изложения, структурно отображающей тринитарную концепцию произведения в целом.

Однако Епифаний Премудрый, создавая «Житие» Сергия, использует не только сокровенные изобразительные средства для выражения троической идеи. Свой текст он насыщает также и прямыми декларациями последней. Непосредственным поводом для этого служит ему рассмотренное выше чудо троекратного проглашения. Интерпретируя данное событие как особое божественное знамение, писатель вновь и вновь возвращается к нему в ходе повествования, толкует его то устами второстепенных персонажей «Жития», то в собственных отступлениях, так что довольно долго тема указанного чуда звучит в его сочинении как явственный, настоятельный, доминирующий мотив.

Сказанное можно проиллюстрировать, например, рассказом о крещении новорожденного младенца Варфоломея, который читается в первой главе агиобиографии — почти сразу за рассказом о чуде троекратного проглашения. Когда по завершении крещального обряда обеспокоенные судьбой своего сына родители попросили священника Михаила разъяснить им значение этого чуда, последний успокоил их символическим предсказанием, что сын их «бѹдет /1/ съсѹд избран Бѹгѹ, /2/ обитель и /3/ слѹжителъ святыя Троица». Причем данному — триадному по форме и троическому по смыслу —

предсказанию он предпослал триаду обосновывающих его цитат «от обою закона, Ветхаго и Новаго», воспроизведя таким образом слова пророка Давида о всеведении Бога: «Несъделанное мое (то есть — зародыш мой. — В. К.¹) видеста очи твои» (Пс. 138: 16); слова Христа к ученикам об их изначальном ему служении: «Вы же яко (то есть — потому что вы. — В. К.) искони съ мною есте» (Иоан. 15: 27); и, наконец, слова апостола Павла о его собственном — от рождения — богоизбранничестве на благовествование о Христе Спасителе: «Бог, Отец Господа нашего Исуса Христа, възвавый мя из чрева матере моея — явити Сына Своего въ мне, да благовествую в странах» (Гал. 1: 15–16)².

Настоящий повествовательный эпизод, как и рассмотренный выше, поражает удивительно гармоническим соответствием между содержащейся в нем идеей и способом ее передачи, когда частный образ-символ, создаваемый непосредственно словом («трикраты», «Тронца»), восполняется и усиливается триадной структурой отдельной фразы или целого периода, так что в результате возникает семантически более емкий и выразительный общий образ, прозрачная символичность которого буквально заставляет читателя понимать текст и запечатленную в нем действительность именно в тринитарном духе.

В подтверждение этой мысли необходимо отметить: обнаруженная в эпизоде о священнике Михаиле триада цитат используется Епифанием в качестве принципа художественного повествования так же последовательно, как и триадный принцип построения диалогизированных сцен.

¹ См.: Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т. 4: Книги Иова, Псалтирь и Книга притчей Соломоновых. Пб., 1907. С. 394.

² «Житие» Сергия. С. 270.

В исследуемом тексте «Жития» подобный прием наблюдается, например, в уже упоминавшемся рассказе о возникновении вокруг преподобного Сергия братской общины. Я имею в виду третью речь подвижника, когда он, согласившись все же принять просившихся к нему монахов, обосновывает свое решение тремя цитатами из Евангелия и Псалтири: «Грядущаго къ мене не нжъждену вънъ» — *Иоан.* 6: 37; «Иде же сѹть два или триє съвъкуплени въ имя мое, тѹ аз есмь посреде ихъ» — *Мат.* 18: 20; «Се коль добро и коль красно еже жити братини въкупѣ» — *Пс.* 132: 1¹. Правда, затем праведник еще пять раз цитирует Священное Писание, но это уже по поводу трудности отшельнического спасения, пустынножительства².

Триадный принцип цитирования реализован и в рассказе о встрече Сергия с епископом Афанасием Волинским (глава «О прогнании бесов молитвами святого»). Здесь агиограф воспроизвел две беседы, состоявшихся тогда. В первой — относительно игуменства преподобного — Афанасий с помощью трех цитат («Изведѹ избраннаго от людей моихъ» — *Пс.* 88: 20; «Ибо рука моя поможет ему, и мышца моя укрепит ѱ» — *Пс.* 88: 22; «Никто же приемлетъ ни чти, ни сану, тъкмо възванный от Бога» — *Евр.* 5: 4) убеждает своего собеседника стать игуменом «братини, Богом събраней въ овители святыя Трона». Во второй беседе святитель, опять-таки используя три цитаты («Немощи немощныхъ носити, а не себе угажати. Но на съграждение кождо ближнемѹ да угажаетъ» — *Рим.* 15: 1; «Сиа предаждь вернымъ человекомъ, иже достижни бѹдѹтъ и иныхъ наѹчити» — *2 Тим.* 2: 2; «Другъ другѹ тяжести носите, и тако скончаєте законъ Христовъ» — *Гал.* 6: 2), преподает Сергию на прощание наставление о лучшем образе духовного попечительства о братии³.

¹ «Житие» Сергия. С. 316.

² Там же. С. 318.

³ Там же. С. 328.

Наконец, и сам троицкий подвижник, по возвращении в свой монастырь (как сообщается в главе «О начале и҃гуменьства святого»), свою первую речь к братии открывает тремя библейскими цитатами («Нужно бо есть царство небесное, и н҃ужници възсхищают ё» — *Мат. 11: 12*; «Плод д҃уховный есть любы, радость, мир, трѣпение, благоверие, кротость, въздержаніе» — *Гал. 5: 22*; «Приидите, чада, послушайте мене: страху Господню научу вы» — *Пс. 33: 12*)¹.

Думаю, нет оснований сомневаться в том, что во всех указанных случаях Елифаний Премудрый применил прием триадного цитирования, подчиняясь не только известным требованиям литературного этикета. Видимо, таким способом он стремился символически обозначить еще и собственное мистическое переживание и восприятие описываемых событий, а также их реальную связь с надмирным бытием и, следовательно, *втянутость* в известный ход Священной истории. Без сомнения, данный прием служил средством сакрализации действительности, художественно воспроизводимой писателем.

Как уже говорилось, тема чудесного троекратного приглашения в содержании анализируемой агиобиографии является сюжетоорганизующей доминантой. Поэтому многие эпизоды «Жития», в которых она так или иначе затрагивается, связаны между собой как по смыслу, так и по форме: определенным образом *подобны* друг другу в формально-содержательном отношении; то есть их повествовательная структура, говоря абстрактно, представляет собой все ту же триаду, используемую агиографом в качестве некоей отвлеченной идейной и конструктивной модели литературно-художественного изложения. В сюжете исследуемого произведения обнаруживается несколько цепочек таких взаимосвязанных эпизодов и сцен. Вместе они состав-

¹ «Житие» Сергия. С. 330.

ляют как бы веер символически значимых картин, которые взаимно соединены и скреплены — образно и по смыслу — рассказом о трех чудесных приглашениях еще не родившегося младенца.

Часть из них указана выше. Отмечено также, что главным формообразующим принципом и семантическим средством сокровенной передачи сакрально-мистической информации в одних эпизодах является диалогическая триада (наряду с синтаксической), а в других — триада цитат. Однако в тексте Епифания Премудрого нашла воплощение, кроме того, и триада предсказаний.

На основе данного художественного приема построен, например, рассказ о беседе родителей Варфоломея со «старцем святым», когда он был у них в доме. Подобно прочим, рассказ этот в контексте идейного содержания и в системе сюжетной организации повествования о преподобном Сергии Радонежском предстает как обусловленный чудом троекратного приглашения.

В самом деле, ведь пророческая речь старца была произнесена в ответ на обращенную к нему просьбу Кирилла и Марии «утешить» их «печаль» по поводу того, что некогда с их сыном «вещь... сътворися страшна, странна и незнаема» (триада однородных членов), ибо он «за неколико время рождениа» «трижды провереща в утробе матерне». Соответственно воле автора «Жития» свое разъяснение смысла случившегося «святой старец» начинает с триадного — по числу употребленных синонимов — воззвания к вопросившим его: «*О блаженная врѣсто! О предобраа сѹпрѹга, иже таковомѹ детищѹ родители быста!...*»¹ И затем, объяснив, что это чудо знаме-

¹ Ср. с аналогичным пассажем в «Слове похвальном» святителю Петру. У Киприана конструктивно-нумерологической основой для него служит число 5 (см. выше). Если Епифаний и подражал Киприану, то делал это творчески.

нует богоизбранность Варфоломея, он в подтверждение тому изрек три предвещения: «...По моем ошествини, — сказал он, — үзрите отрока добре үмеюща всю грамоту и вся прочаа разүмевающа святыя книги. И второе же знамение вам и извещение, — яко отрока се бұдет велик пред Богом и человеки, житиа ради добродетелнаго». После этих слов старец ушел, напоследок «назнаменав темне глагол к ним, яко: Сын ваю имать быти обитель святыя Тронца и многы приведет вѣслед себе на разүм божественных заповедей»¹. Последнее (третье) предсказание, несмотря на *темноту*, все же целиком обнажает идею троичности в ответе старца. И как обычно для поэтики Епифания, эта идея мистически выражена также через форму.

Но любопытнее всего то, что к восприятию богословского смысла данного эпизода агиограф подготавливает своего читателя постепенно — всем предыдущим текстом, в частности, буквально ближайшим рассказом о чудесной встрече отрока Варфоломея со «старцем святым». Причем, используя в последнем уже известный нам прием диалоговой триады вкупе с синтаксической («старца свята, странна и незнаема»; «преста старец, и възрев на отрока, и прозре внүтренима очима»), писатель прибегает и к помощи сильной, символически предельно нагруженной художественной детали. Я разумею подробность о том, как старец во время беседы с Варфоломеем вместе со словами «прими сне и снежь» «иземь от чпага своего акы некое съкровище, и оттүду *треми* прѣсты подасть ему нечто образом акы анафору, видением акы мал кұс бела хлеба пшенична, еже от святыя просфидры...»². Данная подробность — сама по себе, да еще обрамленная в тексте триадой однотипно оформленных сравнений — исполнена одновременно и литургического, и догматического значения. И потому недвусмыслен-

¹ «Житие» Сергия. С. 282, 284.

² Там же. С. 280.

но указывает на предопределенный отроку подвиг *богословствования* во имя Пресвятой Троицы в личном молитвенном служении и в общественной проповеди, о чем уже прямо пророчествует (несколько ниже) явившийся ему старец.

Но тема троекратного проглашения, которой посвящено рассмотренное пророчество, в высшей степени важна и для самого Епифания Премудрого. Ее он касается в собственных — авторских — рассуждениях, поместив их в первой главе своего сочинения. Однако означенное чудо интересует его не только как факт исторический, обладающий определенным смыслом, но и как факт, реализовавшийся в определенной форме. Иными словами, жизнеописатель пытается объяснить, во-первых, почему произошло чудо, а во-вторых, почему младенец «провереща» именно в церкви и именно три раза. Естественно, его соображения отражают общую концепцию биографии преподобного Сергия Радонежского и согласуются с мыслями второстепенных персонажей произведения. Усматривая в происшедшем чуде Божественное предзнаменование и свидетельство о богоизбранничестве младенца, Епифаний толкует его в символических образах, а также посредством исторической аналогии. При этом обычно для анализируемого сочинения использует число 3: и как формально-конструктивный принцип изложения, и как основной лексико-семантический компонент текста.

Формально-конструктивный принцип изложения можно наблюдать, например, в пассаже: «Дивити же ся паче сему подобает, како младенець в утробе не провереща кроме церкви, без народа, или инде, втайне, наедине, но токмо при народе...» Размышляя о значении этого события, писатель дает сначала объяснение конкретно-реалистического толка: «яко да мнози бѹдѹт слышатели и свидетели сему истинствѹ». А затем переходит к абстрактно-символической трактовке и раскрывает таинственный

смысл случившегося с младенцем в трех предположениях пророческого содержания: «яко да въ всю землю изыдет слово о нем», «да молитвенник крепок будет к Богу», «яко да обрящется съвършеная святыня Господня в страхе Божи»¹.

Как видно, здесь в качестве художественного приема использована триада предсказаний. И то, что сделано это вполне сознательно, подтверждается буквально следующим пассажем, в котором тринитарная концепция автора прямо декларирована: лексико-семантически, образно (через исторические примеры, а также предвещения) и на понятийном уровне христианской догматики; и, кроме того, сокровенно выражена через синтаксические триады, усиливающие общий пафос отрывка. Приведу данный пассаж полностью:

«Паки ему достонт чюдитися, что ради не провъзгласи единницею или дважды, но паче *третницею*, яко да явится ученик святыя Троица, поне же ўбо *тричисленное* число паче ннѣх прочих числ болши есть зело чтомо. Везде бо *троечисленное* число всему добру начало и вина взвещению, яко же се глаголю (здесь Епифаний ссылается на 12 — запомним это! — библейских примеров. — В. К.): /1/ *трижды* Господь Самонла пророка възва (1 Цар. 3: 2–8; 10–14; 19–20); /2/ *трею* камению пращею Давид Голиада порази (см. выше); /3/ *трижды* повеле възливати воду Илия на поляна, рек: *Утройте!* — *утроиша* (3 Цар. 18: 30; Сир. 48: 3); /4/ *трижды* тожде Илия дуну на отрочища и възкреси его (3 Цар. 17: 1–23); /5/ *три дни и три нощи* Иона пророк в ките *тридневнова* (Иоан. 2: 1); /6/ *трие* отроци в Вавилоне пещь огньную угасиша (Дан. 3: 19–26); /7/ *тричисленное* же слышание Исаию пророку серафимовидцу, егда на небеси слышашеся ему пенне аггельское, *трисвятое* въпниющих: Свят, свят, свят Господь Саваоф! (Ис. 6: 1–3); /8/ *трею* же лет въведена бысть в церковь Святаа Святых пречис-

¹ «Житие» Сергия. С. 272.

тая Дева Мариа (апокриф ¹); /9/ тридесяти же лет Христос крестися от Иоанна въ Иердане (Лук. 3: 23); /10/ три же ученики Христос постави на Фаворе и преобразися пред ними (Лук. 9: 28–36 и др.); /11/ тридневно же Христос из мертвых въскресе (Мат. 16: 21; 20: 19); /12/ трикраты же Христос по въскресении рече: Петре, любиши ли мя? (Иоан. 21: 15–17). Что же извещаю по три числа, а что ради не помяну болшаго и страшнаго, еже есть тричисленное Божество: /1/ тремя святынями, тремя образы, тремя собъства — в трилица едино Божество; /2/ пресвятыя Троица — и Отца, и Сына, и Святого Духа; /3/ триипостаснаго Божества — едина сила, едина власть, едино господство? Лепо же баше и сему младенцу трижды провъзгласити, въ утробе матерне сущу, преже роженна, прознаменуя от сего яко будет некогда троничный ученикъ, еже идысть, и многы приведет в разумъ и въ въведение Божие, уча словесныя овца веровати в Святую Троицу единосущную, въ едино Божество»².

Должно подчеркнуть: это рассуждение — помимо того, что вводит жизнь прославляемого подвижника в русло Священной истории — доказывает еще и мысль, что всякое сакральное событие по сути и по форме представляет собой предопределенную свыше реализацию известной закономерности, или известного — выражающего идею троичности — канона, по которому действуют участники происходящего. Троечисленность, таким образом, как абсолютный конструктивный и причинно-логический принцип сакрального события и, соответственно, структурно-содержательный элемент литературного рассказа о нем — символически знаменует сокрытую в нем тайну Божественного произволения. Потому и Епифаний Премудрый последова-

¹ Епифаний Иерусалимский. Житие Богородицы // Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах. С. 297.

² «Житие» Сергия. С. 272, 274.

тельно держится этого правила. К тому же, как выясняется, — в наиболее значимых (мистически и провиденциально-биографически) местах жизнеописания преподобного Сергия Радонежского. Такой подход в результате обеспечил максимально выразительное единство отвлеченного тринитарного замысла писателя с его литературным воплощением в конкретном содержании и форме «Жития».

В свете сказанного вполне закономерным представляется и количество повествовательных глав в исследуемом памятнике. Они не обозначены специальными номерами, но все же их ровно 30. Вряд ли это случайное совпадение. Соотнесенность количества глав в жизнеописании с числом 3 (благодаря кратности) также представляется потаенным намеком автора на главную — троическую — идею произведения и, следовательно, может быть квалифицирована как осознанно, целенаправленно примененный художественный, мистико-символический прием передачи сокровенной информации.

Итак, в епифаниевской редакции «Жития» Сергия Радонежского число 3 выступает в виде разнообразно оформленного повествовательного компонента: как биографическая подробность, художественная деталь, идейно-художественный образ, равно и как абстрактно-конструктивная модель либо для построения риторических фигур (на уровне словосочетания, фразы, предложения, периода), либо для построения эпизода или сцены. Иными словами, число 3 характеризует и содержательную сторону произведения, и его сюжетно-композиционную стилистическую структуру, так что по своему значению и функции всецело отображает стремление агиографа прославить своего героя как учителя Святой Троицы. Но наряду с этим означенное число символически выражает и неизъяснимое рационально-логическими средствами знание о сложнейшей умонепостигаемой тайне мироздания в его вечной и времен-

ной реальностях Под пером Епифания число 3 выступает в качестве формально-содержательного компонента воспроизводимой в «Житии» исторической действительности, то есть земной жизни, представляющей собой как творение Бога образ и подобие жизни небесной и потому заключающей в себе знаки (тричисленность, триадность), которыми свидетельствуется бытие Божие в его троическом единстве, согласии и совершенной полноте.

Сказанное предполагает и последний вывод: Епифаний Премудрый в «Житии Сергия Радонежского» явил себя вдохновеннейшим, изощреннейшим и тончайшим богословом; создавая данную агиобиографию, он попутно размышлял в литературно-художественных образах о Святой Троице — самом трудном догмате христианства, иначе говоря, выражал свое знание об этом предмете не схоластически, а эстетически, причем, несомненно, следовал в этом отношении издревле известной на Руси традиции символического богословия. Точно так же, кстати, богословствовал о Троице и его великий современник — Андрей Рублев, но только живописными средствами: красками, светом, формами, композицией¹.

* * *

Рассмотрим теперь число 12 в качестве компонента повествовательной структуры «Жития Сергия Радонежского». И прежде всего, предвосхищая последующие

¹ Об этом замечательно писали Е. Н. Трубецкой, Ю. А. Олсуфьев, Л. А. Успенский, Н. А. Голубцов, М. В. Алпатов, А. А. Ветелев и др. (См.: Троица Андрея Рублева: Антология / Сост. Г. И. Вздорнов. Изд. 2-е. М., 1989. С. 50–51, 54, 90–92, 93–97, 112–119, 124–128). Существенный интерес представляет работа архиеп. Сергия (Голубцова) «Воплощение богословских идей в творчестве преподобного Андрея Рублева» (Богословские труды. М.: Моск. патриархия, 1981. Сб. 22. С. 3–67, особенно 20–40).

наблюдения, отметим: Епифаний Премудрый, когда использовал в анализируемом произведении число 12, несомненно, имел в виду его символическую семантику, а именно связь с христианской экклезиологией и сотериологией, или, точнее, — с понятиями и предметами богослужебного и церковно-исторического содержания. Должно также напомнить: в своем тексте он изображает преподобного Сергия Радонежского не только трудником, учившим своих соотечественников почитать Божественную Троицу и уподобляться ее живонаначальному единству в духе и любви; писатель изображает святого еще и богоизбранным проповедником аскезы и глубоко молитвенной жизни как кратчайшего пути к бессмертию во Христе. Соответственно, на фоне этого второго идейного плана в его рассказе и выступает число 12.

По своему обычаю, Епифаний использует это число разнообразно: то сокровенно — в виде двенадцатичленных повествовательных фрагментов, то явно — в виде повествовательной детали. Выше, говоря о троической символике, я воспроизвел полностью авторский пассаж из первой главы «Жития», в котором рассуждения о созидательной силе и значении числа 3 подтверждаются ретроспективно-исторически, то есть с помощью 12-ти примеров из Священной истории и предания. Здесь же дополнительно подчеркну: сам агиограф не отмечает каким-либо специальным образом ни общего количества приведенных примеров, ни порядковых номеров их следования друг за другом. Но подбирает он именно 12 примеров.

Думается, это не случайно (как не случайно и разделение «Жития» на 30 глав), ибо чуть дальше, продолжив размышления о чуде троекратного крика и оценив «такое знамение» как «предпутье» «последни будущим», жизнеописатель вновь обращается к истории за подтверждениями своей правоты и вспоминает «древних

святых», «зачятие и рождество» которых «откровенным Божественным некакo откровено высть». И опять-таки предлагаемая им «повесть» имеет двенадцатеричную структуру, другими словами, посредством 12-ти примеров в ней доказывается типичность таких обстоятельств в биографии богоизбранных, когда их будущее служение Богу, как и будущие подвиги преподобного Сергия Радонежского, знаменуется каким-либо чудом. Именно по наличию чуда и можно судить о предназначении человека. Это следует из библейской и агиографической традиции. Так было, вспоминает Епифаний, с пророками Иеремией, Исайей, Иоанном Предтечей и Илией; так было и с подвижниками христианства — святыми Николаем-чудотворцем, Ефремом Сирийским, Алимпием-столпником, Симеоном-столпником, Феодором Сикеотом, Евфимием Великим, Феодором Едесским и, наконец, с русским митрополитом Петром¹.

Разумеется, составитель «Жития» каждое из этих имен сопровождает краткой, соответствующей теме агиографической справкой², так что в результате данный двенадцатичленный пассаж, перекликаясь с предыдущим по числу прямых аналогий к биографии пре-

¹ «Житие» Сергия. С. 274, 276.

² Кстати, В. Н. Топоров ошибочно включает в этот перечень имя Девы Марии (Топоров В. Н. Жизненное дело Сергия Радонежского. С. 695 /прим. 39/). У Епифания оно возникает в тексте не в связи с историей чудесного рождения Спасителя или Богоматери, а в связи с чудом, предзнаменовавшим появление на свет именно Иоанна Предтечи: «Святый же великий Иоан пророк Предтеча еще сый в утробе матерни позна Господа, носимаго в ложеснех пречистыя приснодевы Марна; и възыгрся младенец радощами въ чреве матери своея Елисавети, и тоя устнами пророчествова. И възопи тогда, глаголя: "Откуда се мне, да прииде мати Господа моего къ мне?"» («Житие» Сергия. С. 274).

подобного Сергия, заметно усиливает все рассуждение Епифания Премудрого идейно. В самом деле: тенденция писателя интерпретировать историю жизни троицкого подвижника как естественную и закономерную часть Священной истории реализована здесь с предельной ясностью. Но тем самым постулируется как бы и вывод о промыслительной преемственности русской духовности по отношению к ветхозаветной праведности и новозаветной святости.

Что же касается формы обоих рассмотренных отрывков, то, очевидно, конструктивная соотнесенность их структуры с числом 12 имеет мистический характер и символизирует (согласно исторически сложившейся семантике данного числа, о чем — выше) исчерпывающую полноту соответствия биографии Сергия Радонежского некоему абстрактному архетипу служения Богу.

Необходимо рассмотреть еще один повествовательный фрагмент «Жития», структура которого представляет собой мистическое претворение умозрительной двенадцатеричной конструкции, благодаря чему весь фрагмент обретает дополнительный, сокровенно выраженный смысл. Я имею в виду молитву, читавшуюся, по свидетельству Епифания, героем агиобиографии еще в отрочестве, обычно «на месте тайне, наедине, съ слъзѧми». Ее текст помещен Епифанием Премудрым в главе «От ѹныя врѣсты». Вот он (передаю его по рукописи XVI века с сохранением, ибо это важно, пунктуационных знаков, которые, надо полагать, отмечали не синтаксическое членение речи — в данном случае молитвенной, но ее интонационно-ритмическую структуру):

«/1/ Гїѣ аще тако ѣ тако
же повѣдаста ми ро^мѣтели мои. /2/ тако
и прежде рожения моего твоя бл҃гѣ,
/3/ и твое избрание и знамение бѣѣ на мнѣ
оубо^зѣм. /4/ воля твоя да бѣдет Гї. /5/ бѣди Гї
млсть твоя на мнѣ. /6/ но дай же ми Гї

нѣмлада всѣмъ срдцмъ и всею дѣшею моею
 ꙗко ѿ оутробѣ мотре моеа къ тебѣ
 приврѣженъ есмь из ложеши. /7/ ѿ съсцѣ
 мотре моеа Бгъ мой еси ты. /8/ ꙗко егда
 същѣ ми въ оутробѣ мтрни. /9/ тогда //
 блгтъ твоа посѣтила ма ѿ. /10/ и ниѣ не
 остави мене Ги. /11/ ꙗко ѿць мой и мти
 моа оставляют ма. /12/ Ты же Ги при-
 ми ма и присвой ма к себѣ и причти
 ма къ избранномѣ ти стадоу. /13/ ꙗко те-
 бѣ оставленъ есмь нищій. /14/ и из младе-
 нства избави ма Ги ѿ всакия нечи-
 стоты и ѿ всакия скверны, /15/ плотски-
 а и дшевыа и творити свтню въ стра-
 сѣ твоём сподоби ма Ги. /16/ срдце мое да въ-
 звѣситъ к тебѣ Ги. /17/ и вса сладкаа
 мира сего да не оуслажд мене. /18/ и вса кра-
 снаа житейскаа да не прикоснѣтсѣ
 мнѣ но да прилпе дша моа въслѣд тебе
 мене же да приметъ десница твоа.
 /19/ и ничто же да не оусладит ми мирь-
 скы красот на слабость. /20/ и не бѣди ми
 нимала же порадовати радостию
 мира сего. /21/ но исплѣни ма Ги радости
 дѣховныа. /22/ радости неизреченныа,
 бжтвенныа. /23/ радости
 /24/ и Дхъ твой бла-
 гый наставит ма на землю правѣ¹.

Как видно, воспроизведенная молитва состоит из 24
 (число, кратное 12) интонационно-ритмических, мело-
 дических отрывков, или стихов, каждый из которых,
 вероятно, прочитывался либо пропевался речитативом
 на одном дыхании, что отмечено специальным знаком —

¹ РГБ, собр. МДА, № 88. Л. 297 об.—298.

точкой, реже запятой. Точно такое же членение эта молитва имеет и в списке Троице-Сергиевой лавры № 663 (л. 441–441 об.) и почти такое — в списках Троицком № 698 и Троицком (из Ризницы) № 21 (все они также датируются XVI в.). Отличие двух последних списков незначительно: в первом отсутствует интонационный знак в конце 18-го стиха — может быть, потому, что слово «твоя», за которым он должен стоять, заканчивает собой строку (л. 33 об.); во втором списке 5-й стих точкой после слова «моею» разделен на два, так что 6-й стих начинается со слова «яко», а не со слова «но» (л. 48). В целом же данные списки сохраняют структуру молитвы и также членятся на 24 стиха¹.

Между прочим, подобная структура сама по себе не оригинальна. Она известна в христианской гимнографии. Например, молитва Иоанна Златоуста «Господи, не лиши мене небесных твоих благ...», которую должно читать ежедневно перед отхождением ко сну, состоит из 24 прошений — и соответственно стихов: по 12 в каждой из двух ее частей².

Но помимо сказанного рассматриваемая молитва отличается еще одной особенностью: она не только своей внешней формой связана с числом 12, но и внутренней, ибо содержит ровно 12 обращений, адресованных собственно к Богу и выраженных императивными глаголами, в семантике которых, кстати, сокрыта надежда на ответную реакцию Господа, на его прямую помощь молящемуся: «да бѹдетъ, бѹди, дай же, не остави, прими, присвой, причти, избави, сподоби, да приметъ, исплѣни, (да) наставитъ».

¹ Кстати, Д. Л. Спивак также отмечает совпадение древнерусской пунктуации с нумерологическим делением рассмотренных им «матричных построений» (Спивак Д. Л. Матричные построения в стиле «плетения словес». С. 106–108).

² Православный молитвослов и Псалтирь. С. 18–19.

Таким образом, структура молитвы Варфоломея все-таки символична. Однако последнее, по-видимому, должно было угадываться и, следовательно, воздействовать на духовное и художественное восприятие не только благодаря знанию известных в церковной поэзии аналогий, но и благодаря весьма деликатной подсказке, введенной агиографом в текст «Жития».

Действительно, вряд ли случайно молитва подвижника воспроизведена непосредственно вслед за эпизодом, в котором число 12 фигурирует уже не потаенно, но явно — причем, без сомнения, в качестве символически семантизированного художественного элемента повествования. Данный эпизод построен на основе воссоздания беседы, состоявшейся будто бы некогда между юным героем агиобиографии и его матерью. По свидетельству Епифания Премудрого, последняя, видя великое усердие своего сына в молитве и посте и сокрушаясь об этом, просит его отказаться от столь раннего и преждевременного подвижничества. Но Варфоломей напоминает ей ее же рассказы о том, как он, еще будучи «в пеленах и в купели», начал постничать и не вкушал «млека» по средам и пятницам, и затем говорит о своих грехах, ради избавления от которых он и молится Богу. Удивленная таким утверждением мать восклицает: «И двюнадесяте не имаши лет, грехы поминаеши! Киа же имаши грехы? Не видим бо на тебе знамений греховных, но видехом на тебе знамение благодати и благочестна, яко благю чясть избрал еси, яже не отиметсѧ от тебе»¹.

Полагаю, двенадцатилетний возраст означает здесь — окказионально — границу, отделяющую безгрешный период человеческой жизни от греховного. Однако указание на этот возраст, то есть прямое введение числа 12 в текст «Жития», для автора, видимо, обладало еще и дополнительным — идейно-эстетическим — смыслом,

¹ «Житие» Сергия. С. 286.

так как оно, словно предупредительный сигнал, оказывается связанным тесной близостью с молитвой Варфоломея, структура которой, как показано выше, представляет собой символически нагруженное сочетание двух — формального и содержательного — рядов, соотносящихся с числом 12. Думается, посредством сопряжения на небольшом повествовательном отрезке явного (вербального) и сокровенного (конструктивного) образов этого числа писатель стремился ярче, выразительнее высветить мистико-символический фон, таящий в себе идею о полноте и совершенстве молитвенно-аскетического подвижничества святого¹.

В тексте исследуемого памятника число 12 встречается и как вполне ясный, однозначно воспринимаемый символ, неприкровенно обслуживающий замысел автора прославить своего героя также и в качестве подвижника на ниве пастырского служения. Утверждая это, я подразумеваю рассказ Епифания о том, как старец Сергий стал игуменом в основанной им обители. Означенный рассказ лишен повествовательной и композиционной цельности, разбит на две части и перебивается сообщениями о других событиях из жизни преподобного. Начало его читается в главе «О прогнании бесов молитвами святого», продолжение же — в следующей главе «О начале игуменства святого». Однако в обеих частях акцентированно передается одна и та же знаменатель-

¹ Между прочим, Д. Л. Спивак также обращает внимание, анализируя другие фрагменты «Жития», на пространственно-повествовательную близость конкретных числовых деталей изложения (12, 15) с формально соответствующими им конструктивно-нумерологическими («матричными») пассажами (Спивак Д. Л. Матричные построения в стиле «плетения словес». С. 101–102). Думается, теперь можно утверждать, что для Епифания это обычный литературный прием.

нейшая фактографическая подробность: 1) «Събравшим же ся мнихом не зело множайшим, но яко чисменем до двоюнадесяте...»¹; 2) «В начале же игүменства его беаше братна числом дванадесяте мних кроме самого игүмена, третиянадесяте...»²

Надо думать, агиограф усматривал в данной подробности не только реальное значение, но и символическое, то есть квалифицировал лежащее в ее основе обстоятельство как аналогию по отношению к известным явлениям Священной истории. Недаром же он свидетельствует, что число монахов, собравшихся вокруг Сергия, долгое время ни уменьшалось, ни увеличивалось, «но единаче в единомъ числѣ двоинадесятиемъ» они пребывали. Причем сами же объясняли друг другу такое количественное постоянство: «Что үбо бѹдет се? Или повсегда двеманадесяте мнихом быти в мѣстѣ сем, по числѹ 12 апостол, яко же есть писано: “Призва Господь ученики своа, и избра от них 12, яже и апостолы нарече”; или по числѹ двоюнадесяте колен Израилев; или бѹдет по числѹ 12 источник вод; или по числѹ избранных каменій драгых 12, бывших на ризах архиерейских по чинѹ Аарону... И сице нмѣ пребывающем, донде же прииде к ним Симон... и тѣй разрүшит число двоенадесятное; и оттоле братна множахүся... числяхүся множайшим числом паче, нежели двоенадесятинымъ»³. Здесь применен, во всяком случае, прием сгущения (так же, как в пассаже о числе 3) символического фона — на основе повтора одного и того же числового образа, сопряженного с символами богоизбранничества (12 колен) и учительства (12 апостолов), крепости (12 камней) и чистоты веры (12 источников). Таким способом художественного воздействия Епифаний Премудрый, несомненно, формировал представление об идеально-образ-

¹ «Житие» Сергия. С. 320.

² Там же. С. 332.

³ Там же. С. 334.

цовой братской общине, но, соответственно, и представление о преподобном Сергии Радонежском как об идеальном игумене — наставнике и попечителе о душах, подвижающихся во иночестве. И кстати, нельзя не отметить: экклезиологический аспект иносказательного использования агиографом числа 12 был вполне понятен древнерусским людям, в частности троицким сельникам. Так, позднее, в XVI веке, при сооружении вокруг основанного преподобным Сергием монастыря каменной ограды последняя была украшена или укреплена именно 12-ю башнями¹. Впрочем, это могло быть навеяно не епифаниевским текстом «Жития» Сергия, а апокалипсическим описанием града небесного, нового Иерусалима (*Откр.* 21: 10–23), как, например, при возведении в Москве стен Белого города и Скородома (внешней крепостной ограды столицы)².

* * *

В качестве дополнительного средства передачи отвлеченной информации автор анализируемого произведения использовал и число 7, символическая семантика которого, как отмечено выше, весьма сложна и связана с различными ценностными понятиями и предметами в мире христианских средневековых представлений (может быть, наиболее отчетливо осознавалась соотношение *семерки* с областью мистического постижения тайн христианской космологии, историософии и этики).

Действительно, в тексте «Жития Сергия Радонежского» данное число выступает как довольно заметный

¹ Голубинский Е. (Е). Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая лавра: Жизнеописание преподобного Сергия и путеводитель по лавре. Изд. 2-е. М., 1909. С. 163.

² Каменная летопись старой Москвы / Сост. М. П. Кудрявцев, Г. Я. Мокеев. М., 1985. С. 86–87.

повествовательный компонент. И по-видимому, ему придавалось значение не столько символическое, сколько мистическое. Впрочем, такое ощущение возникает только в том случае, если, следя за повествованием, постоянно помнить о всех встречающихся в нем фрагментах (пассажах, эпизодах) с *семеркой* и соотносить их друг с другом. Лишь при таком подходе обнаруживается мистичность отношения к числу 7 со стороны автора исследуемой агиобиографии.

Явных форм употребления Епифанием Премудрым означенного числа как повествовательной детали немного. В одних случаях оно касается обстоятельств жизни преподобного Сергия, то есть выступает в качестве фактографической подробности; в других же оказывается элементом образной структуры рассказа о подвижнике, то есть предстает в качестве художественного тропа.

Так, из рассматриваемого здесь текста мы узнаем, что преподобный Сергей, будучи ребенком, был отдан родителями на обучение грамоте, когда «достиже до седмаго лета възрастом» (глава «Начало житию Сергиеву»¹), и отсюда семи лет от роду он промыслительно встретился с чудесным старцем, после чего начал «стихословити зело добре, стройне» слово Божие (глава «Яко от Бога дастся ему книжный разум, а не от человек»²). Иными словами, в семь лет закончилось его бессознательное подвижничество и началось осмысленное служение Богу. «Въ аггельский образ» Сергей пострижен был 7 октября, и с того дня, вместе с причастием, которое он принял после пострига, «вниде в онъ и вселися благодать и дар Святого Духа» (глава «О пострижении его, еже есть начало чернечеству святаго»³). Епифаний сообщает и еще

¹ «Житие» Сергия. С. 278.

² Там же. С. 282.

³ Там же. С. 300.

одну подробность о подвижнике: приняв «мнишеский чин», он провел «в церкви семь дней, ничто же вкушая, разве точию просфирѹ» (та же глава¹).

Отмеченные *семерки* в общем-то имеют под собой всецело реальную основу. Что касается первых двух, то их связь с подлинной жизнью понятна без каких бы то ни было объяснений. Но и последняя *семерка* не представляет собой загадку. Ее конкретно-фактическое содержание легко обнаруживается при обращении к чинопоследованию пострижения в монашество: по принятии «аггельского образа» новопосвященные и впрямь должны были оставаться в храме в течение 7 дней². И все же эти три *семерки* не лишены силы некоторого мистического воздействия.

Во-первых, все они четко связаны с моментами качественных — духовного свойства — перемен в жизни святого. Во-вторых, их документальное значение заметно умалется, обретая новые оттенки смысла в свете, так сказать, троповых *семерок*. Думается, введение таких в текст анализируемого «Жития» было обусловлено не только литературным этикетом. Полагаю, Епифаний Премудрый извлек их из сокровищницы литературно-изобразительных средств как наиболее созвучные своему идейному замыслу традиционные формулы поэтической речи.

В самом деле, использованные с такой целью *семерки* почти во всех случаях означают предельную степень действия: «Бѹть бо неции, — говорит отроку Варфоломею мать, прося его ослабить слишком ранний и суровый пост, — иже и до седмижды днем ядят... пьюще бесчистени. Ты же овогда единою днем яси, овогда же ни еди-

¹ «Житие» Сергия. С. 302.

² «Чин, бываем великаго аггельскаго образа» (Требник. М., 1636. Л. 310 об.).

ною, но чрес день...» (глава «От үныя врѣсты»¹). Став монахом, но еще до поставления «въ прозвитеры», преподобный Сергей отличался большим усердием в богослужении, ревностно правил «и (1) полунощницѹ, и (2) заутреню, и чясове — и (3) третiй, и (4) шестыи, и (5) девятыи, и (6) вечерю, и (7) нефимон (то есть павечерницу. — В. К.), по реченному: *Седмиды днѣмъ хвалихъ тя о сѹдѣбахъ правды твоея*»² (глава «О прогнаннии бесов молитвами святаго»³). Будучи игуменом, он тем не менее отличался таким великим смирением и нестяжательностью, что носил рясу лишь из самого плохого сукна, причем — после того, как уже все монахи его обители отказались от нее: «един братъ вземъ снѣ, и мало подрѣжавъ, и паки възътъвращаше, и покладаше; такожде и дрѹгый, и третiй, даже и до седмаго» (глава «О худости портъ Сергиевыхъ и о некоемъ поселянине»⁴). Наконец, агиограф, воздавая хвалу преподобному Сергию Радонежскому в специальном Слове, заключающем текст «Жития» в данной редакции, свидетельствует, что «сего Богъ прослави есть в Руской земли и на скончанье седмыа тысяща; сѣи ѹбо преподобный отецъ нашъ провосналъ есть в стране Русстей... яко сребро раждежено (раскаленное), и искушено (испытанное), и очищено седморицею...»⁵

Без труда можно заметить: означенные *семерки* употреблены Епифанием в связи с характеристикой добродетельности троицкого подвижника, в контексте оценки нравственной высоты его жизни, исполненной самоограничения, самоуничтожения и молитвенности. Несомненно, реальное значение этих *семерок* поглощено здесь троповым, которое, в свою очередь, соотносится

¹ «Житие» Сергия. С. 284.

² Пс. 118: 164.

³ «Житие» Сергия. С. 320.

⁴ Там же. С. 352.

⁵ Там же. С. 418. Здесь использована библейская парафраза-реминисценция. Ср. Пс. 11: 7.

с символической семантикой числа 7. Отмеченные же выше документальные *семерки* составляют с троповыми единую цепочку и потому, как бы резонируя последним, также обретают оттенки символичности, тем более что и возникают в соответствующем образно-смысловом окружении. Во всяком случае при определенной мистичности восприятия жизненных — в том числе и литературных — явлений, а таковая действительно имела место в средние века, между первой и второй группами *семерок* легко можно было установить смысловую однородность. Думаю, Епифаний Премудрый, зная о священных свойствах чисел вообще, все-таки усматривал в документально-биографических *семерках* своего сочинения некое сокровенное значение. Не без цели же, в самом деле, он так последовательно и, главное, уместно пополнил их ряд, используя *семерки* еще и как художественно-изобразительное и не лишенное символичности средство?!

На мой взгляд, косвенным доказательством допущенной здесь мысли и вместе с тем характерной особенностью анализируемой агиобиографии является следующее. А именно то, что число 7 реализовано у Епифания также и в скрытой форме. Прием, повторюсь, обычный для исследуемого текста. Хотя очевидно: потаенные формы применения чисел 3 и 12 (триадность и двенадцатеричность) используются автором более интенсивно и в семантическом отношении более функциональны.

Итак, *семерка*, по моим наблюдениям, служит писателю не только для детализировки рассказа. В последнем она проявляется и в виде конструктивного повествовательного компонента. Вот несколько примеров.

В главе «Начало житию Сергиеву» Епифаний, подводя итог собственному размышлению о чуде троекратно-го приглашения, предварившем появление на свет бу-

дущего великого игумена земли Русской, разъясняет, зачем ему понадобилось вспоминать о рождении других угодников Божиих. Это нужно было сделать потому, что «к подлежащей повести *чюдного сего мужа чюдны* и вещи скажутся. *Чудно* бо слышащеся еже въ утробе зачало провъзглашенна его. *Чудно* же в младенцех в пеленах въспитание его — не худо бо знамение сие мняшеся быти. Тако бо подобаше с *чюдесемь* родитися таковому отроку, яко да от сего познают прочии человеци, яко такова *чюдна* мужа *чудно* и зачатие, и рожество, и въспитание...»¹. Замечательная риторическая фигура. Образ чуда, семь раз подчеркнутый соответствующим словом, возникает не только при взгляде на жизнь преподобного Сергия, полную «знамений» по «премудрому Божию промыслению»², но и при взгляде на труд Епифания Премудрого, полный знаков, отражающих его собственное *промышление* о «чудном муже». И замечательно, что этот образ, эта *седмерица* предупреждает в тексте сообщение агиографа о семилетнем возрасте отрока Варфоломея, когда «родители его въдаша его грамоте учити» (между ними расстояние всего в несколько строк)³.

В главе «О начале игуменьства святого» воспроизводится речь, в которой преподобный Сергий обратился к своей братии после поставления в игумены. Как уже отмечалось, эту речь он начал с трех библейских цитат, посвященных, в сущности, воистину спасительному образу иноческой жизни. Но специального рассмотрения заслуживает только вторая цитата — о «духовных плодах» (см. выше).

Знаменательно, что исходный библейский текст воспроизведен в этой цитате неточно: из девяти указанных апостолом Павлом человеческих добродетелей («любы,

¹ «Житие» Сергия. С. 278.

² Там же. С. 278.

³ Там же. С. 278.

радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» — Гал. 5: 22–23) перечислены только семь, то есть Павлова девятирица преобразована в седмирицу. Полагаю, такое сокращение не было продиктовано собственно содержанием речи Сергия. По-видимому, оно прежде всего связано с христианским учением о сущности третьей Божественной ипостаси. Так, согласно пророку Исае, Дух Господень имеет в себе 7 дарований: премудрость, разум, совет, крепость, ведение, благочестие и страх Господень (Ис. 11: 2–3). Отсюда по числу этих дарований Церковь совершает 7 богослужений суточного цикла¹ — вспомним ежедневные моления преподобного! — и, соответственно, в храмах перед Горним местом помещается семисвещник, 7 свечей или лампад которого знаменуют собой 7 благодатных даров Святого Духа, или «семь духов Божиих», явленных в видении Иоанну Богослову (Отк. 4: 5)², в этом же плане воспринималась и символика иконографических сюжетов «Премудрость созда себе храм», «София — премудрость Божия», «София крестная», где седмирица столпов или лучей означала полноту благодатных даров Святого Духа³.

Сказанное позволяет предположить влияние данной богословской традиции на составителя исследуемого «Жития» (кстати, он и в другом своем сочинении — «Житии» Стефана Пермского — точно так же, в виде седмицы, цитирует тот же самый текст апостола Павла⁴). Но, помимо того, рассматриваемое сокращение извест-

¹ Настольная книга священнослужителя. Т. 1. С. 382.

² Там же. Т. 4. С. 51.

³ Брюсова В. Г. Толкование на IX притчу Соломона в Изборнике 1073 г. С. 298.

⁴ «Житие» св. Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым / Изд. Археограф. ком., под ред. В. Г. Дружинина. СПб., 1897. С. 6.

ного Павлова суждения, вероятно, всецело соответствовало идейному замыслу Епифания Премудрого как биографа преподобного Сергия Радонежского. Действительно, провозглашенная его героем семерница добродетелей, или духовных качеств, необходимых монашествующим для преодоления узкого пути в царствие небесное, удивительным образом перекликается с символической интерпретацией числа 7 в понятиях из области нравственного богословия и догматического учения о Святом Духе. Думаю, скрытое использование агиографом *семерки* таинственно соотносится с его усилиями прославить троицкого святого как праведника, сподобившегося уже при жизни войти в духовное общение с горными силами.

И подлинно так. Ведь, по свидетельству Епифания, весь земной путь его учителя был озарен светом богоизбранности. Это проявилось в многочисленных чудесах, сопровождавших подвижничество угодника. Одни из них указывают на то, что Сергий обладал властью над бесами, другие — что он владел тайнами природы, третьи — что он был наделен цельбоносной силой. Наконец, праведник стяжал и дары прозрения и пророчества. Разумеется, способность совершать подобные чудеса в общем-то отличала и многих других христианских подвижников; для житийной литературы она, как правило, являлась обязательным предметом повествования. Однако преподобный Сергий Радонежский выделяется именно интенсивностью, плодотворностью своих прижизненных чудотворений.

Между прочим необходимо отметить еще один ряд чудес, зафиксированных его агиографом. Это — чудеса совершенно иного порядка, совершавшиеся весьма не многими угодниками Божиими. Они свидетельствуют о Троицком игумене уже не как о великом созидателе общественного блага, а как об истинном рабе Господнем,

который, достигши по особому предопределению исключительной полноты веры и духовного совершенства, в деяниях своих сподобился постоянного соучастия со стороны Святого Духа. Сказывалось это в некоторых характерных проявлениях чувственно-мистического свойства. Причем таковые были всегда удостоверены окружающими преподобного людьми, так что Епифаний Премудрый, сообщая о них, всякий раз как бы воспроизводит рассказы непосредственных свидетелей. Но в высшей степени знаменательно то, что агиограф описывает ровно семь такого рода чудес, происшедших в жизни святого уже после его обличения в ангельский образ. Без сомнения, эта сокровенная *седмерица* самым числом своим соотносится с их мистическим содержанием и подчеркивает их идейное назначение. Хотя должно оговориться: в силу рассредоточенности рассказов о данных чудесах в тексте «Жития» число их отнюдь не бросается в глаза; более того, понадобилось специальное усилие, чтобы установить последнее. И все же означенная *седмерица* не представляется случайной, если соотносить ее с прочими *семерками* агиобиографии.

Итак, духовность Сергия Радонежского и сопричастность его деяний воле Божией, то есть их божественная природа, реально обнаружилась в следующих эпизодах жизни преподобного: 1) при пострижении Сергия, когда в него — в момент причащения святых тайн — «вселенся благодать и дар Святого Духа», так что вся церковь наполнилась благоуханием и вокруг нее люди «обоняша воню благовонну» (глава «О пострижении его, еже есть начало чернечеству святого»¹); 2) при исцелении бесноватого, когда от креста преподобного Сергия исшел «пламень велий» и мучимый бесами «вельможа», узрев таковой, «нсцеле благодатию Христовою и молитвами свя-

¹ «Житие» Сергия. С. 300.

того» (глава «*О беснующимся вельможи*»¹); 3) в ночном видении, когда молившийся Сергий по призыву чудесного голоса увидел, как свет «*велий явился с небесе*», и затем ему — в образе многочисленных птиц — была открыта (при частичном созерцательстве Симона) будущность основанной им обители (та же глава²); 4) в момент благословения на молчальничество Исаакия, когда от руки святого Сергия «*некий велик пламень изшедь*» (глава «*О начале монастыря иже на Кержаче*»³); 5) в видении Исаакия и Макария, когда им «*откровена бысть*» тайна о постоянном сослужении Сергию за обедней «*ангела Господня*», «*образом снающа*» (глава «*О видении аггела, служаще с блаженным Сергием*»⁴); 6) во время обычной молитвы Сергия перед иконой Богородицы, когда уже ему самому (при свидетельстве Михея) явилась «*пречистая Мать Христа*», «*в неизреченной светлости блистающая*», и дала ему обетование относительно Своего будущего «*неотступного*» попечительства о Троицком монастыре и его насельниках (глава «*О посещении Богоматере к святому*»⁵); 7) наконец, в чуде нисхождения «*Божественного огня*» в потир со святыми дарами, когда преподобный Сергий причащался, — что было истолковано созерцавшим это чудо Симоном как содействие великому подвижнику «*благодати Святого Духа*» (глава «*О видении божественного огня*»⁶).

Необходимо отметить литургический характер перечисленных эпизодов, ведь они так или иначе связаны с молитвенным состоянием героя «*Жития*», сообщают о его внутреннем, мистическом общении с Богом. Но в то же время они указывают на совершенную исключитель-

¹ «*Житие*» Сергия. С. 364.

² Там же. С. 364, 366.

³ Там же. С. 374.

⁴ Там же. С. 384.

⁵ Там же. С. 394, 396.

⁶ Там же. С. 400, 402.

ность святости Сергия Радонежского, на полную одухотворенность его деяний, ибо сопряженные с ними благоухание и светозарность в христианском понимании суть не что иное, как формы проявления таинственно почившего на праведнике Духа Божия. Неудивительно поэтому, что и само число подобного рода чудесных проявлений в жизни Сергия, по изложению Епифания Премудрого, сводится к 7-ми — числу, символически соотносимому с третьей ипостасью Бога, Святым Духом. И, следовательно, можно с твердым основанием квалифицировать данную *семерку* как мистически использованное художественно-изобразительное средство, назначение которого в рамках «Жития» состояло в том, чтобы придать смысловую, равно и формальную, завершенность усилиям агиографа представить своего героя подлинно духовным подвижником добродетели, благодатным наставником истинной духовной жизни.

Между прочим, с этим же самым образно-смысловым контекстом оказываются связанными и семичленные риторические пассажи Епифания в его Похвальном слове преподобному Сергию.

В одном объясняется, почему же все-таки автор дерзновенно приступил к описанию жизни своего учителя: повесть эта — «прилична и угодна» никогда не видевшим великого старца и лишь только начинающим иноческие труды, «/1/ да не забвено будет житие святого тихое, и кроткое, и незлобивое; /2/ да не забвено будет житие его чистое, и непорочное, и безмятежное; /3/ да не забвено будет житие его добродетельное, и чудное, и прензящее; /4/ да не забвены будут многыя его добродетели и великаа исправленна; /5/ да не забвены будут блага обычаа и добронравныя образы; /6/ да не будут бес памяти сладкаа его слова и любезныя глаголы; /7/ да не останет бес памяти таковое удивление, иже на нем удиви Бог милости своя...»¹.

¹ «Житие» Сергия. С. 414, 416.

В другом пассаже агиограф сетует, что не смог — ибо это и невозможно — все до конца поведать «о преподобнем сем и отци, великом старци, иже /1/ *бысть въ дни наша, и времена, и лета, в стране и в языке нашем; /2/ *поживе на земли аггельским житием; /3/ *стяжа тръпение кротко и въздръжание тврѣдо; /4/ в девѣствѣ, и чистотѣ, и целомудрин съврѣши святыню Божию и /5/ *сподоблен бысть божественна благодати; /6/ поне же от юности очистися — церкви быти Святого Дѹха и /7/ *преуготова себе съсѹд свят избран, да вселится Бог в онь...»¹.*****

Необходимо отметить еще одну потаенную (не декларируемую автором) *седмерицу* Пространной редакции рассматриваемого «Жития». Согласно этому тексту, преподобный Сергей основал именно 7 монастырей (подсчет, разумеется, мой) — либо *сам лично*, либо как *вдохновитель* и *соучастник*. Это обители, во-первых, Святой Живоначальной Троицы в Радонеже (глава «О преселении родителей святого»²) и затем: Благовещения Пресвятой Богородицы у реки «именем Кержачь» (глава «О начале монастыря еже на Кержаче»³), Успения Пресвятой Богородицы «на реце зовомой Дѹбенке» (глава «О победе, еже на Мамаа и о монастыре, иже на Дѹбенке»⁴), Богоявления Господня «на месте именем Голѹтвинне» (глава «О Голѹтвинском монастыре»⁵), Зачатия Пресвятой Богородицы «на реце Нарѣ», «зовомый на Высоком» (глава «О монастыре о Высоком»⁶); Андроников Нерукотворенного Образа Спасителя «на реце Яѹзе» (глава «Начало Андроникова монастыря»⁷) и Рождества Пресвятой

¹ «Житие» Сергия. С. 416.

² Там же. С. 294.

³ Там же. С. 370.

⁴ Там же. С. 388.

⁵ Там же. С. 390.

⁶ Там же. С. 390.

⁷ Там же. С. 378.

Богородицы «близ реки Москвы», в месте «именем Симоново» (глава «Начало Симоновского монастыря»¹). Думается, зафиксированное означенным текстом предание о семи монастырях, к основанию которых имел прямое либо косвенное (но при этом все-таки *личное*) отношение Троицкий подвижник², могло прямо повлиять на мистико-нумерологическую интерпретацию его жизни Епифанием Премудрым. И замечательно, кстати, что последний (или же работавший позднее Пахомий Логофет) пишет об основании данных монастырей как «о насаждении плод духовных святого»³.

¹ «Житие» Сергия. С. 382.

² Б. М. Клосс также не сомневается в причастности преподобного Сергия Радонежского к возникновению указанных монастырей (Клосс Б. М. Избранные труды. Т. I. С. 54–60), но при этом не придает совершенно никакого значения их числу, хотя последнее, на мой взгляд, важно в деле атрибуции агиобиографии Троицкого игумена (которой исследователь занимается специально) как индекс авторского фактологического и художественного сознания. Между прочим, по другим источникам известно о личном отношении преподобного Сергия к возникновению не 7, а по крайней мере 9 или 10 обителей. Но эти источники (например, о происхождении Борисоглебского монастыря близ Ростова, Дубенского Успенского монастыря на Стромыни возле Богородска и Георгиевской пустыни на реке Клязме), как полагают исследователи, передают более позднее сравнительно со временем создания анализируемого текста предание (Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Книга третья. С. 115–118, 530–531; Смолич И. К. Русское монашество. Возникновение, развитие и сущность (988–1917) // История Русской Церкви. Приложение. М.: Церк.-науч. центр «Православная энциклопедия», 1997. С. 56, 471, 555.

³ «Житие» Сергия. С. 390.

Итак, как видно, Епифаний Премудрый последовательно использует потаенную форму семеричного иносказания — именно конструкции, структурно соотнесенные с числом 7, мистико-символическая семантика которого как нельзя лучше согласуется с нарочитым и настоящим стремлением агиографа обозначить высоту и охарактеризовать совершенство духовно-нравственного облика преподобного Сергия Радонежского.

* * *

Осталось теперь подвести итоги. Без сомнения, наличествующие в рассмотренном памятнике литературы числа 3, 12 и 7 не являются случайными и по значению нейтральными повествовательными элементами: они введены в текст намеренно: явная или сокровенная форма их использования — на уровнях стилистической структуры, сюжетно-композиционной организации, историко-фактографического и идейного содержания — выполняет функцию семантизированного способа передачи сакральной информации. Способ этот можно назвать *мистико-символическим*, ибо символическая соотнесенность означенных чисел с предметами и понятиями из области богословия — догматического, исторического, нравственного, литургического — предопределила мистичность отношения к ним со стороны Епифания Премудрого, проявившуюся в том, что очерчиваемая им с помощью этих чисел реальная жизнь предстает как отображение Божественной воли, как воплощение абсолютного закона; иными словами, мистицизм писателя был направлен на решение в первую очередь гносеологических задач, то есть указанные числа реально помогали ему «дела Божии проповедати»¹, служили одним из средств познания мира. К слову ска-

¹ «Житие» Сергия. С. 258.

зять, повествовательная *мистификация* именно чисел 3, 12 и 7 могла определяться мистичностью известной внутренней — онтологического свойства — связи между ними: связь эту, как отмечалось выше, усматривали в том, что число 12 представляет собой производное от умножения одного совершенного числа — 3 на другое — 4, а число 7 представляет собой сумму от сложения тех же самых чисел¹.

Следует подчеркнуть и удивительное единообразие, методическое постоянство в использовании Епифанием Премудрым приема мистико-символической интерпретации числовых образов и соотнесенных с ними речевых конструкций. Это обеспечило созданному им тексту «Жития» повествовательное — художественно-эстетическое — единство, при котором декларированный в предисловии к «Житию» замысел находит свое исчерпывающее выражение в последующем нарративном его раскрытии — через сюжет, композицию и стиль.

Кстати, данное предисловие замечательно тем, что сокровенно предвосхищает дальнейшую многообразную мистико-символическую реализацию чисел 3, 12 и 7. Так, уже с первых строк предисловия Епифаний как бы указывает на тринитарную концепцию своего сочинения, используя при этом открытый (лексика) и потаенный (структура) способы обозначения: «/1/ *Глава* Богу о всемь и всячьских ради, о нѣх же всегда прославляется великое и тосвятое имя, /1*/ еже и присно прославляемо есть! /2/ *Глава* Богу вышнему, /2*/ иже в Троици славимому, /3*/ еже есть упование наше, свет и живот нашъ, /4*/ в него же веруем, /5*/ вън же крестихомся, /6*/ о нем же живемъ, и движемся, и есмы! /3/ *Глава* показавшему нам житие мѹжа свята и старца дѹховна! Вестъ бо Господь славити славящия его и благословяти благословящая его,

¹ Топоров В. Н. О числовых моделях в архаичных текстах. С. 26–27.

/7*/ еже и присно прославляет своя угодни^{кы}, славящая его житием чистым, и богоугодным, и добродетельным»¹.

Этот пассаж — сложная (и прекрасная этим!) риторическая фигура. Составляющие его четыре предложения /1–4/ представляют собой удивительное сочетание — на основе лексической поддержки — *троекратно*го восклицания с *триадами* фонетических созвучий и синтаксических однородных членов; кроме того, первое, второе и четвертое предложения пассажа являются сложноподчиненными и все вместе распространены семью однотипными — *определятельными* по синтаксической функции и семантической отнесенности — *придаточными* членами (1*–7*), которые суть пояснения *трех* лексических вариантов общей семы *Бог*: «трисвятое имя», «Богъ», «Господь» (в отличие от этих семи *придаточных* синтагма «о них же... имя» в качестве *придаточного изъяснительного* к словам «о всем и всяческих ради» находится вне данного ряда); наконец, как замечено², весь пассаж пронизан *двенадцатеричной* лексической цепочкой из комплекса-этимона *слав-/слов*.

Начиная именно таким образом свой текст, Епифаний Премудрый одновременно являет здесь таинственно и хитро нумерологический ключ к нему. И далее в предисловии агиограф не отступает от своего метода. Так, определяя объем и содержание задуманного им жизнеописания, он использует уже конструктивную седмерицу, то есть намечает *семь* главных периодов биографии святого, представляющих предмет повествования: «Ныне же, аще Бог подасть, хотел убо бых писати /1/ от самого рожества его, /2/ и младенчество, /3/ и детство, /4/ и в юности, /5/ и во иночестве, /6/ и в игуменьстве,

¹ «Житие» Сергия. С. 256.

² На последнюю особенность пассажа обратил внимание В. Н. Топоров, не придавая, однако, данному обстоятельству нумерологического значения (Топоров В. Н. Жизненное дело Сергия Радонежского. С. 357).

/7/ и до самого преставления, — да не забвена бѹдѹт толика исправления его и да не забыто бѹдет житие его чистое, и тихое, и богоугодное»¹.

В конце же предисловия Епифаний, призывая к себе на помощь Бога как «великодателя», в двенадцати членах раскрывает смысл этого термина: Он «/1/ и благух податель, /2/ и богатых даров дародавец, /3/ премѹдрости наставник, /4/ и смыслу давец, /5/ неммысленным сказатель, /6/ учай человека разумѹ, /7/ даа ѹмненне неѹмєющимь, /8/ дая молитву молящемѹся, /9/ даяя просящемѹ мѹдрость и разум, /10/ даяя всяко даанне благо, /11/ даай дар на плѣзѹ просящимь, /12/ даай незлобивымь коварство и отрокѹ ѹнѹ — чювство и смысл, еже сказанне словес его просвещает и разум дает младенцем»².

Итак, осуществив жизнеописание великого радонежского подвижника, Епифаний Премудрый — надеюсь, это удалось показать — продемонстрировал весьма эффектно и виртуозно владение средствами сакрально-мистической числовой символики. Вполне можно утверждать, что в созданном им произведении писатель с помощью нумерологии сумел явственно выразить самые сокровенные тайны Божественного промысла — то именно, о чем говорить прямо было невозможно, да и считалось, по-видимому, грехом. И вполне, полагаю, можно подобный способ художественной интерпретации бытия назвать умозрением в числах. Причем особенно замечательно, что последнее в рассмотренном тексте «Жития Сергия Радонежского» проявляется не только на уровне стиля, но и на уровне сюжетно-композиционной организации повествования, не только явно, в открытой форме, но и потаенно, энигматически. Благодаря такому целенаправленному сопряжению различных приемов нумерологического иносказания идейное содержание рассказа о святом подвижни-

¹ «Житие» Сергия. С. 262.

² Там же. С. 264.

ке обретало бесконечное семантическое углубление и расширение в теологическом и историософском аспектах.

И вот еще что: конечно же, Епифаний Премудрый следовал давней литературной традиции, однако в собственном творчестве он сумел максимально реализовать возможности символической нумерологии; и хотя в древнерусской литературе имеется немало образцов иносказательного использования чисел, написанное Епифанием «Житие Сергия Радонежского» в данном отношении является, пожалуй, вершиной, которая, быть может, не утратит своего блеска даже на фоне синхронной европейской литературы (впрочем, это тема другого разговора).

§ 5. Числа как знак прикровенной правды: Псевдобιοграфия Андрея Критского *

С XVI столетия среди древнерусских книжников распространился легендарно-апокрифический рассказ о жизни святителя Андрея Критского. Рассказ этот — по-видимому, и созданный на Руси¹ — кроме имени главного персонажа не имеет ничего общего с каноническим жизнеописанием знаменитого византийского подвижника, пастыря и монаха-аскета, замечательного гимнографа и проповедника (между прочим, его Житие было отлично известно восточным славянам, в частности, по Прологам и Четым Минеям: читалось в день памяти Андрея — 4 июля по ст. ст.)². Тем не менее апо-

* Текст данного раздела опубликован автором под тем же названием, но в несколько ином виде в журнале: Литературное обозрение. 1994. № 3/4. С. 78–82.

¹ Гудзий Н. К. К легендам об Иуде Предателе и Андрее Критском // Русский филологический вестник. 1915. № 1. С. 3–34.

² Сергей (Спасский), архим. Полный месяцеслов Востока. Т. II. С. 199.

крифическая версия жизни святого была некогда весьма популярна, в особенности ее распространенная редакция с названием «Месяца июня в 4 день житие иже во святых отца нашего Андрея Критского»¹.

Как установлено, эта занимательная повесть, в сущности, представляет собой нарративную иллюстрацию к самому знаменитому творению святителя Андрея Критского — «Великому Покаянному канону» (который по уставу обязательно читался, да и теперь читается, Великим постом, «соворне», — на вечернем богослужении первой седмицы, с понедельника по четверг, и на утреннем богослужении в четверг пятой седмицы). Собственно, повесть, возникнув «как результат отождествления безымянного героя Великого канона с его автором»², воспроизводит легендарную предысторию составления этой проникновеннейшей духовной поэмы. В ней рассказывается о преисполненной страстей жизни грешника, достигшего все-таки, несмотря ни на что, — благодаря глубокому раскаянию — праведности и при жизни ставшего «избранным сосудом Божиим». Соответственно, центральной, исходной — и созвучной Великому канону — идеей повести является мысль о милосердии Божиим и о возможности спасения во Христе даже для самых падших, для тех, кто совершил тягчайшие по отношению к Божественным установлениям

¹ Повесть об Андрее Критском // ПЛДР: XVII век. Книга первая. С. 270–274. См. также: *Климова М. Н.* 1) Опыт текстологии Повести об Андрее Критском // Древнерусская рукописная книга и ее бытование в Сибири. Новосибирск, 1982. С. 46–61; 2) О художественном своеобразии Повести об Андрее Критском // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. Новосибирск, 1985. С. 41–51.

² *Климова М. Н.* О художественном своеобразии Повести об Андрее Критском. С. 49.

и человеческому законопорядку грехи — грехи блуда (в частности, кровосмешения и кощунственного совращения) и убийства (в частности, отцеубийства и убийства слуги Божия, духовного отца).

Однако данная апокрифическая повесть о грешнике-святом связана не только с «Великим Покаянным канонем» и не только на уровне идейного содержания. Думается, детали повести — прежде всего числовые подробности — также навеяны личностью и творчеством реального, почитаемого Церковью подвижника. Вообще структура числовых деталей (как факт, у которого есть причины и есть цель) становится до конца понятной (что ниже и будет показано) лишь после ее соотнесения с определенными особенностями литературного наследия святителя Андрея Критского, а также с определенными акцентами церковного славения этого святого.

Но прежде рассмотрим повесть, выявляя преимущественно лишь интересующие нас элементы ее образно-повествовательной структуры.

Содержание повести составляют следующие предметно-тематические разделы.

I. Рождение Андрея («Бе град Крит...»). Здесь особенно важен эпизод с чудесной беседой голубей (кстати, голубь в христианстве символизирует Святого Духа — третью ипостась Бога). Промыслительное для всей последующей истории значение этой беседы подчеркивается структурно: «/1/ Будет у господина нашего, — говорят между собой голуби, — радость: /2/ жена его ему родит сына, /3/ и нарекут имя ему Андрей. /1*/ И той отроча убьет отца своего, /2*/ а мать свою себе в жену возмет. /3*/ И триста (число, кратное трем. — В. К.) девиц-старниц растлит блудом». При этом указывается, что монастырь, где Андрей будет блудодействовать, находится «от града того» — места его рождения и чудесного предсказания о его судьбе — «в 30 поприщах».

II. Жизнь Андрея в монастыре («По повелению же Божию воссташа волны...»). Брошенный родителями младенец удивительным образом остается жив. Он попадает в женский монастырь «зовомы Купина» («Купина непалимая» — ветхозаветный образ, символизирующий Богородицу, что выражалось, в частности, иконографически). В рассказе об этом еще раз подчеркивается удаленность монастыря от родины Андрея на 30 поприщ, а также — дважды — число насельниц монастыря — 300. До 9 лет (утроенная *тройка*) вскармливают здесь несчастного сироту, после чего отдают его «некоей старице в научение грамоте». В 15 лет (упятеренная *тройка*), то есть через 6 лет (удвоенная *тройка*, о которой в повести, правда, не сообщается, она лишь подразумевается), Андрей начинает блудодействовать, совращает всех черноризиц и в конце концов игуменью обители. Знаменателен покаянный рассказ последней об этом грехе. По ее признанию, Андрей склонил ее к блуду циничным заявлением: «/1/ Покаянием, и /2/ слезами, и /3/ милостынею спасохомся» (эта триада перекликается, между прочим, с текстом синаксарного чтения по 6-й песни Великого канона, где говорится, что это творение «поуѣщает... всакую дѹшѹ... еликих же злых отбегати и присно к Богѹ востекати покаянием, слезами, и, исповеданием, и иным аже богоѹбождением»¹). От «такого глаголанья его, — продолжала игуменья, — /1/ разслабе тело мое, и /2/ разгоресь сердце мое, и /3/ ѹм мой поколебася». Взаимно исповедавшись и простив друг друга, сестры изгнали отрока, а сами с тех пор стали «иметь /1/ пост, и /2/ молитву, и /3/ милостыню».

III. Убийство отца («Отрок же той Андрей поиде во град Крит...»).

IV. Женитьба на матери («И мало время минуѹ, восхотѹ отрок...»). В этом разделе показательна сцена узнава-

¹ Триодь постная. Л. 405 об.

ния (когда выясняется, что страшное предсказание о судьбе Андрея полностью сбылось), а именно рассказ Андрея своей жене-матери о себе. Рассказ этот по структуре девятиричен: «Он же сказа ей по ряду и /1/ како его повеле ѹбити отец ево, и /2/ как мати ево повеле ѹтробу прорезати ножем, и /3/ как по морю на дщице плавал, к монастырю девичью приплыл, и /4/ как игуменья и сестры вскормиша кознем млеко, и /5/ как грамоте научися, и /6/ как сотвори с ними грех, и /7/ как изгнаша ево из монастыря вон, и /8/ как приде во град Крит. И /9/ ныне понял тя, госпожу свою, в жену».

V. Неудачные попытки покаяться («И посла мати ево во град Крит искат отца своего дүховного...»). Пытаясь через покаяние получить отпущение своих — «паче всех человек» — прегрешений, Андрей, еще более усугубляет последние тремя преступлениями: одного за другим убивает он трех духовников, не давших ему желанного отпущения.

VI. Исповедь критскому епископу («И рече Андрей себе: Иду во град Крит, да тамо есть епискуп...»).

VII. Наказание Андрея и его матери («И повеле епискуп...»). Узнав о тяжких грехах Андрея, критский епископ заключает его в «трехсаженной» «погреп» на 30 лет и дает при этом триадичное по форме обещание — «заповедь»: «И /1/ како напoлнитца тот погреб земли, и /2/ станет земля наверху погреба, /3/ тогда прощен будет от грехов своих». Матери же Андрея он «/1/ ноздри прореза, и /2/ замкнул замком, а /3/ ключ того замка повеле ввергнуть в море» и затем велел ей «/1/ по миру ходить, и /2/ Господа Бога Спаса нашего славить, и /3/ милости просить о своем согрешении».

VIII. Жизнь в заточении («Андрей же пребыв в погреб...»). В этом разделе вновь отмечается *тридцатилетний* период заключения Андрея. В продолжение этого времени он «/1/ моляся Богу о своем согрешении, и /2/ приводя дүшу свою во многия притчи, и /3/ каряше себе», вместе с тем составляя свой «Великий канон».

IX. Прощение обоих грешников и пострижение их «во иноческий чин» («И приидоша ко епископѹ гости...»). По случаю гостей епископ распорядился купить к трапезе рыбу (между прочим, древний символ Иисуса Христа Спасителя), «и /1/ купиша рыбѹ, и /2/ спороша чрево ей, и /3/ выпадє из рыбы ключ» (ключ Царства Небесного — *Мат. 16: 19*; то есть ключ спасения). С помощью этого ключа и был снят замок «от носѹ» матери Андрея. Затем епископ пришел к погребу, где находился Андрей, и увидел, что он «дописывает девятую песнь» своего канона.

X. Оглашение перед народом составленного Андреем канона («И принесє епискуп канон той...»).

XI. Смерть епископа («И призва епископ Андрея...»). Предчувствуя свою кончину, епископ просит Андрея удалиться на 3 дня в монастырь и затем в 3-й день умирает.

XII. Архиерейство и смерть Андрея («Изволи Богѹ бытъ...»). В этом последнем разделе в последний раз употребляется числовая деталь: Андрей оставался «во граде Крите во епискупах 30 лет», до самой своей смерти.

Итак, как видно, данный текст «Повести об Андрее Критском» отличается очевидной триадичностью. Несомненна последовательность, системность ее введения. Иначе говоря, бесспорна преднамеренность ее использования автором пространной редакции памятника (кстати, в краткой редакции числовая структура не развита¹). Отмеченная триадичность пронизывает изложение повести как явно — посредством повторяющихся чисел-слов (3, 30, 300), организуя структуру деталей, так и потаенно — посредством чисел-конструкций (триады синтаксические, триады предсказаний, действий), организуя стилистико-композиционную структуру текста. И первые, и вторые, несомненно, выражают троическое содержание (это касается и семантики фигури-

¹ Гудзий Н. К. К легендам о предателе Иуде и Андрее Критском.

рующих в пространной редакции чисел 9, 15). Но вот как интерпретировать данную особенность текста? Думается, есть несколько вариантов.

Автор рассматриваемой редакции «Повести об Андрее Критском», насыщая свое повествование триадологемами и триадоформами, держался давней литературной традиции. Действительно, Европа средневековья и эпохи Возрождения знала немало подобных текстов. Классический пример — «Божественная комедия» Данте Алигьери. В древнерусской литературе тоже известны аналогичные тексты (см. выше).

Но если триадологию «Повести об Андрее Критском» объяснять только традицией, литературным этикетом, то вряд ли правомерно усматривать в ней глубокий смысл и значение, кроме разве что эстетического (повторение одной детали — в данном случае числовой — создавало эффект ритмичности; к тому же и сама тройка от древности считалась полным и совершенным числом).

Древнерусский писатель, наполняя апокрифическую историю Андрея Критского троичными деталями и формами, мог, помимо означенной литературной традиции, иметь еще в виду и тринитарную суть христианского вероучения. Таким образом (мистико-символически, эстетически) он богословствовал о Божественной Троице, то есть в троичном характере событий и явлений воспроизводимой действительности (пусть и художественной) он усматривал знаки произволения триединого Бога о мире, в частности, о герое повести, великом грешнике, которому предназначено было стать — благодаря покаянию, слезам и милостыне — великим праведником. Если это так, то тогда триадология анализируемого произведения придает ему теолого-философское звучание. А значит, задача литературного текста была отнюдь не развлекательной и не кощунственной. Автор данной версии повести побуждал своих

читателей к серьезнейшим размышлениям на тему *Творец и творение*. В этом отношении его философское понимание природы бытия и художественно-практическая позиция, его онтология и гносеология вполне тождественны взглядам, возможно, современного ему древнерусского мыслителя и писателя середины XVI века Ермолая Еразма, согласно которому «Бог ꙗко Творец сам вообрази во всяком сотворении своем разумети Троицескую ипостась...»¹. Иными словами, Божественная Троица отражается в «тричастных совокупностях» тварного мира, где всё «треглагольно восписѹет», — таких, как «свет, сумрак, тьма» или «ум, слово, душа» и т. п.²

Наконец, числовая структура рассматриваемого повествования о лже-Андрее могла быть определена пафосом поэтической деятельности настоящего Андрея, епископа Критского, равно и пафосом церковной интерпретации его личности. В самом деле, этот выдающийся византийский писатель явил себя как автор многочисленных богослужебных канонов: с его именем исследователи связывают 51 полный канон (не считая трипеснцев и четверопеснцев), из них по крайней мере 19, в том числе и «Великий Покаянный канон», читались в славяно-русских рукописных Минеях, Трефолоях и Триодях XI–XVII веков³, то есть были прекрасно известны в Древней Руси.

¹ *Ермолай Еразм*. Слово о Божием сотворении тричастием // Попов А. Н. Библиографические материалы. XIII. Книга Еразма о Святой Троице // ЧОИДР. Кн. IV. М., 1880. С. 64.

² *Райнов Т.* Наука в России XI–XVII веков. С. 185; *Клибанов А. И.* К характеристике мировоззрения Андрея Рублева. С. 97.

³ *Правдолюбов С.* Великий канон святого Андрея Критского. Т. 2. С. 122–155.

Отличительной чертой гимнографии святителя Андрея было то, что он всегда в каноны включал вторую песнь (тогда как другие церковные поэты — например, святые Иоанн Дамаскин и Косма Маюмский — второй песни не писали, а «после IX века изъятие второй песни почти узаконилось»¹), следовательно, его каноны всегда состояли из 9 песен². В этой «дефиниции числа девять», или «тройственной троичности», исследователи справедливо усматривают символическое выражение постулатов христианской космологии³, а также троического богословия⁴. Таким образом, каноны Андрея Критского одной формой своей призывали человека «содевать свое спасение» в Пресущественной Троице, настаивали его на духовное созерцание Горнего мира.

Однако гимнограф не довольствовался только структурным способом богословствования. В своих канонах святитель Андрей всегда выражал знание Церкви о Боге и прямо, вербально. Иными словами, его каноны всегда завершались особыми стихами догматического содержания — тропарями «Троичным» и «Богородичным», в которых Всевышний воспевался, во-первых, как Сам в Себе, единый по Существу и Троичный в Лицах, а во-вторых, как явившийся миру через Воплощение от Пресвятой Девы. Не был в этом отношении исключением и «Великий канон». Больше того, при его

¹ Квирикашвили Л. С. Вопрос о второй песни гимнографического канона. С. 71–72.

² Квирикашвили Л. С. Композиция гимнографического канона. С. 14.

³ Квирикашвили Л. С. Вопрос о второй песни гимнографического канона. С. 75; Она же. Композиция гимнографического канона. С. 19–20.

⁴ Правдолюбов С. Великий канон святого Андрея Критского. Т. 1. С. 253, 257.

чтении или пении издревле положено по церковному уставу совершать по три поклона¹.

Итак, очевидно: песнословное творчество Андрея Критского пронизано было светом разумения Божественной Троицы — «пресущной», «безначальной», «несозданной», «нераздельной еднницы», «сообразной», «всесильнейшей» и т. д. Поэтому неудивительно, что это особое почитание святителем Андреем Святой Троицы отразилось в церковно-поэтическом представлении о нем самом. Так, в каноне Андрею (написан в IX веке преподобным Феофаном Начертанным, епископом Никейским²) данной теме посвящены три (что также знаменательно) тропаря: второй тропарь третьей песни (ты «всю приал еси аве зарю светоноснѣю трисолнечным светлости»), первый тропарь четвертой песни (ты «богослови... правило показался еси... Препетѣи Троицы славу сказѣ асно»), второй тропарь девятой песни («соединением лучшим наслаждаеши зари трислннѣи, Андрее... творещи твою... память... молитвами твоими от бед сохрани»)³. Аналогичная оценка выражена и в кондаке Андрею (ты «авиася еси светильник мира светлейший, светом силѣ Троицы»⁴).

Надо полагать, и церковный взгляд на личность святителя Андрея Критского, и особенности его собственной гимнографии были вполне известны русским книжникам, создававшим легендарное повествование об Андрее. Именно это знание и отразилось в числовой структуре повести. Но последнюю в таком случае можно

¹ Булгаков С. В. Настольная книга для священноцерковнослужителей. Т. 1. Ч. 1. С. 578.

² Филарет (Гумилевский). Исторический обзор песнопевцев и песнопения Греческой Церкви. С. 179.

³ Минея: Июль. М., 1988. Ч. 1. С. 252, 253, 258.

⁴ Там же. Ч. 1. С. 256.

теперь интерпретировать как образно-художественную иллюстрацию важнейшего, характернейшего лирико-эвхологического мотива, который пронизывал как творчество самого святителя Андрея, так и песнословия Церкви о нем. Очевидно, что такая числовая структура была вполне понятна читателям повести, она должна была вызывать вполне определенные ассоциации и порождать вполне определенные движения ума. В силу соотнесенности с христианской литературной традицией она придавала рассмотренной здесь псевдобιοграфии обычное для канонических и сакральных текстов звучание, чинность и, следовательно, красоту; в силу соотнесенности с христианскими понятиями о мире и Боге она наполняла псевдобιοграфию теолого-философским смыслом; в силу соотнесенности с церковной поэзией она сопрягала псевдобιοграфию с контекстом литургической жизни Христианской Церкви. А вместе все эти три аспекта непременно должны были переводить мысли читателя псевдобιοграфии с внешней плоскости ее содержания в область внутреннюю, прикровенную, преисполненную знаменательности, вникая в которую читатель мог уже духовно «вознестись и горняя помышлять».

IV. НУМЕРОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД ПРИМЕНИТЕЛЬНО К ТЕКСТОЛОГИИ ДРЕВНЕРУССКИХ ПАМЯТНИКОВ

§ 1. Соотносительная датировка редакций литературного памятника

Выше, в связи с анализом истории этикетного употребления в древнерусских литературных текстах числа 15, были рассмотрены «Повесть о Темир-Аксаке» и «Повесть о Луке Колочском» как примеры, демонстрирующие и процесс закрепления за числом 15 мариологической ассоциативно-символической семантики, и процесс развития текста по пути его *подгонки* под соответствующие этикетно-нумерологические нормы. Это позволяет сделать обобщающий текстологический вывод: наличие в тексте этикетных числовых индексов можно интерпретировать как знак его литературной переработки.

Такой вывод подтверждается данными текстолого-нумерологического анализа других древнерусских памятников литературы — например, «Сказания о явлении в Тихвине иконы Пресвятой Богородицы “Одигитрия”»¹ и «Повести о явлении в Пскове на Святой горе

¹ См. исследование и первое научное издание самых ранних текстов памятника (редакции А и Б) с разночтениями по неизвестным спискам в публикации: Кириллин В. М. Первоначальные редакции Сказания о Тихвинской Одигит-

икон Пресвятой Богородицы “Умиление” и “Одигитрия”»¹.

Что касается «Сказания о Тихвинской Одигитрии», то его первоначальные редакции — А и Б, помимо формально-содержательных расхождений, имеют расхождения и в плане хронологической привязанности описываемых событий. Так, в редакции А не указан год явления иконы и основания первой церкви в Тихвинском погосте, а последующие церковные пожары, при которых икона оставалась невредимой, не отнесены к определенному времени. Сообщается лишь, что первая церковь сгорела через 5 лет после поставления, построенная на ее месте вторая сгорела также через 5 лет и затем третья — через 114 лет. Рассказом о третьем пожаре и завершается текст. Напротив, в редакции Б все события четко распределены по датам. Явление иконы и основание первой церкви, по свидетельству этого текста, произошло в 6891 (1383) году, первый пожар и восстановление церкви — в 6898 (1390) году, то есть через 7 лет (в этой части редакция Б согласуется с летописным рассказом, где читаем: «...и стоя церковь и образ на том месте седьмь лет и згоре»²); второй пожар и восста-

рии // Книжные центры Древней Руси XI–XVI вв.: Разные аспекты исследования. СПб.: Наука, 1991. С. 200–219.

¹ См. исследование и первое издание памятника: *Серебрянский Н. И.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле // ЧОИДР. М., 1908. Кн. 3/4. С. 66–72, 354–357, 552–561. Новейшее исследование и издание памятника с разночтениями по неизвестным спискам: *Кириллин В. М.* Новые материалы для истории книжно-литературных традиций средневекового Пскова. Святогорская повесть // Книжные центры Древней Руси. XVII век. Разные аспекты исследования. СПб.: Наука, 1994. С. 140–162.

² Воскресенская летопись // ПСРЛ. СПб., 1859. Т. VIII. С. 48; Никоновская летопись // ПСРЛ. М., 1965. Т. XI. С. 83.

новление церкви — в 6903 (1395) году, то есть через 5 лет, что и подчеркивается в тексте; а третий — через 105 лет, при этом год не назван, но, по расчету, данное событие приходится на 7008 (1500) год. Кроме того, в редакции Б содержится отсутствующий в редакции А рассказ о построении на Тихвине четвертой — кирпичной — церкви в 7015 (1507) году. Для наглядности изобразим соотношение редакций А и Б схематически:

	А	Б
Явление	—	6891 (1383)
1 пожар	— через 5 лет	6898 (1390) через 7 лет
2 пожар	— через 5 лет	6903 (1395) через 5 лет
3 пожар	— через 114 лет	[7008 (1500)] через 105 лет
Построение каменного храма	нет	7015 (1507) через 7 лет

Здесь необходимо подчеркнуть: в рассказах о пожарах центральное место отведено не пожару и не восстановлению церкви. Внимание повествователя как в редакции А, так и в редакции Б сосредоточено именно на фактах избавления явленной иконы от огня — чудесным образом при первых двух пожарах и с помощью людей при третьем.

Отмеченные расхождения редакций А и Б в плане временной отнесенности событий, естественно, вызывают вопрос о том, какую из двух хронологических версий следует считать древнейшей, соответствующей устной традиции, а какую вторичной, литературно обработанной.

Если взять в соображение датировку и идейно-художественные особенности редакции Б, то можно вполне

обоснованно рассматривать хронологическую версию последней как более позднюю, с помощью которой составитель данной редакции стремился упорядочить описываемые события прошлого, придать им строгую определенность в потоке реального исторического времени. (Для автора редакции А, зафиксировавшего легенду об иконе в виде, близком к формам ее устного бытования, подобное стремление, очевидно, не было еще актуальным.) В таком случае исследователь оказывается перед неизбежностью объяснения особенностей редакции Б.

Действительно, почему ее автор изменил версию редакции А и выбрал другое распределение событий во времени? Имел ли он какой-либо источник или был оригинален, предложив новую хронологию? Сознательно или безотчетно внес он изменения? Если сознательно, то каковы его мотивы, соображения? Как их интерпретировать?

В связи с поставленными вопросами особенно интересным представляется числовой ряд текста Б. Он состоит как бы из двух групп последовательно расположенных чисел — группы дат (6891—6898—6903—7008—7015) и группы временных промежутков между ними или группы чисел, отражающих хронологическую соотнесенность событий (7—5—105—7). Несомненна взаимозависимость этих групп. Но поскольку в более ранней редакции А описываемые события не привязаны к определенным моментам исторического времени и, таким образом, группы дат нет, а есть лишь группа соотнесенности (5—5—114), постольку в более поздней редакции Б вариацию последней (7—5—105) было бы логично считать основной группой, с видоизменением которой связано возникновение и конкретное наполнение автором данного текста группы дат. Поэтому анализу должна быть подвергнута прежде всего группа соотнесенности.

Итак, в редакции Б три церковных пожара следуют один за другим через 7, 5 и 105 лет с момента основания в Тихвинском погосте первого деревянного храма Успения Богоматери. Причем изначально они как бы предварены тремя явлениями богородичной иконы Одигитрии: «в Вымоченицах, за сто верст от Тихвины», где была по этому случаю построена церковь Рождества Богоматери; «на Кожеле, на Кюкове горе за 20 поприщ от Тихвины», где поставили церковь Покрова; и, наконец, на Тихвине, «над рекою на горе» (попутно заметим: в редакции А Тихвинский погост значится как *четвертое* место явления иконы). Отсюда не очевидно ли стремление составителя текста Б к символично-прообразовательному параллелизму, в основе которого лежит теологическое понятие о троичности? Во всяком случае, числовой ряд текста Б закономерно пополнить *тройкой*.

И удивительное дело: без труда можно обнаружить наличие внутренней связи между числами 7, 5 и 3: все они кратны числу 105 и, будучи сакральными, соответственно и последнее также наделяют печатью сакральности. Число 105, в свою очередь, путем теософско-каббалистического разложения (о чем см. выше) без труда сводится к сакральному числу 15 (105 — это 100 и 5, где: $100 > 10$, затем: $10 + 5 = 15$), которому вместе с тем кратно и имеет в таком случае потаенное выражение и, соответственно, символическое значение.

Конечно же, нет полной уверенности в том, что автор редакции Б был сведущ в области спекулятивно-мистической математики и тем более осознанно стремился средствами последней выражать в своем творчестве какие бы то ни было идеи. Но два обстоятельства создают, быть может, прочное основание для того, чтобы подозревать его в некоторой склонности к сакрально-символической мистике числа.

Во-первых, следует помнить, что в результате чудесного явления в Тихвине иконы «Одигитрия» возник храм, освященный в память об Успении Пречистой Божией Матери, и, соответственно, престольный праздник этого храма приходился на 15 августа. Последняя деталь в тексте «Сказания» никак не отмечена, но понятно, что при свойственной христианству календарной ориентации во времени она должна была присутствовать в сознании. А это уже реальная основа для мистического переживания.

Во-вторых, в редакции Б (если, разумеется, допустить, что ее создатель владел методом теософского сокращения) уже упоминаемое число 15, к удивлению, явлено как бы энигматически, в скрытой, зашифрованной форме. И не только на уровне группы чисел соотнесенности событий, как показано выше, но и на уровне группы дат, а именно: даты явления иконы ($\#S\tilde{W}Y\tilde{A} \cdot / 6891$), затем не указанной в тексте, но легко вычисляемой даты третьего пожара ($\#Z\tilde{H} \cdot / 7008$) и, наконец, даты построения на Тихвине каменного храма ($\#Z\tilde{E}\tilde{I} \cdot / 7015$), завершающей весь текст этой редакции. Причем что касается двух последних дат, то они легко сводятся к числу 15, будучи выраженными как в своем прямом виде, от *сотворения мира*, так и в аналогичном счислении от *рождества Христова*: 7008 — это 7000 и 8 , где $7000 > 7$, затем $7 + 8 = 15$; аналогично: $1500 > 15$; таким же образом $7015 > 7 \times 15 = 105 > 10 + 5 = 15$ и $1507 > 15^1$.

¹ Знак нуля в данном случае не учитывается, поскольку в древнерусских буквенных обозначениях чисел он отсутствовал. Конечно, подобные операции более естественны при обозначении чисел посредством «арабских» цифр, а не с помощью алфавита. В связи с этим здесь уместно напомнить, что «арабские» цифры стали известны в Западной Европе с X века, а в России появились в XIV–XV столетиях

Лишь дата явления иконы, выраженная, согласно древнерусской традиции, в счислении от С. М. — 6891, не дает желаемого результата. Необходимо перевести ее в латинское летосчисление от Р. Х., чтобы получить искомое число $15: 1383 > 1 + 3 + 8 + 3 = 15$ ¹.

Возможно, на все эти удивляющие совпадения и не стоило бы обращать внимания, квалифицировав их как случайные, если бы не выявленные выше, во-первых, сакрально-символическая значимость числа 15, во-вторых, склонность средневекового сознания к мистициз-

(Истрин В. А. Развитие письма. М.: АН СССР, 1961. С. 331), правда, не вытеснив алфавитного способа записи чисел вплоть до XVII века. Таким образом, не исключена возможность знакомства автора рассматриваемого текста начала XVI века с арабской цифирью. Впрочем, это даже не принципиально, поскольку математические операции производились либо в уме, либо на пальцах, либо посредством специальных счетов — абака, а алфавитная запись лишь фиксировала результат подобных действий (Кузаков В. К. Очерки развития естественнонаучных и технических представлений на Руси в X–XVII вв. М.: Наука, 1976. С. 112).

¹ Рассмотрение древнерусских дат от С. М. в их западноевропейской транслитерации от Р. Х. здесь совершенно обосновано, так как в начале XVI века, когда была создана редакция Б, летосчисление от Р. Х. если и не было принято древнерусскими книжниками, то по крайней мере должно было быть им известно. Об этом свидетельствует хотя бы «Слово кратко противу тех, иже в вещи священные подвижные и неподвижные съборные церкви вступаютя...», в заключительной части которого читается дата: «в настоящем 1000 пятьсот пятом лете» (Библиографические материалы, собранные Андреем Поповым. XXI. С предисловием А. Д. Григорьева // ЧОИДР. М., 1902. Кн. II, отд. II. С. 59).

му вообще и сакрализации числовых отношений в частности. Кстати, именно сакральным характером, как установлено, отличалась древнерусская календарно-вычислительная традиция вообще¹.

Таким образом, теоретически вполне можно допустить, что неизвестный нам автор в процессе составления нового текста «Сказания о Тихвинской Одигитрии» (редакции Б) имел в виду идеи о числах как теологических символах, отражающих сущность высшей непознаваемой истины, и даже попытался их использовать. Во всяком случае в этом не было бы ничего беспрецедентного, если принять во внимание все здесь сказанное о древнерусской нумерологии.

Спекулятивный анализ чисел, составивших в редакции Б группу соотнесенности событий (7—5—105—7 и 3), позволил вскрыть удивительную гармоничность взаимоотношений между ними, основанную на кратности. Можно также говорить и о симметрии их распределения. Действительно, трем пожарам соответствует трехкратное явление иконы, а семерка как бы обрамляет всю группу чисел, открывая и закрывая ряд. Не потому ли создатель данного текста предложил вместо старой хронологической версии редакции А (5—5—114) новую, что последняя, в отличие от первой, обладала совершенством с точки зрения математической эстетики и была значительно более изысканной и выразительной с точки зрения сакральной магии чисел?

Если допустить, что автор редакции Б действительно был знаком хотя бы с основами спекулятивно-мис-

¹ Симонов Р. А. Древнерусская календарно-вычислительная практика и духовная культура // Древнерусская книжность (Творчество и деятельность Стефана Пермского; естественнонаучные и сокровенные знания на Руси) / Отв. ред. Р. А. Симонов. М.: Изд-во МГАП, 1995. С. 6–47.

тической математики (а прецеденты применения последней в XVI веке — например, преподобным Максимом Греком (см. выше), Николаем Булевым или Ермолаем Еразмом¹ — были) и мог при коррекции, уточнении-дополнении старой хронологической версии, представленной в редакции А, иметь в виду не только эстетические достоинства предлагаемого им нового числового ряда, но и его сокровенный символично-богословский смысл, доступный, очевидно, лишь немногим, сведущим в области каббалистической метафизики чисел (а, скажем, средневековая христианская герменевтика вообще, как известно, опиралась на традиции иудейско-каббалистического толкования Священного Писания); если также допустить вероятность знакомства автора редакции Б со средневековой нумерологией (а возможностей для такого знакомства в начале XVI века имелось предостаточно), — если все это допустить и притом учесть продемонстрированный автором редакции Б высокий уровень литературно-идеологического сознания (о чем свидетельствует весь комплекс произведенных им изменений: идейная направленность, сюжет, композиция, стиль текста и сами приемы обработки предания), то нельзя не прийти к заключению, что хронологическая версия редакции Б — и группа соотнесенности событий (7—5—105—7), и группа дат (6891—6898—6903—7008—7015) — не просто вторична по отношению к версии редакции А, но искусственна, придуманна и, следовательно, недостоверна. Но такой вывод, повторяем, верен лишь в том случае, если допустить влияние всех вышеперечисленных факторов на творческое кредо автора редакции Б.

Подтверждают сказанное, пожалуй, следующие факты.

¹ Райнов Т. Наука в России XI–XVII веков. С. 183, 185.

Во-первых. Один из списков, содержащих редакцию А (Иосифо-Волоколамский № 414), завершается датой «лета 7007-го». Если эту дату принять за действительное время составления архетипа редакции А (в год третьего пожара), а хронологическую версию данной редакции: 5—5—114 (промежутки между пожарами) за изначальную, соответствующую устному преданию, то вот какое распределение событий во времени получим: $7007 - 114 = 6893$, $6893 - 5 = 6888$, $6888 - 5 = 6883$, где 6893 — год второго пожара, 6888 — год первого пожара и 6883 — год явления на Тихвине иконы и поставления первой церкви, или, в счислении от Р. Х., 1375 год. Но в этом году, как известно, общественно-религиозная борьба в Новгороде возросла до последней степени обострения, в этом году была произведена первая в истории Новгорода казнь над еретиками-стригольниками, отрицавшими наряду с прочими положениями восточно-христианского вероучения и иконопочитание¹; получается, чудесное явление богородичной иконы случилось весьма своевременно: как бы в опровержение еретических домыслов и в подтверждение правоты православных.

Во-вторых. В рукописной традиции исследуемого «Сказания» бытовали довольно путанные сведения относительно года построения на Тихвине каменного храма. Так, согласно редакции Б (это самое раннее свидетельство), он был поставлен в 7015 (1507) году, при великом князе Василии Ивановиче. И надо признать, в большинстве выявленных списков памятника утверждается то же. Но при этом, например, в одном из списков редак-

¹ См.: Казакова Н. А. Новгородско-псковская ересь стригольников XIV–XV вв. // Казакова Н. А., Лурье Я. С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV–начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 7–73.

ции Б говорится, что «кирпичная» церковь была заложена «в лето 7008» (1500 г.) «повелением... Ивана Васильевича»¹. Некоторые же списки, содержащие более пространные, чем А и Б, редакции, указывают на 7005 (1497) год². А в Новгородской 3-й летописи статья о поставлении «каменной» церкви помещена под 7023 (1515) годом³, и с этим согласуются отдельные пространные тексты «Сказания»⁴. Существовало также и мнение, что постройка каменного собора в Тихвине началась в 7018 (1510) г.⁵ Подобная разноголосица просто вынуждает относиться с недоверием даже к наиболее фиксированному в рукописной традиции варианту — дате 7015 (1507), восходящей к большинству списков редакции Б.

В-третьих. Известно, что всякая древнерусская дата, обычно данная в счислении от С. М., при переводе в счисление от Р. Х. могла иметь в восприятии средневекового книжника по крайней мере два значения: если последний ориентировался на западноевропейскую традицию, то он исходил из разницы между счислениями — в 5508 лет, а если он придерживался древнерусской традиции, то исходил из разницы — в 5500 лет. Учитыв-

¹ Рукописный сборник. РНБ. Софийская б-ка. № 1454. Л. 263.

² См.: Рукописный сборник. РНБ. ОСРК. 0.1.1133. Середина XVI века. Л, 46 об. (здесь также назван Иван Васильевич); Рукописный сборник. ГИМ. Синодальное собр. № 557. XVII век. Л. 125.

³ См.: ПСРЛ. СПб., 1841. Т. III. С. 247.

⁴ Например: Рукописный сборник. РНБ. Софийская б-ка. № 1449. 1602 г. Л. 555 об.; Рукописный сборник. Собр. А. А. Титова, № 1134/250. XVIII в. Л. 7.

⁵ См.: Мордвинов И. П. Старый Тихвин и Нагорное Обонежье. Тихвин, 1925. С. 9. К сожалению, приведя данный факт, исследователь не указал источников.

вая это обстоятельство, рассмотрим дату 6883, которую мы получили путем подсчета, взяв за исходную сохранившуюся в списке Иосифо-Волоколамском №114 (редакция А) дату 7007. Приходится констатировать еще одно удивительное совпадение: аналогом этой новой даты явления иконы в счислении от Р. Х., согласно западноевропейской традиции, будет 1375 год, а согласно древнерусской — 1383 год. Но последний результат получается и при переводе по-западноевропейски даты 6891, прямо указанной в редакции Б и летописном рассказе. Столь же удивительный факт обнаруживается и при переводе даты 7007: ее западноевропейским аналогом в счислении от Р. Х. будет 1499 год, а древнерусским — 1507, то есть год, с которым также соотносится и зафиксированная в редакции Б дата 7015 (если перевести ее по-западноевропейски) — спорная, как показано выше, дата построения на Тихвине каменного храма.

Таким образом, пары дат: 6883—6891 и 7007—7015 — оказываются прикровенно тождественными; равнозначность этих дат возникает на почве их перевода в счисление от Р. Х.: следуя той или иной традиции, при этой простой операции легко можно прийти к общему результату, получив даты 1383 и 1507.

Знаменательно при этом то, что указанные даты являются крайними в редакции Б, так что весь комплекс воспроизведенных здесь событий заключен между ними; кроме того, сами эти даты связаны с наиболее значительными событиями — явлением иконы и закладкой первой церкви и построением каменного храма на Тихвине; и при этом они посредством теософского или каббалистического сокращения редуцируются в символически значимое число 15. Отсюда последнее как бы обрамляет весь текст, энигматически выступая в начале и в конце рассказа.

Имея в виду все три рассмотренные обстоятельства, особенно последнее, не правомерно ли предположить, что автор редакции Б *сдвинул* события во времени не просто в результате хронологической дезориентации, но с преднамеренным расчетом? На такое он вполне был бы способен, будь он хотя бы отчасти приверженцем западноевропейской культуры. А о последнем можно было бы думать, если все-таки допустить, что в созданном им тексте действительно реализована мистика сакрально-символических чисел.

Однако согласие с высказанным предположением необходимо вынуждает к выяснению конечных намерений автора редакции Б. В самом деле, почему он обработал хронологию предания о Тихвинской иконе именно так, а не иначе? Что он хотел этим сказать?

Думается, можно ответить в общих чертах на поставленный вопрос, если ориентироваться на специфику средневекового мировоззрения.

Мы знаем, человеку средневековья окружающий мир являлся в двух планах, из которых один — земной, временный и призрачный — был лишь приближенным образом и подобием другого — небесного, вечного и абсолютного божественного архетипа. В силу этого конкретные исторические события не воспринимались буквально, как нечто самостоятельное и самоценное; их соотносили с промыслом Божиим и наделяли провиденциально-эсхатологическим значением. Неизменно повторяющееся в своем коловращении долнее бытие, будучи творением вечно действующей высшей духовной энергии, заключало в себе священную тайну Божественной Премудрости. К этой недоступной и невыразимой тайне можно было только приблизиться, раскрыв сокровенно-энигматический и символично-прообразовательный смысл происходящего вокруг, некогда, ныне.

Но и сами факты земной жизни в сознании человека представляли не иначе как знаки и образы, связанные с действием и волеизъявлением Творца. Причем их символическое истолкование не нуждалось порою даже в словесной аргументации, поскольку аллегорическо-символический способ мышления и изложения мыслей был единым для средневекового — в данном случае христианского — общества Востока и Запада. Теоретические основы для такого мировосприятия заложены были еще отцами Церкви. И в соответствии с созданной ими историософской концепцией любой момент истории понимали как акт Божественного вмешательства в жизнь людей. Отсюда всякий исторический факт представлял собой религиозную ценность, смысл истории видели в обнаружении Бога, а историческое время мыслилось как подчиненное сакральному¹.

В свете сказанного становится понятным, что скрывается за хронологической обработкой легенды о Тихвинской иконе, произведенной автором редакции Б. Заклучив описываемые события в определенные хронологические рамки, распределив их во времени, он стремился при этом придать самим событиям и их чередованию значение сакральной закономерности. Последнее подчеркивалось двояким образом — с помощью математической эстетики, по правилам которой был выстроен числовой ряд в тексте, и с помощью символики составивших этот ряд чисел.

В системе Псевдо-Дионисия Ареопагита, чьи сочинения были уже хорошо известны древнерусским книжникам конца XV — начала XVI веков, когда «Сказание о Тихвинской Одигитрии» появилось в виде редакции Б, символ, как отмечено выше, мог обозначать духовные

¹ См.: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. С. 120, 127.

сущности, возводить к ним человека и «реально являть» мир сверхбытия на уровне бытия. Но если внесенные в текст редакции Б числа рассмотреть с точки зрения Псевдо-Дионисия в плане их конкретной символическо-функциональной нагруженности, то нетрудно заметить поразительную продуманность в сочетании их символических смыслов. Так, 3 — число божества, 7 — человеческое число, 5 — число единения человека с Богом, 105 — число, вобравшее в себя все три отмеченных значения, число, в котором они слились воедино, и вместе с тем число, мистически переходящее — как и три даты (6891, 7008, 7015), из которых две наиболее важны для всей истории, — в число 15, символ Богородицы, посредницы между небом и землей. И это — в произведении, пафос которого сводится главным образом к прославлению богородичной иконы.

Итак, на основании всего сказанного можно считать, что автор редакции Б в своем повествовании о Тихвинской святыне попытался с помощью сакральной символики чисел донести до читателя невыразимую средствами простого языка идею о сокровенном смысле явления иконы и последующих чудесах и событиях.

Близкую аналогию «Сказанию о Тихвинской Одигитрии» в редакции Б можно усмотреть в литературной истории памятника псковской письменности — «Повести о Святогорских иконах». Впервые о чуде их явления глухо сообщает Псковская 3-я летопись под 7074 (1566) годом: «...явился в Воронащине, на Синичьих горах... проща именем пречистые Богородицы...»¹. Видимо, в начале XVII века устные предания об этом событии и, возможно, какие-то записи были переработаны в «Повесть»². Но, согласно свидетельству последней по всем

¹ Псковские летописи. М., 1955. Вып. 2. С. 248.

² См.: *Серебрянский Н. И.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. С. 70.

известным спискам, «изволение Божие» произошло «в лето 7071» (1563). В этом году некоему 15-летнему отроку Тимофею, «егда пасущу емү скоты», явилась «икона богородицына» «Ҫмиление» — сначала на реке Лугвице, затем на Синичьей горе. Ровно через 6 лет, то есть в 7077 (1569) году, согласно ранее изреченному от иконы пророчеству, на той же Синичьей горе Тимофей (теперь ему, по расчету, 21 год) чудесно обрел икону Одигитрии «пядницү», и ему в третий раз явилась «на воздүсе» икона «Ҫмиление». По указу царя Ивана Васильевича (Грозного) здесь заложили деревянную часовню, а когда она сгорела на праздник Покрова в том же году, поставили каменную Успенскую церковь и устроили монастырь.

Н. И. Серебрянский считал, что хронологическое расхождение между летописью и «Повестью» возникло в результате палеографической ошибки: при переписке даты $\neq 30\bar{a} \cdot (7074)$ цифра $\bar{a} \cdot (4)$ могла быть спутана с похожей на нее в скорописи цифрой $\bar{a} \cdot (1)$, и получилось $\neq 30\bar{a} \cdot (7071)$ ¹. Такое объяснение, действительно, убеждает. Однако, имея в виду все сказанное выше о мистике чисел, можно иначе интерпретировать отмеченное расхождение. Может быть, автор повести изменил дату явления преднамеренно, стремясь ее числом указать на тайный смысл чудесных событий. В самом деле, удивительно, что оба варианта новой даты первых двух явлений (7071—1563) сводятся к числу 15, и герою в этот момент 15 лет, а оба варианта даты третьего явления и основания монастыря (7077—1569)² сводятся к числу 21, и герою при этом 21 год. Как уже говорилось, числа 15 и 21 ассоциативно-символически связа-

¹ Серебрянский Н. И. Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. С. 357.

² Эта дата принята церковно-исторической традицией. См.: Серебрянский Н. И. Указ. соч. С. 356.

ны с Богоматерью. Повесть же есть художественно-литературная реализация ее почитания.

Таким образом, если приведенное наблюдение правомерно, то, следовательно, правомерна и аналогия «Святогорской повести» со «Сказанием о Тихвинской Одигитрии».

§ 2. Атрибуция древнерусского литературного текста *

Итак, нумерологический подход к изучению древнерусских литературных текстов может способствовать прояснению истории их формирования. Однако означенный подход бывает полезен и при решении другой текстологической проблемы — проблемы авторства того или иного памятника средневековой письменности.

В самом деле, как известно, текст агиобиографии преподобного Сергия, созданный Епифанием Премудрым приблизительно в 1418 г., в своем целостном первоначальном виде не сохранился. Считается, что этот текст в процессе многократного обращения русских книжников к жизни знаменитого троицкого игумена претерпел череду изменений и в результате распался на фрагменты и рассеялся по разным литературным версиям «Жития»¹. Данное обстоятельство, соответственно, обусловило появление различных научных мнений относительно авторского оригинала².

* Текст данного раздела опубликован автором в несколько ином виде под названием «Епифаний Премудрый как агиограф преподобного Сергия Радонежского: проблема авторства» в книге: Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 7. Ч. II. М.: ИМЛИ РАН; ОИДР, 1994. С. 264–275.

¹ Дробленкова Н. Ф. Житие Сергия Радонежского // СКЖДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 331.

² Клосс Б. М. Жития Сергия и Никона Радонежских в русской письменности XV–XVII вв. С. 273.

Чаще всего с Епифанием Премудрым связывают текст Пространной, или Компильтивной, редакции «Жития» преподобного Сергия Радонежского, известной, однако, по спискам лишь начиная с 20-х годов XVI века¹ и неоднократно публиковавшейся². При этом собственно *епифаниевскими* мыслят читающиеся в составе данной редакции именно Предисловие («Глава Богѹ о всем...»), 30 глав жизнеописания подвижника и «Похвальное слово» ему («Тайнѹ царевѹ добро есть хранити...»)³. Иногда же пишут о том, что данная редакция содержит лишь наибольшее количество фрагментов архетипа⁴, или о том, что она отражает в целом структуру такового и стилистически соответствует писательской манере Епифания⁵. К сожалению, все эти положения чаще только констатируются, а не доказываются, или принимаются на веру как факт очевидный.

Известны также попытки более точного определения епифаниевского текста в составе Пространной редакции. Так, в прошлом священник Василий Яблонский предположил, что собственно епифаниевским является текст в объеме до главы «Об изведении источника», то есть Предисловие и первые 10 глав «Жития»⁶ (кстати, принадлежность Епифанию Премудрому «Похваль-

¹ Клосс Б. М. Жития Сергия и Никона Радонежских в русской письменности XV–XVII вв. С. 273, 276, 286.

² Список изданий см. выше.

³ Дробленкова Н. Ф., Прохоров Г. М. Епифаний Премудрый // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 216.

⁴ ПЛДДР: XIV–середина XV века. С. 572.

⁵ Дробленкова Н. Ф., Прохоров Г. М. Епифаний Премудрый // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 215.

⁶ Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания: Библиографический и библиографически-литературный очерк. СПб., 1908. С. 45, 62.

ного слова» общепризнана и никогда не оспаривалась). Точки зрения В. Яблонского придерживается и новейший исследователь Б. М. Клосс¹. К сожалению, при этом лишь констатируется общее стилистическое отличие означенной части от последующих глав «Жития». Правда, буквально в самое последнее время Б. М. Клосс выявил некоторые факты палеографического и текстологического свойства в доказательство данного мнения, но опять-таки — в свете простой констатации, не сопровождая их должным рассуждением². А между тем это, как представляется, справедливое мнение вполне можно именно доказать. Аргументы есть.

В самом деле, первые 10 глав памятника наделены такими особенностями, каких нет или почти нет в прочих главах «Жития» — от главы «Об изведении источника» до главы «О преставлении святого».

Так, выделенная начальная часть отличается прежде всего степенью нумерологичности текста. Действительно, первые 10 глав Пространной редакции (подобно Предисловию и «Похвальному слову») наделены ярко выраженной числовой структурой. Здесь, как показано выше, многообразно, многозначно, многофункционально, а главное — системно и к тому же при опи-

¹ Клосс Б. М. Жития Сергия и Никона Радонежских в русской письменности XV–XVII веков. С. 276, 236.

² Клосс Б. М. Избранные труды. Т. I. С. 155–159. Здесь, кстати, уместно выразить сожаление о том, что уважаемый исследователь, представив в указанной работе свои наблюдения, при этом не соотнес их с доводами, которые были обнародованы мной еще в 1994 году (Кириллин В. М. Епифаний Премудрый как агиограф преподобного Сергия Радонежского: проблема авторства // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 7. Ч. II. С. 264–275).

сании наиболее значимых (мистически, провиденциально, духовно) моментов жизни преподобного Сергия, — используются знаменательнейшие в рамках христианской средневековой ментальности сакральные числа: 3, 12 и 7. Эти числа выступают, во-первых, явно, наполняя текст лексически, в виде многократно повторяющихся повествовательных деталей, которые отражают то реальный, то метафизический планы бытия. Во-вторых, означенные числа выступают в тексте сокровенно, в виде конструкций, опять-таки повторяющихся, которые служат абстрактной основой для построения текста и воспроизведения отдельных агиографических ситуаций. Так, здесь не только реализованы, но и сопряжены триады стилистико-синтаксические, триады действий, речей, предсказаний, библейских цитат; в композиционно-стилистической структуре повествования встречаются также двенадцатеричные и семеричные конструкции, хотя и реже триадичных. Таким образом, то есть при помощи прямо или формально выраженных числовых знаков — нумерологом (чисел-слов) и нумероформ (чисел-структур), символически соотносимых с библейским контекстом и, соответственно, с предметами и понятиями из области Священной истории, богословия и жизни Церкви, Епифаний Премудрый создает некий умозрительный фон — символическую идейно-образную перспективу описываемых событий. Именно это и позволяет ему весьма изящно и выразительно осуществить собственное намерение — «дела Божии проповедати»¹ и вместе с тем — прославить Сергия как богоизбранного учителя Троицы (символика числа 3), служителя Церкви (символика числа 12), подвижника добродетели (символика числа 7).

¹ «Житие» Сергия // ПЛДДР: XIV–середина XV века. С. 258.

Итак, в Предисловии, первых 10-ти главах и «Похвальном слове» Пространной редакции «Жития» *числописание* играет роль заметного и сильного художественного средства. В этом отношении отчетливый контраст составляют завершающие данную редакцию 20 глав, поскольку они практически лишены нумерологической структуры. Отмеченное различие, думаю, показательно.

Во-первых, тексты в составе агиобиографии Троицкого святого чудотворца, отличающиеся нумерологической бедностью (11–30 главы), в принципе могут рассматриваться либо как результат первоначальных, черновых записей, делавшихся Епифанием в ходе сбора биографических материалов о преподобном, либо как результат поздней редакторской переработки, в ходе которой авторский оригинал был сокращен, заметно опрошен в стилистическом и образно-символическом отношении. Отсюда, последние 20 глав Пространной редакции или не были подвергнуты Епифанием идейно-стилистической правке в духе «изжития словес», или же они вообще не епифаниевские по тексту, хотя в общем, по фактологии, они, несомненно, близки первоначальному повествованию. В любом случае они по сравнению с первыми 10-ю главами отражают другой этап литературной работы над «Житием» преподобного Сергия.

Во-вторых, наблюдение над ролью числовой структуры в «Житии» преподобного Сергия Радонежского подтверждает уже известное: именно, что Епифаний Премудрый был не только теоретически хорошо осведомлен относительно священных свойств чисел, но и практически умел ими пользоваться на уровне стиля. Иными словами, нумерологичность есть специфический *индекс* литературной манеры Епифания.

Так, помимо «Жития» преподобного Сергия Радонежского нумерологичность использована, правда слабее, например, еще в «Житии» святителя Стефана

Пермского и в «Слове о житии великого князя Дмитрия Ивановича» — спорном относительно авторства Епифания Премудрого»¹.

Символически значимых нумерологом, как в «Житии» Сергия, в последних двух произведениях практически нет. Но зато они, как и «Житие» Сергия, отличаются широким употреблением конструкций, соотнесенных с сакральными числами 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 15 — *правильных*, если угодно, нумероформ. Вместе с тем во всех трех текстах часто встречаются конструкции с иным числом синтаксических, лексических, троповых сцеплений — из 11, 17, 26 и т. п. членов, то есть *неправильные* нумероформы.

О «Житии» преподобного Сергия речь уже шла. Что же касается текстов о Стефане Пермском и Дмитриии Ивановиче, то вот несколько примеров любимых Епифанием Премудрым конструкций (основанных на числах 3, 7, 12).

Две сопряженные седмицы о духовных дарах Стефана:

«Сице и аз ныне (говорит митрополит Пимен в связи с посвящением Стефана во епископа. — В. К.) обретох того самого Стефана — мужа ¹добра, ²мудра, ³разумна, ⁴смыслена, ⁵умна суща, и ⁶хитра, и ⁷всячески добродетелми украшена; и такова дара достойна бывша, еже при мнозех и во мнозех в нынешнее время досужна бывъша; мною же, яко пригожю ему быти, и надеюся, яко то (1) *делецъ есть*; (2) еще же к тому *имать* благодать, вданю ему от Бога; (3) и учительство дар, еже *стяжа*; (4) и (*стяжал*. — В. К.) талант, порученый ему, и слово премудрости и разума; (5) но и гра-

¹ Прохоров Г. М., Салмина М. А. Слово о житии и представлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Рускаго // СККДР. Вып. 2 (вторая половина XIV–XVI в.). Ч. 2. С. 405.

моты розныя умеет; (6) и языки инеми възглаголетъ к людем; (7) и чувъстви дүшевными и телесными благопотребен естъ»¹.

Двенадцатерица, осложненная ее производными — третицей и четверицей, о превосходстве Стефана как составителя азбуки:

«Коль ¹много лет ²мнози философи еллинстини ¹сѣбрали и ^{II}составливали грамоту греческую, и едва ^{III}установили ³много земли труды, и ⁴многими времени едва ^{IV}сложили! Пермскую же грамоту [1] един составил, [2] един счинил, — [3] един калогер, [4] един мних, [5] един инок — Стефан, глаголю, приснопомнимый епископ; [6] един во едино время, а не по много времена и лета, яко же и они, но [7] един инок; [8] ¹един ²въединенныи и ³уединяся, [9] ⁴един ⁵уединенный, [10] ⁶един ⁷единого Бога на помощь призываа, [11] ⁸един ⁹единому Богу моляся и глаголя: «Боже и Господи, иже ¹премудрости наставниче и ²смыслу давче, ³несмысленным казателю и ⁴нищим заступниче, ¹утверди и ^{II}вразуми сердце мое и ^{III}дай же ми слово, Отчее Слово, да ты прославляю в веки веком». И сице [12] един инок к единому Богу помоляся, (1) и азбукү сложил, (2) и грамоту сътворил, (3) и книги перевел малых летех, Богу помогающу ему...»².

Двенадцатерица риторических вопросов-обращений к архипастырю Стефану, касающихся трудности подобающей ему похвалы:

«Но (1) что ты нареку, о епископе? (2) Или что ты именую? (3) Или чим ты призову? (4) И како ты провещаю? (5) Или чим ты меню? (6) Или что ты приглашу? (7) Како

¹ Житие святого Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым. С. 60–61.

² «Житие» Стефана. С. 71–72. Здесь учитывается только текст основного списка «Жития»; судя по приведенным В. Г. Дружининым разночтениям, в более поздних списках имеются добавления, нарушающие данную структуру.

похвалю? (8) Како почтѹ? (9) Како ꙗблажю? (10) Како разложѹ? (11) И како хвалѹ ти сплетѹ? (12) Тем же что ты нареку?)¹

Все канонически традиционные, *правильные* нумероформы в «Житии» Стефана Пермского, в отличие от «Жития» Сергия Радонежского, как будто лишены специального семантического задания, во всяком случае их потаенный — ассоциативно-символический — смысл, если таковым они все-таки наделены, весьма трудно уловить, сакралистическая же функция подобных нумероформ ясна. Лишь об одной структурной цепочке можно думать как об очевидно знаковой, то есть структуре семантически целесообразной.

В заключительной «похвале» Стефану Епифаний Премудрый пишет:

«Да и аз многогрешный и неразумный, последѹя словесем похвалений твоих, слово плетѹщи, и слово плодящи, и словом почтити мнящи, и от словес похваление събираа, и приобретаа, и приплетаа, паки глаголя: Что еще ты нареку — ¹вожа заблѹждѹщим, ²обретателя погыбѹщим, ³наставника прелѹщенным, ⁴рѹководителя ѹмом ослепленным, ⁵чистителя оскверненным, ⁶взискателя расточенным, ⁷стража ратным, ⁸ꙗтешителя печальным, ⁹кормителя алчѹщим, ¹⁰подателя требѹющим, ¹¹наказателя несмысленным, ¹²помощника обидным, ¹³молитвенника тепла, ¹⁴ходатая верна, ¹⁵поганым спасителя, ¹⁶бесом проклинателя, ¹⁷кѹмиром потребителя, ¹⁸идолом попирателя, ¹⁹Богѹ слѹжителя, ²⁰мѹдрости рачителя, ²¹философии любителя, ²²правде творителя, ²³книгам сказателя, ²⁴грамоте пермьстей писателя»².

Данная двадцатичетырехчленная цепочка удивительным образом оправдана свидетельством Епифания

¹ «Житие» Стефана. С. 102.

² Там же. С. 106. Так в основном списке.

Премудрого о том, что Стефан «азбукү пермьскүю» «сложил числом четыре межу двема десятима слов, подовояся греческиа азбукы»¹ и что состав пермских букв следующий: «а, бұр, ган, дон, Ё, жон, зата, зита, и, коке, лен, мено, нено, во, пен, рен, снн, тан, цю, черы, шүя, е, ю, о»², то есть их действительно 24. Не случайным поэтому представляется то, что именно последний — двадцать четвертый — член в ряду кратких дефиниций Стефана характеризует его именно как создателя пермской азбуки. Сакральной символики тут, конечно же, нет, но идейно-художественная оправданность архитектоники рассмотренного пассажа несомненна.

Элементы нумерологической организации текста обнаруживаются и в «Слове о житии Дмитрия Ивановича».

Сложный метафорический пассаж о смерти князя, представляющий собой обрамленную двумя синтаксическими триадами седмицу сдвоенных образных определений к девятикратно повторенной лексеме «день»:

«Ёгда же үспе вечным сномь великий царь Дмитрий Рүскаа земля, ¹аер възмүтиса, и ²земля трясаеша, и ³человеци смятошася. Что нареку день той — день (1) скръби и тугы, день (2) тмы и мрака, день (3) беды и печали, день (4) въпля и слез, день (5) сетования и жалости, день (6) поношения и страсти, день (7) захлпання и кричання, недоүмею рещи — яко день погнбелн! Но токмо слышах мног народ глаголющъ: О, горе нам, братие! Князь князем үспе, господин владствүющим үмре! ^IСолнце помрачается, ^{II}лүна облаком закрывается, ^{III}звезда, снающия всемү мирү, к западү грядет!»³.

¹ «Житие» Стефана. С. 69.

² Там же. С. 70.

³ Слово о житии Дмитрия Ивановича // ПЛДР: XIV–середина XV века. С. 222 (подг. текста М. А. Салминой).

Двенадцатеричная цепочка риторических вопросов и ответов как аналого-историческая похвала князю:

«Приидете любимици, церковнии друзи, к похвалению словесе — по достоанию похвалити держателя земли! (1) Ангела ли тя нареку? Но в плоти суща ангелскы пожил еси. (2) Человека ли? Но выше человеческого существа дело свершил еси. (3) Пръвозданнаго ли тя нареку? Но той, приим заповедь сдетеля, преступи, ты же обеты своа по святом крещении чисто съхрани. (4) Сифа ли тя нареку? Но того премудрости ради люди богом нарицаху, ты же чисто соблюде, и Богови раб обретаешся, и Божий престол дръжа, господин земли Руской явися. (5) Еноху ли ты уподоблю? Но тый преселен бысть на землю неведому, твою же душу ангели на небеса со славою възнесоша. (6) Ноя ли ты именую? Тый спасен бысть в ковчезе от поѣтопа, ты же съблюде сердце свое от помысла греховнаго, аки в чертозе, в чистемъ телеси. (7) Евера ли ты нареку, не примесишася безумныхъ языкъ столпотворению? Ты же стълп нечестиа разруши в Руской земли и не примеси себе к безумнымъ странамъ на христианскую погыбель. (8) Авраму ли ты уподоблю? Но тому ѱво верою уподобися, а житиемъ превзыде паче оного. (9) Исаака ли ты възсхваляю, отцемъ на жертву приготовлена Богу? Но ты самъ душу свою чисту и непорочну жрътву Господеву своему принесе. (10) Израиля ли ты възглаголю? Но той с Богомъ въ исторзе боряшся и духовную лествицу провидяше, ты же с иноплеменники боряшся, с нечестивыми агаряны и с поганою литвою, за святыа церкви, христианскую ѱтвръжаа веру, акы ону духовную лествицу. (11) Иосифа ли ты явлю целомудренаго и святого плода, обладавшего Египтомъ? Ты же в целомудрии ѱм дръжаше и властель всей земли явися. (12) Моисея ли ты именую? Но той князь бысть единому еврейску языку, ты же многы языки в своемъ княжении имяше, честию благодарения въз многы страны имя твое провосна»¹.

¹ Слово о житии Дмитрия Ивановича. С. 226.

Даже не будучи символически значимыми, все эти нумерологические пассажи обнаруживают по крайней мере стилистическую однородность и единство литературной манеры, отражающей осознанное авторское стремление к сакрализации описываемых событий и самого повествования. Следовательно, сочинения, в которых подобные пассажи содержатся, вполне могут быть атрибутированы одному писателю (при учете, конечно же, прочих признаков: датировки, текстологических, идеологических особенностей и т. п.). В свете последней попытки доказать текстолого-источниковедчески принадлежность «Слова о житии» Дмитрия Ивановича перу Епифания Премудрого¹ рассмотренные здесь нумерологические особенности текста этого памятника являются, на мой взгляд, дополнительным и весьма весомым показателем, подтверждающим данную атрибуцию.

Возвращаясь к «Житию» преподобного Сергия Радонежского в Пространной редакции, необходимо отметить еще одну важную особенность означенного текста. Его начальная часть заметно отличается от последующих 20-ти глав также и тем, что в ней применительно к главному герою не употребляется имя «святой». Есть лишь несколько исключений.

Во-первых, означенное слово — причем в виде субстантива — встречается в названиях глав: «О преселении родителей святого», «О пострижении его, еже есть начало чернечеству святаго», «О прогнании бесов молитвами святаго», «О начале игуменьства святого»². То же самое можно наблюдать и в названиях после главы «Об из-

¹ Клосс Б. М. Избранные труды. Т. 1. С. 111–117.

² «Житие» Сергия // ПДДР: XIV– середина XV века. С. 288, 300, 306, 330.

ведении источника»¹. Однако, размышляя о делении текста Пространной редакции на главы, нетрудно установить механистичность, случайность такового. Действительно, некоторые главы чрезвычайно велики по объему, а некоторые, напротив, очень малы; к тому же следование их друг за другом не всегда согласуется с хронологией описываемых событий (например, глава «О победе еже на Мамаа и о монастыре, иже на Дүбенке», где речь идет о событиях 1380 года, читается прежде главы «О хотящем святого подвижнүти на митрополию»², где рассказывается о событиях, имевших место до или в 1378 г.). Отмеченная хаотичность поглавного деления Пространной редакции проистекает, по-видимому, из того, что первоначально Епифаний Премудрый, как он сам свидетельствует в Предисловии, хранил свои предварительные записи — собственно «главизны» — в «свитцех» и «тетратех» и «не по рядү»³. Легко также установить, что имеющиеся в рассматриваемой редакции названия глав не всегда точно отражают содержание последних (например, в главе «О преселении родителей святого» предмету, определенному заглавием, отведено лишь самое начало главы, большая же ее часть посвящена рассказу об аскетической настроенности юноши Варфоломея, о его братьях и их судьбе, о его отношениях с родителями и их смерти, о начале пустынночества вместе со Стефаном, о построении и освящении Троицкой церкви, об уходе Стефана в Москву и его жизни там и, наконец, о намерении оставшегося в одиночестве Варфоломея «облещися в образ чернечьский»). Между прочим, в других — «Пахомиевских» — редакциях «Жития» названия глав, характерные для Пространной

¹ «Житие» Сергия. С. 360, 392, 394, 396, 398.

² Там же. С. 386–388 и 392–394.

³ Там же. С. 258.

редакции, либо варьируются, либо вообще отсутствуют¹. Все это вполне позволяет думать о непричастности Епифания Премудрого к тем именно названиям глав, которые представлены в известных версиях «Жития» Сергия Радонежского и конкретно в Пространной редакции. Следовательно, и встречающийся в этих названиях слово «святой» не принадлежит Епифанию.

Имя «святой», опять-таки в виде субстантива, встречается также в рассказе о пострижении Сергия. Я имею в виду фразу «Бе же святѣи тогда възрастомъ 23 лета, егда приятъ иночскыи образъ». Однако и на этот раз возникает скептическое «но». Так, Б. М. Клосс, опираясь на сопоставительный анализ редакций и списков «Жития» Сергия, считает эту фразу поздней вставкой². От себя же добавлю: она действительно представляется несколько неожиданной и излишней не только в ближайшем контексте Пространной редакции — сразу после рассуждения об имени новопостриженного инока и перед сообщением о его первой литургии³, но и в свете нижеследующего — контекстуально и композиционно более уместного, к тому же специально оформленного — сообщения о возрасте, в каковом «пострижесея» радонежский подвижник: был он тогда «более двадесѣтии летъ видимую врѣстоу»⁴. Если сказанное справедливо, то встав-

¹ Тихонравов Н. С. Древние жития преподобного Сергия Радонежского. М., 1892. Изданные здесь редакции Б. М. Клосс считает Пахомиевскими (Клосс Б. М. Жития Сергия и Никона Радонежских в русской письменности XV–XVII веков).

² Клосс Б. М. Жития Сергия и Никона Радонежских в русской письменности XV–XVII веков. С. 276, 236; Он же. Избранные труды. Т. 1. С. 155.

³ «Житие» Сергия // ПДДР: XIV–середина XV века. С. 300.

⁴ Там же. С. 304.

ка о 23 годах — и, соответственно, именование «святой» — не являются епифаниевскими.

Наконец, рассматриваемое слово встречается в главе «О худости порт Сергиевых и некоем поселянине», а именно — в речи незадачливого крестьянина, который, придя в Троицкий монастырь, чтобы увидеть знаменитого игумена, не сумел его признать в убогом огороднике: «**Бы убо, — сказал он тогда монахам, — поглумистася мною, мните мя яко изумевшася. Аз свята мужа Сергия, яко слышах, тако и надеяхся видети...**»¹. Однако здесь имя «святой», относясь в качестве эпитета к числу простых, или «*постоянных*», которые, как известно, определяют самые общие признаки предметов и чаще всего лишают слово его конкретного значения², по-видимому, не является специальным термином: то есть такое именование не указывает на принадлежность к лику святых, но наделено лишь оценочным значением, отмечает лишь степень духовного совершенства, достигнутого подвижником.

Между прочим, первые 10 глав Пространной редакции «Жития» в отношении употребления имени «святой» применительно к главному герою почти тождественны Предисловию и «Похвальному слову». Так, в Предисловии фигурируют следующие формулы: «**житие мужа свята**», «**такова старца свята**», «**таковой святой старец**», «**велика старца свята**», «**святого того старца**»³; аналогичные формулы читаются в «Похвальном слове»: «**доброго господина и святого старца**», «**молитва**

¹ «Житие» Сергия // ПДДР: XIV—середина XV века. С. 354.

² Коновалова О. Ф. Изобразительные и эмоциональные функции эпитета в «Житии» Стефана Пермского // ТОДРЛ. Л., 1978. Т. 28. С. 325–332.

³ «Житие» Сергия // ПДДР: XIV—середина XV века. С. 256, 262.

ми святого старца», «великому томѹ и святому старцѹ», «житие святого тихое», «такова мѹжа свята и велика старца», «нечто от житиа святого», «сицева мѹжа свята», «противѹ святого подвигом», «слышавше сна от святого»¹. И это все. Означенное именование, таким образом, единично сравнительно с другими эпитетами, функционирующими в Пространной редакции более интенсивно и регулярно: среди них, если иметь в виду только постоянные эпитеты, самыми употребительными являются, несомненно, слова «преподобный» и «блаженный». При этом слово «святой» (а равно и другие постоянные эпитеты к образу главного героя «Жития») выступает, скорее, не как агиологический термин, но как оценочное определение: иными словами, вряд ли используется в качестве титула, санкционированного актом церковной канонизации. Надо полагать, Епифаний Премудрый применительно к своему учителю еще и не мог использовать данное именование в терминологическом значении, так как официальное причисление Сергия Радонежского к лику святых имело место несколько позже составления его «Жития» (открытие мощей знаменитого основателя и игумена Троицкой обители, совпавшее, по-видимому, с началом его местного почитания как чудотворца, состоялось 5 июля по ст. ст. 1422 года², а общецерковная канонизация — в 1447–1448 годах³). Между прочим, аналогичная сдержанность наблюдается и в «Житии» Стефана Пермского (несомненно написанном Епифанием): здесь главный герой, канонизован-

¹ «Житие» Сергия // ПЛДР: XIV–середина XV века. С. 414, 416, 418, 420.

² Голубинский Е. Е. Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая лавра. С. 71–74.

³ Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. 2-е изд. М., 1903. С. 72.

ный много лет спустя после создания его агиобиографии¹, вообще ни разу не назван «святым»².

Итак, для первых 10-ти глав Пространной редакции «Жития» Сергия Радонежского не типично употребление имени «святой» применительно к главному персонажу. Напротив, в тексте последующих 20-ти глав означенное слово в функции эпитета становится заметно превалирующим над всеми остальными эпитетами, причем и выступает чаще всего в паре с именем персонажа: «святой Сергий», или же само выступает как имя-транспозит: «к ним же святой отвещаваше», и т. п. Независимо от того, употребляется ли здесь оно со значением титула или нет, данное обстоятельство, полагаю, следует квалифицировать как результат позднейшего редактирования «Жития» — по крайней мере, уже после установления местного празднования памяти преподобного Сергия. Подтверждением сказанного могут служить созданные позднее редакции Пахомия Логофета, в которых герой «Жития» последовательно и регулярно называется «святым»³. Подобное же отношение к Сергию демонстрировали иконописцы: в клеймах житийных икон он всегда, начиная со сцены рождения, изображался в нимбе⁴, то есть — как праведник, прославленный на небесах еще при жизни.

Наконец, о третьем отличии рассматриваемого текста. Как известно, Епифаний Премудрый обильно снабжал свои сочинения библейскими цитатами и ссылка-

¹ Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. 2-е изд. М., 1903. С. 81, 104.

² См. указанное выше издание В. Г. Дружинина.

³ Тихонравов Н. С. Древние жития преподобного Сергия.

⁴ Преподобный Сергий Радонежский / Автор-составитель Н. Чугреева. М.: Панорама, 1992. С. 36, 45, 81.

ми на Священную и Церковную историю¹. Это свойство, например, ярко проявляется в «Житии» святителя Стефана Пермского². То же самое можно сказать о Предисловии, первых 10-ти главах Пространной редакции «Жития» преподобного Сергия Радонежского и «Похвальном слове» ему. Цитаты и исторические аналогии здесь так же преизобилуют, пронизывая и текст от автора, и речи персонажей; при этом они нередко подаются целыми группами — например, часто в виде триад или двенадцатичленных цепочек³ (что согласуется с нумерологическими принципами творчества Епифания). В функционально-содержательном отношении и цитаты, и аналогии, с одной стороны, украшают, орнаментируют изложение, а с другой — задают определенную сакральную высоту, которая служит, по сути, критерием истины и для автора, и для персонажей его рассказа, и для читателей последнего. И вот при всем богатстве цитатно-аналогийного материала в Предисловии, первых 10-ти главах и «Похвальном слове» Пространной редакции приходится наблюдать почти полное отсутствие такового в ее последних 20-ти главах. На мой взгляд, это также весьма показательно и свидетельствует о руке другого литератора или, во всяком случае, о другой стадии литературной обработки фактических данных из жизни преподобного Сергия.

¹ Дробленкова Н. Ф., Прохоров Г. М. Епифаний Премудрый // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 211, 212.

² Вигзел Ф. Цитаты из книг Священного Писания в сочинениях Епифания Премудрого // ТОДРЛ. Л., 1971. Т. 26. С. 234–243; Коновалова О. Ф. Конструктивное и стилистическое применение цитат в Житии Стефана Пермского, написанном Епифанием Премудрым // Zeitschrift für Slawistik, 1979. Bd 24, Heft 4. S. 500–509.

³ ПЛДР: XIV–середина XV века. С. 270 /речь иерея Михаила, 272 /рассуждение о числе 3/ и т. п. См. выше.

Между прочим, наблюдаемый в анализируемой редакции корпус библейских цитат с очевидностью обличает авторство именно Епифания Премудрого. В самом деле, если сравнить его с корпусом цитат, наличествующих в «Житии» святителя Стефана Пермского, то легко обнаружатся общие для обоих памятников цитаты. Так, в «Житии» Стефана Пермского среди 316 цитат, указанных в издании В. Г. Дружинина, находим 27, встречающихся также в Пространной редакции «Жития» преподобного Сергия Радонежского — в Предисловии, первых 10-ти главах и «Похвальном слове»: среди примерно 150 цитат, указанных в издании сентябрьского тома Великих Миней Четьих. Причем во второй агиобиографии некоторые из этих 27 цитат оказываются использованными дважды: они встречаются либо в Предисловии и затем в «Похвальном слове» («въпроси отца твоего, и възвестит тебе, и старца твоя рекѹт тебе» — *Втор.* 32: 7; «без Меня не можете творити ничто же: ищите и обрящете, просите и примете» — *Иоан.* 15: 5; *Мат.* 7: 7¹), либо в какой-нибудь из первых 10-ти глав и затем в «Похвальном слове» («Коль възлюблена села Твоя, Господи сил! Желает и скончается душа моя въ двory Господня» — *Пс.* 83: 2–3; «Изволю привметатися в дому Бога паче, нежели жити ми в селе грешничи» — *Пс.* 63: 11; Волю боящихся Его сътворит, и молитву их услышит, и спасет их» — *Пс.* 144: 19²).

Специально должно отметить три случая парного использования цитат, да еще такого, когда порядок их следования друг за другом остается неизменным и в обоих текстах Епифания Премудрого:

¹ «Житие» Сергия // ВМЧ: Сентябрь, дни 25–30. Стб. 1446, 1569; 1468, 1574; Ср. «Житие» Стефана. С. 2–3.

² «Житие» Сергия // ВМЧ: Сентябрь, дни 25–30. Стб. 1495, 1578; 1507, 1577; Ср.: «Житие» Стефана. С. 6, 7, 32.

«Господи, възлюбих благо- лепие дому Твоего и мес- то вселенна славы Твоея; яко възлюблена села Твоя, Господи сил; желает душа моя скончаться во дворы Твоя»¹ — <i>Пс.</i> 25: 8; 83: 2–3.	«Господи, возлюбих благо- лепие дому Твоего и мес- то селенна славы Твоеа: дому Твоему подобает святыня Господня в долго- ту дни. Коль возлюблена села Твоя, Господи сил! желает и скончається душа моя во дворы Гос- подня»².
«В терпении вашем стя- жите душа ваша, и пре- терпевый до конца — той спасен будет»³ — <i>Лук.</i> 21: 19; <i>Мат.</i> 10: 22.	«В терпении вашем стя- жите душа ваша; претръ- певый во до конца и спа- сется»⁴.
«Так да просветится свет ваш пред человеки, яко да увидят дела ваша благая и прославят Отца вашего, иже есть на небесех; и паки рече: Светильник есть телу око; и паки: Никто ж светильника вжег, постав- ляют его на одр или под спудом, но на свещнице да светит, иже сущь в храми- не»⁵ — <i>Мат.</i> 5: 16, 15.	«Так да просветится свет ваш пред человеки, яко да видят дела ваша добрая и прославят Отца ваше- го, иже есть на небесех; и паки рече: Не укрьется град верху горы стоя, ни вжигают светильника и по- ставляют его под спү- дом, но на свещнице, и прочая»⁶.

¹ «Житие» Стефана. С. 6.

² «Житие» Сергия // ВМЧ: Сентябрь, дни 25–30. Стб. 1495.

³ «Житие» Стефана. С. 16.

⁴ «Житие» Сергия // ВМЧ: Сентябрь, дни 25–30. Стб. 1523.

⁵ «Житие» Стефана. С. 108.

⁶ «Житие» Сергия // ВМЧ: Сентябрь, дни 25–30. Стб. 1567.

Имея в виду указанное совпадение библейских цитат, необходимо отметить и то, что они всякий раз, во-первых, воспроизводятся довольно схоже в плане их тождества первоисточнику, во-вторых, припоминаются в контексте довольно схожих по общему смыслу рассуждений. Но если рассмотренные здесь особенности цитирования Священного Писания не случайны, то правомерно думать об определенном комплексе любимых библейских выражений, которые при определенных условиях или обстоятельствах чаще всего вспоминались (а ведь установлено, что Епифаний цитировал тексты Библии именно по памяти¹). Вероятно, у каждого древнерусского писателя был свой набор таких любимых выражений. Однако в данном случае речь может идти только о Епифании Премудром.

Кстати, все сказанное о цитатах в «Житии» преподобного Сергия Радонежского позволяет отвести бытующее мнение о них как введенных в текст Пахомием Логофетом². Это явно противоречило бы литературной манере последнего, о которой должно, полагаю, судить прежде всего по его собственным, оригинальным сочинениям — например, по лучшему из них³ — «Житию» преподобного Кирилла Белозерского⁴. Здесь Пахомий действительно использовал библейские цитаты. Но как же он при этом был умерен! Никаких цепочек из цитат в «Житии» Кирилла нет, цитаты вообще встречаются

¹ Вигзел Ф. Цитаты из книг Священного Писания в сочинениях Епифания Премудрого. С. 236.

² Прохоров Г. М. Пахомий Серб (Логофет) // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 171.

³ Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. С.159.

⁴ Прохоров Г. М. Пахомий Серб (Логофет) // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 173.

тут редко и всегда приведены поодиночке¹. Следовательно, Пахомий в своих нарративных сочинениях держался совсем иного, нежели Епифаний Премудрый, принципа цитирования, так что если бы он, редактируя «Житие» преподобного Сергия, дополнил повествование библейскими цитатами, корпус последних имел бы, очевидно, совершенно другой вид и структуру.

Итак, по крайней мере три содержательно-стилистических элемента — нумерологичность повествования, титулование главного героя и библейские изречения вкупе с библейско-агиографическими сопоставлениями — резко отличаются в составе Пространной редакции «Жития» преподобного Сергия Радонежского текст Предисловия, первых 10-ти глав и «Похвального слова» от текста последних 20-ти глав. Наличие и отсутствие означенных элементов в указанных разделах повествования, думается, вполне надежно свидетельствует об их литературной гетерогенности.

Такой вывод подтверждается как будто еще одним аргументом. Если сравнить по объему первые 10 глав Пространной редакции с последующими 20-ю, то окажется, что текст первой части, посвященной первой половине жизни преподобного Сергия, в 2 раза обширнее текста второй части, посвященной второй половине жизни подвижника, которая, однако, и в плане общественно-политическом, и в плане духовно-просветительном, и в плане церковного домостроительства была, несомненно, более значимой для российской действительности². Иными словами, о рождении, возрас-

¹ «Житие» Кирилла Белозерского // Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания. Приложение. С. 1–63.

² Ключевский В. О. Значение преп. Сергия Радонежского для русского народа и государства // Жизнь и житие

тании, начале подвижничества святого рассказывает значительно пространнее, нежели о том, за что впоследствии его стали называть «великим игуменом земли Русской». Данное обстоятельство особенно показательное в свете других версий «Жития» — например, 1-й и 2-й Пахомиевских редакций (по классификации Б. М. Клосса), где как раз все наоборот: текст, начиная с главы «Об изведении источника», много обширнее предыдущего — видимо, сокращенного — текста¹.

Итак, в рамках Пространной редакции «Жития» преподобного Сергия Радонежского оказались объединенными разные тексты: часть оригинала, который вышел из-под руки Епифания Премудрого около 1418 года, — Предисловие, первые 10 глав и «Похвальное слово» (надеюсь, это доказано), и часть — последние 20 глав, — историю которой еще предстоит выяснить: то ли она отражает предварительные этапы работы Епифания, то ли этапы позднейшего редактирования «Жития» Пахомием Логофетом.

Сергия Радонежского / Сост., посл. и комм. В. В. Колесова. М., 1991. С. 259–272; Федотов Г. П. Преподобный Сергий Радонежский // Церковь и время: Ежекв. журн. ОВЦС Моск. патриархии. 1992. № 3. С. 1–25; Андроник (Трубачев), игум. Русская духовность в жизни преподобного Сергия и его учеников. С. 225–283.

¹ Тихонравов Н. С. Древние Жития преподобного Сергия. С. 3–144 (Отд. 1).

V. НУМЕРОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД ПРИМЕНИТЕЛЬНО К ПРОБЛЕМАМ ПОЭТИКИ И ГЕРМЕНЕВТИКИ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Как очевидно, в Древней Руси было немало литературных текстов, отличающихся нумерологичностью повествовательной структуры. При этом степень собственно нумерологичности, то есть насыщенности таких текстов числовыми указаниями или структурами, могла быть различной; различными могли быть причины и смысл введения последних в тот или иной текст. Это, разумеется, предполагает разные читательские восприятия и интерпретации.

Наибольший интерес, несомненно, представляют произведения, в которых числа фигурируют как яркие и будто бы объективно обусловленные элементы воспроизводимых событий реальной или псевдореальной жизни; иными словами, ряд таких чисел оказывается включенным в ход развития действия, и, следовательно, эти числа являются конгениальными художественной действительности, созданной повествователем. Отсюда вполне возможно считать их *показателем* авторского отношения к изображаемому и, соответственно, рассматривать в качестве специфического индекса идейного содержания данного сочинения, который связан пре-

имущественно либо с эстетическим, либо с рационалистическим, либо с мистико-символическим направлением мысли автора.

При этом, кажется, справедливо думать, что наиболее заметным эмоционально-психологическим, эстетико-семантическим воздействием должны были обладать именно такие числа, которые в рамках одного какого-либо текста повторялись, были через повторение — будто бы нарочно — *выделены*. Думается, вряд ли число, возникающее в ходе литературного изложения один-два раза, по случайности, могло обратить на себя особое внимание, заставить читателя размышлять о возможном его сокровенном значении. Другое дело, когда то или иное число многократно появлялось в тексте. Подобно тому как повторяющийся устойчивый мотив в орнаменте, оно должно было настраивать — эмоционально и интеллектуально — на определенную волну восприятия.

Древнерусские нумерологические тексты свидетельствуют о том, что их авторы были не только внимательны ко всякого рода числовым указаниям, но и вполне умели разнообразно — по существу и по форме — пользоваться последними в связи с различными целеустановками.

Если иметь в виду числа сакральные, соотнесенные в христианстве с библейской и церковно-исторической, богословской и богослужебной традициями, то в одних текстах такие числа в качестве компонентов повествования оказываются как бы случайными, проходными, слабо обусловленными существом рассказа (его темой, проблематикой, предназначением) и потому — слабо семантизированными в смысле знаковости, иносказательности, свободными от каких-либо отвлеченных функций — идейного, эстетического, эмоционального порядка.

В других же текстах сакральные числа с очевидностью выступают как специфическое художественное средство: с их помощью, за счет закрепившихся за ними ассоциативных связей с предметами и понятиями из области Священной истории, вероучения в разных его аспектах и жизни Церкви либо подчеркивается основная идея сочинения, либо выделяются в ней дополнительные — сакральные — смысловые оттенки, либо отмечается промыслительная закономерность или Божественная природа описываемых событий, либо, наконец, организуется собственно повествование о былом (и таким образом опять-таки дается указание — сокровенное — на его истинное значение).

Идейно-художественное по существу и задачам числописание реализуется в древнерусской (как, очевидно, и вообще в средневековой) литературе двояко: чаще вербально — в виде нумерологем, то есть чисел-слов, типа: трижды, утронти, четвертый, седмерица, пятнадцать, двенадесятый, четыредесять и т.п. (в этот перечень следует включить и их эквиваленты: Г̃·, Д̃·, Ж̃·, Кі·, Ёі·, М̃·); имеют место — реже — и невербальные приемы числописания в виде нумероформ, то есть чисел-конструкций: *трехчленных, пятичленных, семичленных, девятичленных, двенадцатичленных, пятнадцати-членных*, которые составляют структурную основу отдельных словосочетаний, предложений, пассажей, эпизодов, сцен, произведения в целом; этот способ — более изысканный, нежели первый, — типичен для гимнографических и гомилетических текстов, в нарративных же сочинениях он применялся эпизодически.

Особенную выразительность числописание обрело при комбинировании нумерологем и нумероформ. В таких случаях мистико-символическое звучание текста достигало наибольшей силы и знаменательности.

Самой распространенной и разработанной разновидностью числописания, встречающейся в древнерусской литературе, следует, несомненно, считать триадологию, ибо число 3 мыслилось как вообще наиболее предпочтительное. Это, в свою очередь, обусловлено было глубинными, исконными связями триады с мифологической, философской и богословской линиями развития человеческой мысли.

Применительно к проблемам поэтики и герменевтики древнерусской литературы наиболее интересны нумерологические тексты, отличающиеся ощутимой мерой целесообразности использованных в них символических чисел. Речь идет о таких текстах, числовая структура которых оказывается семантически созвучной, органичной: во-первых, особенностям культурной среды, породившей произведение; во-вторых, характеру места, связанного с деятельностью главного персонажа произведения; в-третьих, основной направленности в раскрытии личности главного персонажа; в-четвертых, сюжетной организации и, следовательно, идейному содержанию произведения.

Целесообразность первого типа (отражающая связь текста с культурной средой его происхождения или обитания) является вообще-то весьма универсальной и касается, по-видимому, всех нумерологических текстов. Но иногда, — говоря, конечно же, только о переводных произведениях со сложной, *бродячей* судьбой — числовая структура текста может все-таки быть экстраполирована на культуру-первоисточник и в этом отношении может служить критерием культурологической оценки произведения. Примером, иллюстрирующим данную мысль, является рассмотренная выше Сербская редакция «Александрии»: несомненно, столь настоящее, предпочтительное введение в ее текст *четве-*

рицы следует связывать с античной, эллинистической ветвью литературной судьбы романа; иначе говоря, одно объясняется через другое и наоборот; думается, в некоторых случаях при раскрытии историко-литературных тайн необходимо учитывать и такую взаимосвязанность.

Аналогичный пример представляет «Повесть о семи мудрецах». Известно, что это сочинение, возникнув в Индии как «история философа Синдбада» и бытуя в восточных литературах, издревле претерпело множество превращений. Но древнерусская версия сочинения возникла в лоне его европейской литературной жизни: через польское посредство древнерусский текст восходит к латинскому тексту — архетипу для всех европейских, который, в свою очередь, был переводом одной из версий «истории о Синдбаде», распространившейся прежде в древнееврейской письменности¹. Не исключено отсюда, что именно этим обусловлена седмичность повести: семь лет учения главного героя, семь мудрецов, семь дней молчания, семь попыток казнить героя, семь притч «цесаревы» и семь притч мудрецов и т. д.²; иными словами, проявление в этом произведении *семерки* как организующего содержательного и структурного компонента (при том, что существовали и иные нумерологические версии памятника) может быть, по-видимому, объяснено совершенно особенным почитанием числа 7 у древних евреев.

¹ Гудзий Н. К. История древней русской литературы. Изд. 3. М., 1945. С. 367–368; Азволинская И. Д. Повесть о семи мудрецах (датировка древнейших русских списков XVII в.) // ТОДРЛ. Л., 1981. Т. 36: С. 255–258.

² Повесть о семи мудрецах // ПЛДР: XVII век. Книга первая. С. 192–266 (подг. текста И. Д. Казовской).

Вторая разновидность нумерологической целесообразности (отражающей характер места, с которым связана деятельность главного персонажа произведения) встречается в литературных текстах несколько чаще и выявление ее позволяет определеннее судить не только о семантике текста как результате конкретной литературной работы, но и о семантике текста как отражении авторского замысла, который был — осознанно или неосознанно, подсознательно — настроен на конкретную реальность. Я имею в виду, например, такие тексты, как «Слово о Николае Святоше» из «Киево-Печерского патерика» или «Житие» Сергия Радонежского в Епифаниевской редакции. Триадология этих текстов — что бы мы о данном феномене ни думали — удивительным образом согласуется с местом, целью, пафосом жизни прославляемых в них подвижников: оба, служа Божественной Троице, основывают посвященные ей храмы.

Подобная связь обнаруживается и по прочтении «Повести о Михаиле Клопском»¹. Эта «Повесть» также триадологична — и по структуре, и по детализировке рассказа, хотя тринитарная концепция выражена в ней не так последовательно и декларативно, как, скажем, в «Житии» преподобного Сергия. И все же наличие в «Повести» троического контекста (трехактный характер знакомства клопского игумена Феодосия с дивным «старцем» — Михаилом, таинственно появившемся в монастырской келии, трехактный характер исцеления посадника Григория Кирилловича, три молитвы, три речи, три мужа-разбойника, три мастера и 30 рублей

¹ Повесть о житии Михаила Клопского // ПЛДР: Вторая половина XV века. С. 334–349 (подг. текста Л. А. Дмитриева).

задатка на строительство Троицкой церкви, три жалобщика новгородскому владыке на Михаила в защиту посадника Григория, три года применительно к архиерейскому служению новгородских владык — Иоанна, Симеона, Феодосия, Евфимия Второго, три недели отсутствия Михаила перед смертью Феодосия и т. п.) представляется абсолютно оправданным с точки зрения места, где происходили описываемые события. Дело в том, что монастырь, избранный Михаилом Клопским для подвижничества, был, как известно из самой же «Повести», посвящен Святой Троице; следовательно, и служение Михаила определено было и воплотилось в жизнь под покровом Троицы.

В плане нумерологического отображения особенностей жизни подвижника Церкви замечательно «Слово похвальное Московскому святителю Петру» митрополита Киприана, нумероформы которого, сопряженные с числами 5 и 15, оправдываются священническим служением митрополита, а также мариологическими отличиями его духовно-деятельной жизни.

Имея в виду приведенные примеры, трудно не признать очевидным созвучие, изоморфность факта литературы (нумерологичность текста) факту реально-исторической или художественной действительности. Первый, несомненно, оправдан вторым. Но в таком случае оправдано и его современное понимание, трактовка как структуры целесообразной, актуальной, обладавшей некогда живым содержанием и живой силой символического воздействия на воспринимающее сознание.

Наиболее ярко смысловая целесообразность числописания проявляется, когда использованные в тексте числа оказываются прочно связанными с образом главного персонажа произведения или вовлеченными в его

сюжетную структуру. Так, автор Сербской редакции «Александрии», о чем говорилось выше, использовал символику четверичности с тем, чтобы по возможности выразительнее и семантически однозначнее, эмблематичнее раскрыть личность своего героя: в деле «вылепки» образа Александра Македонского *четверка*, несомненно, играет роль вспомогательного знака, приносящего в этот образ свойства статуарности и блеск непреходящего земного величия.

Собственно, то же самое (но с учетом сугубо христианской системы ценностей) приходится утверждать и относительно роли чисел 3, 12 и 7 в рамках рассмотренной здесь агиобиографии преподобного Сергия Радонежского. Причем вот что удивительно: прослеживаемая в данном «Житии» в качестве главной, концептуальной сакраментальная связь триады с образом Сергия сохраняется и в последующем предании об этом великом подвижнике — имеет место, если угодно, феномен нумерологического постоянства.

Означенный феномен обнаруживается, например, в тексте «Сказания» Авраамия Палицына. Я имею в виду описанные здесь три явления радонежского чудотворца пономарю Свято-Троицкого монастыря Иринарху¹ и такие детали рассказа о них, как «*третий час ночи*», «*три ученика*», посланных Сергием в Москву с повелением о «молебном торжестве», «*три слепых мерина*», на которых были отправлены чудесные посланцы Сергия; показателен также рассказ об «*үверении*» некоего немощного старца, сомневавшегося относительно по-

¹ Сказание Авраамия Палицына // ПЛДР: Конец XVI — начало XVII века. М., 1987. С. 188, 236, 260 (подг. текста Е. И. Ванеевой).

следнего чуда: «уверение» было предварено *троекратным* мистическим призывом Сергия к старцу с требованием «*обернуться*» и затем подтверждено его «*исцелением*»¹.

К текстам, отличающимся сюжетоорганизующей числовой структурой, относятся, на мой взгляд, патериковая повесть «*О бедном елмине*», апокриф «*Хождение Агапия в Рай*», первая часть «*Девгениева деяния*». Надеюсь, очевидно, что в этих произведениях числа — сильны ли они или слабы как конкретно семантизированные символические знаки и какую бы разновидность иносказания (этикетную, толковательную, притчевую, контекстуальную, конструктивную) они ни обслуживали — фигурируют в качестве ярких, будто бы объективно обусловленных элементов воспроизводимых событий; ряд этих чисел функционально и системно включен в ход развития действия, то есть в интригу, вокруг которой складывается сюжет, а значит — в художественную действительность; поэтому и сами числа, организованные таким образом, несомненно, могут считаться показателем авторского отношения к изображаемому и, соответственно, могут быть интерпретированы в качестве специфического индекса идейного содержания текста.

Высказанные соображения о целесообразности наблюдаемых в некоторых сочинениях числовых структур в плане их созвучности авторскому замыслу, и даже более широко — природе художественного мышления автора, подтверждаются также наблюдениями над текстом апокрифической версии «*Жития Андрея Крит-*

¹ Сказание Авраамия Палицына // ПЛДР: Конец XVI — начало XVII века. М., 1987. С. 262, 264 (подг. текста Г. М. Прохорова).

ского». Однако триадологичность этого памятника, целесообразно отражающую не церковно-историческое, но церковно-поэтическое представление о святителе Андрее Критском, следует, по-видимому, отличать от того умозрения и настроенности, которыми руководствовались создатели более древних триадологических текстов — например, повестей о преподобном Николае Святоше, преподобном Михаиле Клопском и первого жизнеописания преподобного Сергия Радонежского: их занимала не столько поэзия, не столько стремление дать развернутую образно-художественную иллюстрацию известного лирико-эвхологического мотива, сколько мистика Божественной предопределенности и промыслительности о мире, необходимость найти художественно адекватное выражение богословско-онтологического знания и решить тем самым гносеологические задачи.

Уникальный пример нумерологической целесообразности представляет древнерусская версия текста «Великого Покаянного канона» святителя Андрея Критского. Использованные (возможно, русским книжником) при перестроении этого текста числа *девять* и *восемь* как формообразующие модули его архитектурники удивительно точно согласуются со сложным богословским содержанием произведения как его умозрительный символично-семантический рельеф.

Итак, поэтико-герменевтический анализ числовой структуры древнерусских переводных и оригинальных литературных текстов (коль скоро таковая в них обнаруживается) способствует более глубокому пониманию их идейно-художественной природы и назначения, помогает определить их место в контексте средневековой культуры, позволяет с достаточным основанием судить

о древнерусском процессе литературного творчества и чтения как о сакральном акте боговидения, богообщения, богопознания и богословия, а также — как об особом таинстве освящения земной, дольной жизни и проникновения, *заглядывания* в область небесного, горнего мира, в область чистого духовного бытия и вечности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Надеюсь, мне удалось показать, какое заметное место занимала нумерология в древнерусской литературе. Рассмотренные здесь факты *числописания* сопряжены были, как очевидно, с мистическим восприятием и переживанием реальной и художественной действительности, с тем, что в явленном всегда усматривалась тайна; с тем, что это таинственное понималось как истинная суть явного и, соответственно, как главный предмет — начало и конец — в процессе познания. Следовательно, употребление священных, символических чисел в вербальном или же невербальном виде в переводных и оригинальных текстах было и мотивированным, и типичным, и целесообразным, и функциональным. Выступая в качестве содержательного или формального элемента повествования, священные числа обладали идейно-художественной нагрузкой и были соотнесены с теологическими, философскими, эстетическими представлениями средневековья. Как таковые, следовательно, они выполняли важнейшие задачи средневекового художественного творчества: отмечали красоту закономерности устройства Божия во времени, пространстве, событиях — больших (в масштабе универсума) и малых (в масштабе индивидуума); отмечали знание человека (писателя) об этом — интуитивное, опытное, интеллектуальное, духовное и его стремление

довести данное знание до сведения другого человека (читателя); наконец, служили вешками, следуя по которым читатель постигал замысел писателя и вместе с тем восходил от дольного к горнему, от временного к вечному, то есть через видимое, изреченное, обозначенное постигал невидимое, неизрекаемое, непознаваемое — Промысел и Волю Творца о судьбах мира.

Таким образом, рассмотренную линию древнерусской литературной жизни можно с полным правом отнести к области символического богословия. Вероятно, в продолжение XI–XVI веков эта линия преломлялась, падала вниз, взмывала вверх, иными словами, имела свою историю. Этапы последней пока что наметить трудно — прежде всего из-за неполноты освоенного материала. Но два вывода при самом общем ее обзоре мне представляются бесспорными. Во-первых, начавшись в глубокой древности, еще в дохристианских культурах, литературно-нумерологическая линия продолжается вплоть до новейшего времени, во всяком случае она обнаруживается в творчестве Симеона Полоцкого, Федора Достоевского, Зинаиды Гиппиус, Евгения Замятина¹. Во-вторых, всплеск древнерусской литературной нумерологии, несомненно, наблюдается в XIV–XV веках и, вероятно, связан с возрождением в литературном

¹ Ветловская В. Е. Символика чисел в «Братьях Карамазовых» // ТОДРЛ. Т. 26: Древнерусская литература и русская культура XVIII–XX вв. М., 1971. С. 139–150; Струве Н. А. Символика чисел в романе Замятина «Мы» // Он же. Православие и культура. М.: Христианское издательство, 1992. С. 253–258; Звонарева Л. У. Числовая символика в польскоязычных виршах Симеона Полоцкого и поэзии Зинаиды Гиппиус // Древняя Русь и Запад. Научная конференция. Книга резюме / Отв. ред. В. М. Кириллин. М.: Наследие, 1996. С. 220–224.

творчестве данной эпохи экспрессивно-эмоционального стиля, который в свою очередь был рефлексом мистико-филологического умозрения как особого типа духовно-умственной деятельности.

И вот еще на что уместно обратить внимание в конце данного исследования. Один из выдающихся представителей русской зарубежной науки XX века, православный историк Церкви, философ, публицист Г. П. Федотов в своем последнем фундаментальном труде на тему древнерусской духовной жизни, размышляя о сущности «византийской религиозности», перенесенной в «славянские условия», отмечал поразительное «убожество интеллектуальной культуры в Древней Руси», поскольку в русской литературе (в отличие от западных) вплоть до XVII столетия «не было создано ни одной научной работы, ни даже догматического трактата». Религиозно-литературное творчество в древнерусской, как и в других славянских кириллических книжных традициях отличалось «преимущественно практическим и дидактическим характером»¹.

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 Древней Руси, по крайней мере до преподобного Иосифа Волоцкого, не было 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 вни-

¹ *Fedotov G. P. The Russian Religious Mind Vol. 1: Kievan Christianity. The 10th to the 13th Centuries. Cambridge, 1946. P. 38, 40.*

мания ее своеобразный характер — не рациональная (через логику), а профетическая (через откровение) и риторическая (через настроение) обращенность, как верно пишет современный западный медиевист, прежде всего к «сердцу» и «воле» человека ради его «приобщения и наставления в истинах веры» и ради его побуждения к подражанию¹. Отсюда вся умственная работа древнерусского интеллектуала нацелена была на мистико-символическое, духовное обнаружение, созерцание, постижение Бога и единение с Ним. О том, как мастерски, умно, изящно и точно это делалось, как раз и свидетельствуют древнерусские нумерологические тексты (памятники символического богословия), обнаруживая вместе с тем совсем не убогий интеллект древнерусских книжников.

¹ Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.) / Перев. А. В. Назаренко, под ред. К. К. Акеentieva. СПб.: Византиноросси́ка, 1996. С. 433.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕННОЙ

Аарон, первосвященник	204
Абрамович Д. И.	152
Аввакум, пророк	106
Август-Цезарь, римский император	61–63
Августин Блаженный	20, 24, 28, 30
Авель	113
Авраам, пророк	23, 38, 39, 61, 141–143, 145, 148, 160, 258
Авраамий Палицын	278, 279
Авраамий Смоленский	121
Агапий, персонаж «Хождения Агапия в Рай»	77–83, 279
Агапит, персонаж «Киево-Печерского патерика» ...	156
Агафон, священник новгородского Софийского собора	53
Адам	23, 73, 112, 113
Адрианова-Перетц В. П.	10
Азволинская И. Д.	275
Акакий, мученик	158
Акентьев К. К.	285
Акиндин, игумен Киево-Печерского монастыря	147
Александр Македонский	40, 90–99, 278
Ален де ла Рош (Аланус де Рупе), доминиканец и мистик-визионер	70
Алимпий Печерский	155, 161–163
Алимпий-столпник	198
Алпатов М. В.	196
Амвросий Медиоланский	20
Амир, персонаж «Девгениева деяния»	84–88

Анастасий Синаит	37, 38
Ангелов Б. Ст.	49
Андрей Дмитриевич, князь Можайский, персонаж «Повести о Луке Колочском»	140
Андрей Кесарийский	20, 28, 40, 42, 43
Андрей Критский	9, 57, 100–106, 110, 112, 113, 115, 118, 125, 127, 128, 222–232, 279, 280
Андрей Рублев	178, 196, 202, 229
Андрей Юродивый	129
Андроник, ученик преподобного Сергия	216
Андроник (Трубачев), игумен	181, 270
Анна, праведная	59, 62
Антес Р.	16, 96
Антигон, персонаж «Александрии»	92
Антиох, персонаж «Александрии»	92–95
Антоний Печерский	131, 148, 157
Арефа, мученик	158
Аристотель, наставник Александра Македонского	91, 94, 98, 99
Артемий, мученик	158
Афанасий, епископ Волынский	188
Афанасьева Е. В.	95
Афина	17
Барсов Е. В.	133
Бахтин М. М.	34
Беда Достопочтенный	119
Белоброва О. А.	63
Бенедикт Нурсийский	20
Бикерман Э.	16, 61–63
Блонский П. П.	17
Бова Королевич	145
Бог	7, 10, 11, 20–23, 26, 31, 32, 46, 47, 54, 70, 73, 75–78, 89, 95, 101, 102, 108, 110, 112, 116, 118, 119, 144, 146, 162, 163, 168, 169, 171, 173, 175, 178, 180, 185–188, 191, 193, 195, 198, 201, 206, 208, 210, 215, 219, 221, 225, 226, 228–230, 254–256, 258, 267, 285

Богоматерь	28, 54–58, 60–64, 66–69, 131–134, 138, 139, 166, 170, 180, 198, 249, 254, 259, 260
Богородица	43, 46, 54–56, 58–63, 65, 66, 68–70, 109, 126, 133–135, 137–140, 149, 157, 160–162, 165, 167, 170, 194, 214, 216, 217, 225, 233, 234, 254
Бондарь С. В.	29
Бородин А. И.	14, 32, 96
Бозций	21
Брагинская Н. В.	21, 25
Брунцвик	145
Брюсова В. Г.	29, 211
Будилович А. С.	24, 37
Буланин Д. М.	41, 98, 121, 144, 176
Булгаков С. В.	32, 33, 116, 231
Бусева-Давыдова И. Л.	48
Бычков В. В.	8, 25
Ванеева Е. И.	89, 278
Варфоломей, в монашестве Сергей (Радонежский)	190, 191, 202, 203, 209, 214, 217, 266
Василий Великий	46
Василий Иванович, великий князь Московский	242
Василий Новый	129
Василий, царь, персонаж «Слова о Вавилоне»	136
Вздорнов Г. И.	196
Вега	57
Веселовский А. Н.	35
Ветелев А. А.	196
Ветловская В. Е.	283
Вигзел Ф.	265, 268
Вилинский С.	129
Владимир Мономах	162
Владимир Святославич, князь	32
Владычица	110, 137
Водовозов Н. В.	141
Водолазкин Е. Г.	133

Геннадий, архиепископ Новгородский	53
Георгий Амартол	62–64, 148
Герман Константинопольский, патриарх	9, 43, 123
Гиппиус Зинаида	283
Голиаф (Голиад)	144, 193
Голубинский Е. Е.	121, 127, 128, 205, 263, 264
Голубцов А. П.	7, 9, 35, 103, 107, 123, 127
Голубцов Н. А.	196
Голыщенко В. С.	42
Гордон С.	16
Горский А. В.	107, 112
Господь	19, 22, 23, 33, 36, 56, 58, 59, 61, 64, 73, 78–80, 108, 120, 124, 131, 141, 144, 158, 169, 180, 187, 188, 193, 198, 199, 201, 204, 212, 220, 226, 255, 258, 266, 267
Гребенюк В. П.	138
Григорий Богослов (Назианзин)	21, 24, 37
Григорий I Двоеслов (или Великий)	20
Григорий Кириллович, новгородский посадник, персонаж «Повести о Михаиле Клопском»	276, 277
Григорий Нисский	8
Григорий Пельшемский, преподобный	133
Григорий, персонаж «Повести о Тверском Отроче монастыре»	135
Григорьев А. Д.	239
Громов М. Н.	28, 35
Гудзий Н. К.	222, 227, 275
Гуревич А. Я.	28, 29, 49, 246
Гусейнов А. А.	29
Давид, пророк	22, 69, 144, 153, 193
Даниил, игумен	141–144, 160
Даниил, пророк	19, 98
Данте Алигьери	35, 228
Дарий, персидский царь, персонаж «Александрии»	92–94, 98

Демкова Н. С.	145
Демьянов В. Г.	43
Димитрий Ростовский, святитель	56
Дионисий Глушицкий	134
Дмитриев Л. А.	131, 147, 276
Дмитриева Р. П.	145
Дмитриевский А. А.	46, 48, 60, 121
Дмитрий Иванович, великий князь Московский	178, 254, 257, 259
Доминик Гуцман, основатель католического монашеского ордена	68
Дорофей, авва	32
Достоевский Ф. М.	283
Дробленкова Н. Ф.	136, 175, 249, 250, 285
Дружинин В. Г.	211, 255, 266
Дубровина В. Ф.	42
Дух Святой (Божий, Господень)	22, 24, 28, 70, 86, 158, 161, 180, 200, 206, 211–216, 231
Дьяконов И. М.	16
Ева	113
Евагрид, силурский царь, персонаж «Александрии»	94
Евагрий, диакон, персонаж «Киево-Печерского патерика»	147
Евер, библейский персонаж	258
Евсевий Кесарийский (Памфил) ..	21, 25, 57, 61–63, 66
Евстафий Плакида	132
Евстратий Постник, персонаж «Киево-Печерского патерика»	152, 153
Евфимий Великий	198
Евфимий Второй, архиепископ Новгородский	132, 133, 277
Евфимий Тырновский, патриарх болгарский	173
Елисавета	69, 198
Елисей	23
Елферий	72

Енох Праведный	23, 42, 258
Епифаний Иерусалимский	58, 66, 67, 194
Епифаний Кипрский	57
Епифаний Премудрый	144, 147, 174–187, 189–194, 196–199, 202–204, 206–213, 215, 217–222, 249–254, 256, 260, 261, 263–266, 268–270
Епифанович С. Л.	21
Еремия И. П.	50
Ермолай Еразм	229, 241
Еруслан Лазаревич	145
Ефиоп	37
Ефрем Сирин	198
Ефрем, составитель «Жития» Авраамия Смоленского	121
Жуковская Л. П.	37, 42
Жуковская Н.	68, 69
Журова Л. И.	139, 140
Жучкова И. Л.	139
Замятин Евгений	283
Звонарева Л. У.	283
Зелинский А. Н.	53, 64, 67
Зиновьев А. В.	5
Зоровавель	23
Иаков, автор апокрифа о Богородице	58
Иван Васильевич, великий князь Московский	243
Иван Васильевич (Грозный), царь	248
Иван Данилович Калита, князь Московский ...	166, 170
Иван, персонаж «Повести о чуде у гроба Леонтия Ростовского»	136, 137
Иванов И.	49
Иванов М. С.	7, 9, 11
Израиль (Иаков), библейский персонаж	258
Изяслав, великий князь Киевский	131, 155
Иеремия, пророк	94, 198
Иероним Блаженный	20

Иисус (Иисус Христос, Христос)	23, 24, 28, 31, 33, 39, 56–66, 68–71, 73, 75, 78, 80, 82, 109–111, 114, 117–122, 125, 153, 155, 164, 165, 167, 169, 171, 172, 186–188, 194, 197, 213, 223, 227, 231, 238
Иисус Навин	23
Илия, пророк (Тезвитянин)	23, 79, 80, 193, 198
Ильин И. А.	17
Иоаким, праведный	59, 62
Иоанн, архиепископ Новгородский	277
Иоанн Богослов, евангелист	5, 19, 30, 56, 211
Иоанн Дамаскин	9, 20, 37, 38, 71, 73, 230
Иоанн ексарх Болгарский	37
Иоанн Затворник Киево-Печерский	155
Иоанн Златоуст	46, 73, 201
Иоанн Зонара	104
Иоанн Малала	62, 148
Иоанн Предтеча	63, 194, 198
Иоанн Рыльский	49
Иовант, царь блаженных людей, персонаж «Александрии»	93
Иона, пророк	7, 107, 193
Иоселева М. Я.	16
Иосиф Волоцкий	284
Иосиф Праведный	57, 153
Иосиф Прекрасный	29, 258
Иосиф Флавий	63
Ипполит Римский	40, 43, 98, 120
Ирина, мученица	43, 129
Иринарх, Троицкий пономарь	278
Ириней Лионский	20, 38
Иррлитц Г.	29
Исаак, библейский персонаж	258
Исаак Сирин	11

Исаакий, ученик преподобного Сергия Радонежского	214
Исайя, пророк	22, 29, 107, 193, 198
Исидор Севильский	20
Истрин В. А.	19, 239
Истрин В. М.	63, 64, 97
Иуда Предатель	222, 227
Ихниллат	145
Казакова Н. А.	242
Казовская И. Д.	275
Каин	22, 113
Калестенауш, персонаж «Александрии»	91
Калиганов И. И.	164
Кандавлус, персонаж «Александрии»	94
Кандакия, царица, персонаж «Александрии»	94
Карабинов И.	60, 65, 102, 107
Квирикашвили Л. С.	104, 230
Келтуяла В. А.	133
Кессиди Ф. Х.	17, 96
Киприан (Керн), архимандрит	107
Киприан, митрополит Московский	164, 167–174, 190, 277
Кирик Новгородец	53, 121
Кирилл (Константин) Философ	49, 50, 144, 182
Кирилл Белозерский	133, 134, 268, 269
Кирилл Новоозерский	133
Кирилл, отец преподобного Сергия	190
Кириллин В. М.	18, 123, 147, 233, 234, 251, 283
Кирпичников А. И.	59
Кленгель-Брандт Э.	16
Клепиков С. А.	126
Клибанов А. И.	178, 229
Климент Александрийский	8

Климент Охридский	49, 50, 144, 182
Климова М. Н.	223, 234
Клосс Б. М.	175, 176, 178, 217, 249–251, 259, 261, 263, 267, 270, 271, 276
Ключевский В. О.	132–134, 268, 269
Князевская О. А.	43
Ковтун Л. С.	40
Козаржевский А. Ч.	19, 30
Козлов Н. С.	28
Козьма Индикоплов	42
Колесов В. В.	54, 77, 179, 270
Кондаков Н. П.	55, 66, 67
Коновалова О. Ф.	262
Константин Великий, римский император	21, 25, 53
Константин Преславский	49
Косма Маюмский	230
Кравцов Н. И.	35, 90
Крутова М. С.	71
Кузаков В. К.	239
Кудрявцев М. П.	205
Кукша, персонаж «Киево-Печерского патерика»	147
Кусков В. В.	10, 52
Лактанций	20
Лаолабауш, персонаж «Александрии»	91
Ламех	22
Лебедев А. П.	33, 34, 69
Леон-Дюфур К.	18
Леонид Кавелин	176
Леонтий, мученик	158
Леонтий, святитель Ростовский	136, 137
Лже-Мелитон, автор латинского апокрифа о смерти Богородицы	54, 68
Лихачев Д. С.	10, 35, 135, 173

Лихачева О. П.	132, 145
Лопухин А. П.	29, 31, 172
Лосев А. Ф.	17
Лосский В. Н.	21, 45
Лука, апостол и евангелист	23, 63, 107, 117
Лука Колочский	139, 140, 233
Лурье Я. С.	242
Ляпон М. В.	43
Майоров Г. Г.	25
Макарий (Булгаков)	166, 217
Макарий Египетский	11
Макарий, митрополит Московский	176
Макарий, ученик преподобного Сергия Радонежского	214
Максим Исповедник	9, 11, 21, 26, 27, 39, 123
Максим Грек, преподобный	41, 241
Мамай	216, 260
Манн Т.	31
Мансветов И.	105, 106
Мария Египетская	103, 104, 110
Мария, Дева (Богоматерь)	54–59, 61, 62, 65–71, 136, 153, 161, 193, 198
Мария, мать преподобного Сергия	183, 190
Марк, евангелист	59
Мартиниан Белозерский	133, 134
Матфей, евангелист	153, 172
Мефодий	49
Мещерский Н. А.	63
Минин П.	11
Мисюрь Мунехин	54
Митрофан, игумен, персонаж «Жития» Сергия Радонежского	185
Михаил Клопский	276, 277, 280

Михаил, священник, персонаж «Жития»

Сергия Радонежского	187, 265
Моисей, пророк	21, 28, 32, 108, 258
Макеев Г. Я.	205
Момина М. А.	65, 127
Mommsen Т.	61
Мордвинов И. П.	243
Назаренко А. В.	285
Невоструев К. И.	40, 43, 98, 107, 112, 119, 120
Неврод	37
Нектанав, персонаж «Александрии»	92
Нестор Летописец	121, 159
Никита Затворник, персонаж «Киево-Печерского патерика»	147
Никифор Константинопольский, патриарх	9
Никодим, автор апокрифического Евангелия	62, 63
Николай, святитель Мирликийский	198
Николай Булев	241
Николай Святоша	154–156, 276, 280
Никольский К.	60, 65
Никон, церковный писатель	72
Никон, персонаж «Киево-Печерского патерика»	155, 162
Никон Радонежский	175, 176, 249
Нифонт, персонаж «Киево-Печерского патерика»	148
Ной, библейский персонаж	258
Олимпиада, персонаж «Александрии»	90
Олсуфьев Ю. А.	196
Ольшевская Л. А.	147
Ориген	8
Орфей	7
Павел, апостол	78, 210–212
Павел, консул Рима	61
Павел Обнорский	132

Панченко А. М.	145
Пахомий Великий	68
Пахомий Логофет (Серб).....	133, 135, 176, 177, 217, 250, 264, 268–270
Пентковский А. М.	105
Петканова Д.	18, 26, 29, 30, 32, 35, 46, 49, 50, 77
Петр, апостол	28, 78, 119, 121, 194
Петр, царевич Ордынский	145
Петр Сириянин, персонаж «Киево-Печерского патерика»	154
Петр, святитель Московский	164–173, 190, 198, 277
Пимен Многострадальный, персонаж «Киево-Печерского патерика»	147, 149
Пифагор	17, 178
Платон	28
Плотин	17
Победоносцев К. П.	70
Подскальски Г.	285
Полиект, мученик	158
Поликарп, один из авторов «Киево-Печерского патерика»	147, 156, 162
Поликсения, персонаж «Александрии»	92
Попов А. Н.	37, 229, 239
Пор, индийский царь, персонаж «Александрии»	93, 94
Порфирьев И. Я.	58, 59, 62, 63, 68, 194
Поселянин Е.	61
Правдолюбов С.	101–104, 106, 125, 229, 230
Просвирнин А.	177
Прохоров Г. М.	28, 40, 42, 73, 133, 141, 175, 178, 250, 254, 265, 268, 279
Псевдо-Матфей, автор апокрифа о Богородице ...	58, 59
Псевдо-Дионисий Ареопагит	8, 9, 11, 20, 246
Птолемей, персонаж «Александрии»	91, 92
Рабинович В. Л.	28, 30, 32

Рабле Франсуа	34
Райнов Т.	54, 229, 241
Ратрамн Корвейский, монах-бенедиктинец	33
Родриго П.	5
Рождественская М. В.	43, 73
Розов Н. Н.	145
Роман Сладкопевец	76, 110
Саваоф	193
Самуил, пророк	193
Садов А. И.	16–18, 20, 27–29, 31
Салмина М. А.	254, 257
Сарентская вдовица	23
Светозарский А. К.	166
Седова Р. А.	164–172
Селевкуш, персонаж «Александрии»	92
Селешников С. И.	53, 54, 67
Семенченко Г. В.	136, 137
Семячко С. А.	135
Сергий (Голубцов), архиепископ	196
Сергий Радонежский	132, 144, 145, 174–199, 202–218, 220–222, 249–254, 256–270, 276, 278, 280
Сергий (Спасский), архиепископ	57, 65, 67, 102, 166, 222
Серебрянский Н. И.	234, 247, 248
Сидоров А. И.	21
Сивилла Кумейская	119
Симеон, архиепископ Новгородский	277
Симеон, архиепископ Солунский	121
Симеон Полоцкий	283
Симеон Столпник	198
Симеон, царь Болгарский	49
Симон, один из авторов «Киево-Печерского патерика»	152, 154–157

Симон, смоленский архимандрит	204, 214
Симони П.	126
Симонов Р. А.	53, 240
Синдбад, персонаж «Повести о семи мудрецах»	275
Сиф, библейский персонаж	258
Скабалланович М.	103, 107
Смирнов И. А.	54, 57, 68
Смолич И. К.	217
Создатель	114
Сойкин П. П., издатель	28, 29
Соколов М. И.	42
Соколов Д.	68, 69
Соломон	22, 29, 73, 92, 149, 187, 211
Сонамитянка, библейский персонаж	23
София	211
Софроний Иерусалимский, патриарх	9
Спаситель (Спас) .. 31, 41, 61, 63, 65, 69, 113, 114, 118, 119, 121, 124, 161, 167, 169, 172, 187, 198, 226, 227	
Спивак Д. Л.	167, 168, 172, 179, 180, 201, 203
Спиридон, персонаж «Киево-Печерского патерика»	155
Срезневский И. И.	43, 49
Степанов Н.	5
Степанов Ю. С.	15, 16
Стефан, брат Сергия Радонежского	260
Стефан Пермский	211, 240, 268, 270–274
Стефаник	145
Струве Н. А.	283
Сын (Божий, Господень, Девы Марии, Человеческий)	30, 61, 65, 118, 119, 153, 169, 194
Творогов О. В.	59, 62, 63, 66, 84, 173
Темир-Аксак	137–139, 233
Тертуллиан	20, 29

Тиберий, римский император	63, 64
Тимофей, персонаж «Повести о чуде у гроба Леонтия Ростовского»	137
Тимофей, отрок, персонаж «Повести о Святогорских иконах»	248
Тит, поп, персонаж «Киево-Печерского патерика»	147
Титов А. А.	243
Тихон, епископ Бронницкий	166
Тихоний Африканец	20
Тихонравов Н. С.	72, 261, 264, 270
Топоров В. Н.	14, 15, 30, 31, 32, 35, 50, 155, 177, 198, 219, 220
Троица	28, 78, 80, 109, 141, 144, 156, 180, 186–188, 192–197, 216, 219, 228–231, 252, 277
Трубачев О. Н.	15
Трубецкой Е. Н.	196
Тынянов Ю.	5
Уваров А. С.	8, 35, 63
Уколова В. И.	21
Успенский Л. А.	196
Фасмер М.	16
Федотов Г. П.	270, 284
Фалассий	21, 27, 39
Феодор Андидский	123
Феодор, мученик	158
Феодор Сикеот	198
Феодор Студит	9, 55
Феодор Эдесский	198
Феодорит Киррский	7
Феодосий, архиепископ Новгородский	277
Феодосий Великий	159
Феодосий, игумен Клопского Троицкого монастыря	276

Феодосий Печерский	121, 132, 133, 147–149, 155, 157, 159, 163
Федотов Г. П.	270
Феофан Начертанный, епископ Никейский	231
Феофилакт Охридский	50
Ферапонт Белозерский (Можайский)	133, 134
Филарет (Гумилевский), архиепископ	103, 231
Филипп, персонаж «Александрии»	91, 92
Филипп Пустынник	42, 178
Филолай	17
Филон, персонаж «Александрии»	91, 92, 94
Филон-Иудей, александрийский философ	7
Филофей, старец псковского Елеазарова монастыря	54
Флоренский П.	39
Фома, апостол	119
Фома Кемпийский	70
Хейзинга Й.	70
Хлебников В.	5
Чистович И.	17
Чугреева Н.	264
Шевченко Е. Э.	134
Шеппинг Д. О.	31, 39
Шестаков В. П.	17
Шимон, варяг, персонаж «Киево-Печерского патерика»	149
Шмеман А.	101, 120
Юстиниан Великий, византийский император	60
Яблонский В.	176, 250, 251, 269, 275
Ягич И. В.	37, 38
Яков, мученик	158
Яков, бежанин, персонаж «Слова о Вавилоне»	136

УКАЗАТЕЛЬ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

«Азбуковник»	40
«Азбучная молитва» Константина Преславского	49
«Акафист» Богородице	65, 126, 134, 160
«Александрия», роман	83, 89, 90, 95, 97, 279, 280
«Александрия Сербская», редакция романа	90–95, 99, 274, 278
«Александрия Хронографическая», редакция романа	97
Апокалипсис Иоанна Богослова	5, 28–30
«Ареопагитики»	8
«Архангельское Евангелие»	117
«Беседы трех святителей»	73
Библия	7, 18, 19, 30, 31, 108, 142, 172, 187
«Богословие» Иоанна Дамаскина	37, 38
«Божественная комедия» Данте Алигьери	228
«Божественные имена» Псевдо-Дионисия Ареопагита	20
«Братья Карамазовы», роман	283
Великие Минеи Четьи	58, 130, 176, 266
«Великий Покаянный канон» Андрея Критского ..	100–120, 123–129, 223, 224, 280
Ветхий Завет	7, 19, 24, 30, 33, 81, 108, 187
«Вопрошание» Кирика Новгородца	121
«Девгениево деяние», роман	83–89, 160, 279
Деяния апостолов	63
«Диоптра» Филиппа Пустынника	40, 42, 178

Евангелие	33, 63, 117, 119, 183, 188, 192
Евангелие от Иоанна	20
Евангелие от Луки	107
Евангелие от Матфея	176
«Евангелие Никодима»	62, 63
«Евангелие Псевдо-Матфея»	57, 58
«Еллинский летописец»	62
«Житие» Авраамия Смоленского	121
«Житие» Андрея Критского	222, 279
«Житие» Андрея Юродивого	129
«Житие» Богоматери Епифания Иерусалимского	58, 66, 68, 194
«Житие» Василия Нового	129
«Житие» Григория Пельшемского	133
«Житие» Дионисия Глушицкого	134
«Житие» Евстафия Плакиды	132
«Житие» Евфимия Новгородского	133
«Житие» Иоанна Рыльского	49
«Житие» Кирилла Белозерского	133, 134, 268, 269
«Житие» Кирилла Новоезерского	133
«Житие» Климента Охридского	50
«Житие» Константина (Кирилла) Философа	49, 50, 144, 182
«Житие» Марии Египетской	103, 110
«Житие» Мартиниана Белозерского	133
«Житие» Мефодия	49
«Житие» мученицы Ирины	43, 129
«Житие» Никона Радонежского	175, 176, 249
«Житие» Павла Обнорского	132
«Житие» святителя Московского Петра митрополита Киприана	164, 166–168, 171
«Житие» Сергия Радонежского	144, 174–177, 179–191, 193–199, 202–208, 211, 213, 217–222, 249– 254, 256, 259–270, 276, 278

«Житие» Стефана Пермского	211, 253–257, 262, 263, 265–267
«Житие» Феодосия Печерского	121, 131, 133, 155
«Житие» Ферапонта Белозерского	133
«Златая Цепь»	72
«Изборник» Святослава 1073 года	29, 37, 38, 42, 71, 211
«Изборник» Святослава 1076 года	29
«Ивана Дамаскина о душевном тричастии»	71, 72
«Иоанна Дамаскина о 12 зодиахах»	72
«Иоанна Дамаскина о семи планитах»	72
«Иосиф и его братья» Т. Манна	31
«Канон» хронографический Евсевия Кесарийского	61, 66
«Канон» Пресвятой Богородице	126
«Киево-Печерский патерик»	131, 146–163, 276
«Книга Второзаконие»	106
«Книга Еноха Праведного»	42
«Книга Исход»	106
«Книга о Тихвинской Богоматери»	133
«Книга притчей Соломоновых»	187
«Книга пророка Аввакума»	106
«Книга пророка Даниила»	19, 99, 106
«Книга пророка Иова»	187
«Книга пророка Ионы»	106
«Книга пророка Исайи»	106
«Круг миротворный», пасхалия	53
«Месяца июня в 4 день житие иже во святых отца нашего Андрея Критского» (см. «Повесть об Андрее Критском»)	223
«Месяцеслов», старопечатный	56
Минея: Июль	231
«Минея служебная»	64, 229
Минея служебная: Сентябрь, XI в.	38

Миняя служебная: Октябрь, XI в.	37
«Миняя Четья»	222
«Молитва» к Сергию Радонежскому	175
Московский летописный свод конца XV века	105
«Мы», роман	283
«Наша основа» В. Хлебникова	5
«Никона о тридесят сребрениках»	72
«Никоновский летописный свод»	138, 139, 234
«Новгородская 3-я летопись»	243
Новый Завет	7, 24, 30, 33, 108, 187
«О бедном еллине»	75, 279
«О божественном десятословце»	71
«О 12 апостолах»	71
«О двоюнадесятех ветрех»	72
«О двоюнадесяте камыцех»	71
«О единении, яко по десяти бывает образ съединение»	71
«О земном устроении»	73
«О злых днех и часех», послание старца Филофея	54
«О иконописце святом евангелисте Луке»	63
«О 70 апостолах»	71
«О Стефаните и Ихнилате»	145
«О четырех морех»	72
«О четырех стихиях»	72
«Обретение о 12 пятницах святого Елферия»	72
«Ответы Анастасия Ксинаита»	37, 38
«Откровение» апостола и евангелиста Иоанна Богослова	19
«Первая книга Царств»	106
«Повесть временных лет»	53
«Повесть о Бове Королевиче»	145
«Повесть о Брунцвике»	145
«Повесть о Еруслане Лазаревиче»	145

«Повесть о Луке Колочском»	139, 234
«Повесть о Михаиле Клопском»	276
«Повесть о новгородском белом клобуке»	145
«Повесть о Петре царевице Ордынском»	145
«Повесть о семи мудрецах»	275
«Повесть о Тверском Отроче монастыре»	135
«Повесть о Темир-Аксаке»	137, 139, 234
«Повесть о чуде у гроба Леонтия Ростовского»	136
«Повесть о явлении в Пскове на Святой горе икон Пресвятой Богородицы “Умиление” и “Одигитрия”» («Повесть о святогорских иконах»)	233, 247–249
«Повесть об Андрее Критском» (см. «Месяца июня в 4 день житие иже во святых отца нашего Андрея Критского»)	223, 227, 228
«Полная хронографическая палея»	62
«Похвала царю Симеону»	49
«Похвальное слово» Сергию Радонежскому	175, 250, 251, 262, 265, 269, 270
«Похвальное слово Константину» Евсевия Кесарийского	21, 25
«Преставленье Петра митрополита всея Руси...»	170
«Пролог»	64, 75, 223
«Против ересей» Иринея Лионского	20
«Протоевангелие Иакова»	58
Псалтирь	46, 47, 60, 187, 188, 201
Псалтирь следованная	106
Пятикнижие	32, 108
«Псковская 3-я летопись»	247
«Разговор двух особ» В. Хлебникова	5
Розарий Пресвятой Богородицы	70
«Святцы», старопечатные	56
Священное Писание	18, 19, 24, 27, 30, 32, 36, 77, 81, 106, 120, 172, 187, 188, 241, 265, 268
«70. Златоустааго от того еже о притчи смокъвьнеи» Анастасия Синаита	37

Симеоновская летопись	105
Симфония	18, 81, 120
«Синайский патерик»	75
«Синаксарий»	103, 110
«Сказание, како сотвори Бог Адама»	73
«Сказание о иконе пречистые Богородицы Одигитрия»	63
«Сказание о киевских богатырях»	145
«Сказание о том, что под крестом на церкви окрыжен аки месяц млад» Максима Грека	41
«Сказание о явлении в Тихвине иконы Пресвятой Богородицы "Одигитрия"»	233, 234, 238, 240, 242, 243, 246, 247, 249
«Сказание об обороне Троице-Сергиева монастыря» Авраамия Палицына	278, 279
«Сказание церковное» патриарха Константинопольского Германа	43
«Сказание о иконе Богородицы Одигитрии»	63
«Сказание о тайне лет жития Богородицы»	56
«Слово кратко противу тех, иже в вещи священные подвижные и неподвижные съборные церкви вступаются...»	239
«Слово на Пасху» Григория Богослова	37
«Слово на Пятидесятницу (Пентикостию)» Григория Богослова	24, 37
«Слово на Успение Богоматери» Феодора Студита ...	55
«Слово о Божием сотворении тричастием»	229
«Слово о Вавилоне, о трех отрок»	136
«Слово о житии и о преставлении великаго князя Дмитрия Ивановича, царя русскаго»	178, 254, 257–259
«Слово об антихристе» Ипполита, папы римскаго	40, 43, 98, 119
«Слово похвальное» святителю московскому Петру митрополита Киприана	164, 167, 168, 170, 171, 173, 190, 277

«Служба» святителю московскому Петру митрополита Киприана	167, 172
«Сокращенный летописный свод» 1493 г.	140
«Сокращенный летописный свод» 1495 г.	140
«Софийская 1-я летопись»	140
«Стефанит и Ихниллат»	145
«Тайная тайных»	40, 98, 99
«Толкование на Апокалипсис» Андрея Кесарийского	28, 29, 40, 42
«Transitus Mariae», латинский апокриф о смерти Богородицы	54
«Требник»	29, 200
Трефолой	229
Триодь Постная	64, 65, 102, 107, 109–114, 127, 130, 225, 229
Триодь Цветная	127, 128
«Троицкий хронограф»	62
Устав князя Владимира Святославича	32
Успенский сборник	43, 77, 129, 131
«Учение им же ведати человеку числа всех лет» Кирика Новгородца	53
«Учитель и ученик» В. Хлебникова	5
«Хождение Агапия в Рай»	77–83, 279
«Хождение Богородицы по мукам»	43
«Хождение игумена Даниила»	141–144, 147, 160
«Христианская Топография» Козьмы Индикоплова	42
«Хроника» Георгия Амартола	63, 148
«Хроника» Иоанна Малалы	62, 63, 148
«Хронограф»	59, 62
«Хронографическая палей»	62
«Церковная история» Евсевия Кесарийского	62
«Чин ангельского образа»	200

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВМЧ — Великие Минеи Четии.

ГИМ — Государственный Исторический музей (Москва).

ЖМЛИ — Журнал Министерства народного просвещения.

ИМЛИ — Институт мировой литературы РАН (Москва).

ИОРЯС — Известия Отделения русского языка и словесности
имп. Академии наук.

МГАП — Московская Государственная академия полиграфии.

МДА — Московская Духовая академия.

ОВЦС — Отдел внешних церковных сношений Московского
Патриархата.

ОИДР — Общество исследователей Древней Руси (Москва,
при ИМЛИ РАН).

ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси.

ПСЛР — Полное собрание русских летописей.

РАН — Российская академия наук (до 1992 г. — Академия
наук СССР).

РГБ — Российская Государственная библиотека (Москва).

РНБ — Российская Национальная библиотека (Санкт-Петербург).

СККДР — Словарь книжников и книжности Древней Руси.

СОРЯС — Сборник Отделения Русского языка и словесности
Академии наук.

ТОДРЛ — Труды Отдела русской литературы Института русской
литературы АН СССР (с 1992 г. — Российской академии наук).

ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	5–13
I. Древнерусские представления о священных числах и их особенности	14–50
§ 1. Нумерология и христианство	14
§ 2. Источники, степень и характер нумерологических знаний в Древней Руси	34
II. Типы нумерологического иносказания в переводной литературе древней руси	51–129
§ 1. Числа как явление литературного этикета	52
§ 2. Числовые загадки	72
§ 3. Числа-притчи: 50 «сребреников»	74
§ 4. Нумерологическая атака: «Хождение Агапия в Рай»	77
§ 5. Эпическая целесообразность чисел: «Девгениево деяние»	83
§ 6. Число и образ героя: «Александрия»	89
§ 7. Искусство конструктивной нумерологии: «Великий покаянный канон» святого Андрея Критского по древнерусской рукописи XIV века	100

III. Священные числа в оригинальных творениях древнерусских писателей: опыт семантического анализа	130–232
§ 1. Привычные числа русской агиографии: норма и свобода	130
§ 2. «Киево-Печерский патерик»: нумерология литературных мастеров	146
§ 3. Структурированная похвала предстоятелю Русской Церкви	164
§ 4. Епифаний Премудрый: умозрение в числах о Сергии Радонежском	174
§ 5. Числа как знак прикровенной правды: Псевдобιοграфия Андрея Критского	222
IV. Нумерологический подход применительно к текстологии древнерусских памятников	233–270
§ 1. Соотносительная датировка редакций литературного памятника	233
§ 2. Атрибуция древнерусского литературного текста	249
V. Нумерологический подход применительно к проблемам поэтики и герменевтики древнерусских памятников	271–281
Заключение	282
Указатель именной	286
Указатель произведений	302
Список сокращений	309

Директор издательства:

О. Л. Абышко

Главный редактор:

И. А. Савкин

Художественный редактор:

Н. И. Пашковская

Корректоры:

Н. М. Баталова,

Т. А. Брылева

Оригинал-макет:

Е. И. Шиленкова

ИЛ № 064366 от 26. 12. 1995 г.

Издательство «Алетейя»:

Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 13

Телефон: (812) 567-2239

Факс: (812) 567-2253

E-mail: aletheia@spb.cityline.ru

Сдано в набор 01.03.2000. Подписано в печать 28.06.2000.

Формат 70×100/32. Объем 10 п. л. Тираж 1300 экз. Заказ № 3337.

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии

«Наука» РАН: 199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

Printed in Russia