



ЯЗЫК И ЛИТЕРАТУРА



А. М. Ранчин

О ПРИНЦИПАХ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ ДРЕВНЕРУССКОЙ СЛОВЕСНОСТИ¹

Кардинальные понятия герменевтики — предструктура понимания и герменевтический круг. Сжатая характеристика герменевтического круга принадлежит Х.-Г. Гадамеру: «Всякое правильное истолкование должно отрешиться от произвола озарений и ограниченности незаметных мыслительных привычек и сосредоточить внимание на «самих фактах» (для филолога ими являются осмысленные тексты, которые в свою очередь говорят о фактах). Очевидно, что позволить фактам определять его действия является для интерпретатора не каким-то внезапным «смелым» решением, но действительно «первой, постоянной и последней задачей». Ведь речь идет о том, чтобы придерживаться фактов вопреки всем искажающим воздействиям, которые исходят от самого толкователя и сбивают его с верного пути. Тот, кто хочет понять текст, постоянно осуществляет его набрасывание смысла. Как только в тексте начинает проясняться какой-то смысл, он делает предварительный набросок смысла всего текста в целом. Но этот первый смысл проясняется в свою очередь лишь потому, что мы с самого начала читаем текст, ожидая найти в нем тот или иной определенный смысл. Понимание того, что содержится в тексте, и заключается в разработке такого предварительного наброска, который, разумеется, подвергается постоянному пересмотру при дальнейшем углублении в смысл текста»².

Необходимое, но недостаточное условие правильного, адекватного понимания текста — отсутствие при интерпретации смысловых «лакун», «разрывов», неясностей. Недостаточным это условие оказывается прежде всего в случае интерпретации художественных текстов, отличительная

¹ Понятие «словесность» употребляется в статье как термин, означающий словесные тексты, лишенные установки на «литературность», на эстетическую самоценность и предназначенные — в конечном итоге — для раскрытия истин веры. Разграничение «словесности» (на примере Священного Писания в древнееврейской культурной традиции) и «литературы» (на примере древнегреческих произведений словесного искусства) принадлежит С. С. Аверинцеву: Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (противостояние двух творческих принципов) // Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 13—75. Памятники древнерусской книжности относятся скорее к понятой таким образом словесности, а не к литературе.

² Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. Пер. с нем. М., 1988. С. 318. О герменевтическом круге см. также, например: Гадамер Г.-Г. О круге понимания // Он же. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 72—82.

особенность которых — наличие нескольких, вступающих в сложное взаимодействие языков (в семиотическом смысле слова), кодов. Интерпретатор может игнорировать, не заметить какой-либо из этих кодов, в результате чего структура текста будет «обеднена» и смыслы, существенные для составителя или составителей этого текста, окажутся утрачены или редуцированы. Вместе с тем текст *будет осмыслен*, очевидные «лакуны», возможно, и не возникнут.

Изучение древнерусской словесности создает как раз одну из таких герменевтических ситуаций. С одной стороны, значительная часть памятников древнерусской книжности обладает несомненными признаками «литературности». С другой — эта «литературность» не осознается в качестве самостоятельного феномена, так как подчинена иным, внеэстетическим функциям: религиозно-экзегетической, дидактической. Соответственно древнерусская культура, в отличие от культур латинского Запада и Византии, до XVII столетия не знала текстов металитературного характера — риторик и поэтик, содержащих правила, по которым создаются словесные тексты. Исследователь, занимающийся истолкованием древнерусских словесных произведений, вынужден выводить правила, по которым они построены, из самих этих текстов. Ситуация представляется относительно благополучной, когда анализируется памятник, принадлежащий к значительной группе текстов однородной структуры. Так, интерпретации жития, хождения или летописи способствует контекст, который составляют соответственно другие агиографические произведения, описания паломничеств или летописные своды. Совсем иной случай — понимание уникальных текстов. Классический пример — «Слово о полку Игореве», проблема истолкования которого наиболее емко и выразительно была обозначена Б. М. Гаспаровым: «Изучение художественной структуры «Слова о полку Игореве» является особой, уникальной исследовательской задачей. Понимание того, как организован художественный текст, в чем состоит его природа как произведения словесного искусства, в сильнейшей степени зависит от ряда предварительных сведений об этом тексте: знания <...> эпохи и культурного ареала, к которым он принадлежит, жанровой природы текста, литературной традиции, в которую он вписывается, наконец, степени сохранности дошедших до нас копий. Все эти сведения служат исходной точкой отсчета, определяющей тот угол зрения на рассматриваемый текст, под которым исследователю открываются внутренние закономерности его построения. Радикальное изменение этой исследовательской презумпции неизбежно ведет к столь же радикальному изменению в понимании того, что представляет собой данный текст как художественное целое и какое значение имеют те или иные отдельные компоненты этого целого»³.

Ситуация с интерпретацией этого произведения представляется почти тупиковой: «Не располагая непосредственными данными, которые позволяли бы получить прямой ответ на все эти вопросы, исследователь вынужден извлекать возможный ответ косвенным путем, на основании рассмотрения самого текста. <...>

Таким образом, возникает замкнутый круг: характер изучения текста попадает в зависимость от сведений, которые в свою очередь могут быть получены только как косвенный результат изучения этого текста»⁴.

Разногласия исследователей в истолковании «Слова о полку Игореве», несомненно, вызваны именно этими обстоятельствами и являются очень серьезными. Мнения об отношении составителя этого произведения к князю Игорю колеблются от идеи о прославлении или по крайней мере симпатии к новгород-северскому правителю до уверенности, что Игорь безусловно и бесповоротно осужден. Языческие элементы в «Слове о полку Игореве» интерпретируются и как метафоры (в широком смысле слова), и как свидетельства конфессиональной принадлежности составителя этого текста. Но

³ Гаспаров Б. М. Поэтика «Слова о полку Игореве». М., 2000. С. 5.

⁴ Там же. С. 7—8.



получила распространение и точка зрения на «Слово о полку Игореве» как на христианскую по духу повесть, в которой развернуты библейские мотивы. При таком истолковании языческая образность превращается в «маргиналии» на полях христианского текста. Недавно это мнение уверенно высказал Р. Пиккио: «Если библейский лейтмотив действительно лежит в основе всего «Слова о полку Игореве», то не трудно будет поместить немногие риторические «языческие» (или, можно сказать, «нехристианские») элементы, которые действительно присутствуют в «большом отступлении», в ораторский контекст примечания к повести, не меняя при этом наше прочтение самой повести в религиозном ключе, в соответствии с жанровыми схемами *exemplum*, общими для всех средневековых христианских литератур.

<...> Если мы действительно сможем поместить «Слово о полку Игореве» в его естественный религиозный контекст, мы будем способствовать преодолению вековых предубеждений⁵.

Другой древнерусский памятник (или взаимосвязанная пара текстов), вызывающий крайне разноречивые интерпретации, — «Слово» (и «Моление») Даниила Заточника. Неустановленным остается статус текста. Оценки интерпретаторов разнятся вплоть до диаметрально противоположных: мнение о пародичности «Слова», о «Слове» как об «игровом» тексте соседствует с истолкованием этого памятника как произведения безусловно серьезного; наряду с представлением о Данииле Заточнике как о «литературной маске», условном образе искусного витии и мудреца, вкусившего бедствий и жаждущего милости от правителя, бытует идея о Данииле — историческом лице, действительно испытывавшем гонения.

«Слово о полку Игореве» и «Слово» Даниила Заточника — произведения, не имеющие аналогов в древнерусской словесности (сколь бы ни был обширен список параллелей из других памятников книжности к отдельным фрагментам этих двух произведений, это не меняет существа дела). Но и в отношении древнерусских текстов, принадлежащих к сложившимся типам словесности, существуют определенные проблемы. Ограничусь двумя примерами.

«Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона — произведение, относящееся к торжественному церковному красноречию. Богословский смысл этого памятника и прежде всего ключевой оппозиции «Ветхий завет Моисея с Богом — Новый завет человечества с Богом через Иисуса Христа» в общем и целом понятен. Сложности возникают при интерпретации актуальной семантики текста, его прагматического (в семиотическом смысле слова) аспекта: каково насущное, злободневное значение имела эта оппозиция в применении к современной ситуации, в применении к Киевской Руси? Какую историософскую идею собирался Иларион донести до слушателей/ читателей? Как похвала Владимиру-крестителю Руси контекстуально связана с оппозицией «иудаизм — христианство»? Распространенная в отечественной медиевистике точка зрения: Иларион подспудно полемизирует с византийской религиозно-государственной идеей о верховенстве Константинополя над новокрещенными «варварскими» странами и утверждает равное христианское достоинство Руси и Византии⁶. Согласно другому мнению, актуальной для Киева середины XI столетия была оппозиция «иудаизм — христианство» как таковая: в городе обитала влиятельная иудейская община и спор иудаизма с христианством не был решен окончательно⁷. Относительно недавно была представлена новая интерпрета-

⁵ Пиккио Р. «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси // ТОДРЛ. Т. 50. СПб, 1997. С. 443.

⁶ Одна из последних работ, в которой выражена эта точка зрения, — книга А. Н. Ужанкова (Ужанков А. Н. Из лекций по истории русской литературы XI — первой трети XVIII вв. «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского. М., 1999).

⁷ В последнее время эта интерпретация была поддержана В. Н. Топоровым: Топоров В. Н. «Слово о законе и благодати» и истоки древнерусской литературы // Wiener slavistisches Jahrbuch. 1983. Bd. 29. S. 91—103. Эта же идея поддержана в работе: Топоров В. Н. Работники одиннадцатого часа. «Слово о законе и благодати» и древнекиевские реалии // Russian Literature. 1988. Vol. XXIV—I (переиздана в кн.: Топоров В. Н. Святость и святые в Древней Руси. Т. 1. М., 1995).



ция «Слова о Законе и Благодати»: С. Сендерович, отвергнув мнения о полемике Илариона с византийцами и иудеями, истолковал текст Илариона как развертывание восходящего к апостолу Павлу мотива о превосходстве младшей ветви (Исаака над Исавом, русского народа над византийцами)⁸.

Другой случай — «Повесть о Петре и Февронии» Ермолая-Еразма, произведение, функционировавшее как агиобиография (включавшееся в состав сборников житийного состава) и содержащее ряд эпизодов, типичных для агиографии, но построенное на сюжетных мотивах змеборчества и брака князя с мудрой девой, инородных для жития и имеющих аналоги в фольклоре. Традиционное в отечественной медиевистике мнение заключается в том, что «Повесть о Петре и Февронии» — повествование о любви сказочно-новеллистического характера, лишь формально адаптированное к требованиям, предъявляемым к агиобиографии⁹. Однако высказывалось и другое, противоположное мнение: произведение Ермолая-Еразма — текст с религиозной семантикой, имеющий символическую природу: это символическая реализация мотивов брака правителя-змеборца и Премудрости (М. Б. Плюханова)¹⁰, притча об одолении грехов, благочестивом супружестве, смирении и отказе от мирских страстей (Н. С. Демкова)¹¹.

Герменевтические проблемы, возникающие в случае анализа уникальных, единичных текстов, по-видимому, не могут быть однозначно разрешены в принципе. Любое понимание, приближение к таким текстам остается не просто относительным, но рискованным и может претендовать лишь на права гипотезы. Интерпретация же текстов, вписывающихся в определенную традицию, может в принципе претендовать на бесспорность, хотя и здесь истолкование конкретных текстов далеко не всегда оказывается неопровержимым и несомненным.

Произведение — это не только письменный текст как таковой, но и его прочтения, обязательные для современников автора. Для адекватного истолкования текста необходимо соблюдение ряда герменевтических правил.

Первое — это презумпция религиозной семантики интерпретируемого текста: древнерусская словесность и шире, литература *Slavia Orthodoxa*, религиозна по своей сущности; письменный язык (славянская азбука) создан по благодати Божией для перевода сакральных текстов, означаемое и означающее связаны в нем произвольно, неконвенционально¹². Соответственно, интерпретация древнерусского памятника как произведения, воплощающего религиозные мотивы, всегда предпочтительна в сравнении со стремлением обнаружить в нем, например, государственно-политические идеи («Слово о Законе и Благодати») или любовную тему («Повесть о Петре и Февронии»). Обратное

⁸ Сендерович С. Слово о законе и благодати как экзегетический текст. Иларион Киевский и павлианская теология // ТОДРА. Т. 51. СПб., 1999. С. 43—57.

⁹ Наиболее подробное изложение этой точки зрения содержится в кн.: Дмитриева Р. П. «Повесть о Петре и Февронии». Л., 1979.

¹⁰ Плюханова М. Б. Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995.

¹¹ К интерпретации «Повести о Петре и Февронии»: «Повесть о Петре и Февронии» Ермолая-Еразма как притча // Демкова Н. С. Средневековая русская литература: Поэтика, интерпретация, источники: Сб. статей. СПб., 1996. С. 77—95.

¹² О древнерусской словесности как словесности религиозной и об отношении к слову в Древней Руси см., например: Picchio R. 1) Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Slavdom // American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists. Vol. II. The Hague, 1973. P. 439—467; 2) The Functions of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of Slavia Orthodoxa // Slavica Hierosolymitana. Vol. I. 1977. P. 1—31; Успенский Б. А. 1) Отношение к грамматике и риторике в Древней Руси // Он же. Избранные труды. 2-е изд., испр. и доп. Т. II. М., 1996. С. 5—28; 2) Раскол и культурный конфликт XVII века // Там же. Т. I. С. 477—519; Иванов С. А., Турилов А. А. Переводная литература у южных и восточных славян в эпоху раннего Средневековья // Очерки истории культуры славян. М., 1996. С. 276—298; Живов В. М. Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси // Из истории русской культуры. Т. 1 (Древняя Русь). М., 2000. С. 586—617



допустимо лишь тогда, когда произведение никак не вписывается в круг церковной книжности и когда иные, не религиозные мотивы представлены в нем в эксплицитной форме.

Показательный и убедительный пример анализа древнерусского памятника в религиозном контексте — интерпретация «Повести временных лет» И. Н. Данилевским, открывающая библейские семантические архетипы даже у тех летописных сказаний, которые принято рассматривать как письменную фиксацию фольклорных произведений, исторических преданий¹³.

Однако презумпция религиозной семантики древнерусской словесности автоматически не доказывает правильность того или иного конкретного прочтения определенного текста как хранителя символических религиозных смыслов. Истолкования «Повести о Петре и Февронии», предложенные М. Б. Плюхановой и Н. С. Демковой, остаются и, по-видимому, останутся замечательными гипотезами, а не бесспорной истиной. Традиционная же характеристика победы князя Петра над змеем и женитьбы на мудрой деве Февронии как фольклорных мотивов представляется некорректной. Даже если Ермолай-Еразм воспользовался сюжетом волшебной сказки или опирался на предание о болезни и браке рязанского князя, в новом контексте, в повествовании о святых супругах эти сюжетные элементы приобрели иной, христианский смысл, оказались подчинены поэтике агиобиографии.

Вообще при интерпретации древнерусских памятников весьма актуально требование о разграничении генезиса и функции, которое можно назвать вторым герменевтическим правилом. Тот или иной мотив, образ, эпизод, сюжет должен определяться не по своему происхождению, а по функции в тексте. К примеру, определение сказаний (прежде всего этиологического содержания) в начальной части «Повести временных лет» как исторических преданий, вероятно, корректно генетически, но не учитывает семантики этих фрагментов в новом контексте. Так, повествование о Кие и его братьях, вероятно, восходящее к фольклорному преданию¹⁴, в летописи встроено в целостный ряд событий, в «текст о происхождении власти на Руси». Это ряд фрагментов, содержащих тернарные структуры: сказания о трех правителях, разделяющих между собой некую территорию. Таковы прежде всего рассказы о разделении земли между сыновьями Ноя Симом, Хамом и Иафетом, о княжении Кия, Щека и Хорива и о призвании варягов Рюрика, Трувора и Синеуса. Представление о трех братьях-прародителях и основателях имеет глубинные мифологические истоки. В «Повести временных лет» сказание о Кие и его братьях включено в общий текстовой пласт с открывающим «Повесть временных лет» рассказом о расселении народов-потомков трех сыновей Ноя. История в осмыслении средневековых книжников представляла повторением и «обновлением» неких архетипических событий¹⁵, и разделение земли между Симом, Хамом и Иафетом — прообраз триады русских правителей, символизирующих автохтонный исток власти (Кий и его братья), и триады варягов, персонифицирующих «внешнюю», иноземного происхождения власть, устанавливающую порядок¹⁶.

¹³ Данилевский И. Н. 1) Библизмы «Повести временных лет» // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 3. М., 1993. С. 75—103; 2) Библия и Повесть временных лет: К проблеме интерпретации летописных текстов // Отечественная история. 1993. № 1. См. также: Петрухин В. Я. «Начало Русской земли» в начальном летописании // Восточная Европа в исторической ретроспективе: К 80-летию В. Т. Пашуто. М., 1999. С. 220—226.

¹⁴ Недавно сказание о Кие как письменная фиксация исторического предания или мифа и трансформации этого предания были прослежены в статьях: Мельникова Е. А., Петрухин В. Я. «Легенда о призвании варягов» и становление древнерусской агиографии // Вопросы истории. 1995. № 2. С. 44—57; Мельникова Е. А. Устная традиция в Повести временных лет // Восточная Европа в исторической ретроспективе: К 80-летию В. Т. Пашуто. М., 1999. С. 156—158.

¹⁵ Лотман Ю. М. «Звонячи в прадѣдную славу» // Он же. Избранные статьи: В 3 т. Т. 3. Таллинн, 1993. С. 107—110.

¹⁶ См. подробнее в моей работе «Представления об истории в “Повести временных лет”: тернарные структуры» // Ранчин А. М. Статьи о древнерусской литературе. М., 1999. С. 116—121.

Библейская основа сказаний о трех правителях-братьях в «Повести временных лет» несколько не отменяется даже в том случае, если принцип триумvirата был действительно характерен для Киевской Руси (см. об этом принципе: Петрухин В. Я. Древняя Русь. Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). М., 2000. С. 122—137.)



Другой пример — летописное сказание о княгине Ольге, включенное в «Повесть временных лет» под 6463 (955) годом. Согласно распространенному мнению, высказанному еще А. А. Шахматовым, эта летописная статья имеет компилятивный характер и в ней будто бы соединены известия двух различных источников: церковной легенды о крещении Ольги и фольклорного текста — предания о сватовстве императора к русской княгине и о его посрамлении Ольгой¹⁷. Это мнение было оспорено С. Ф. Платоновым, указавшим на целостный характер летописной статьи о посещении русской княгиней Царьграда: «Цель автора — наглядно противопоставить отношение Ольги к патриарху ее же отношению к царю и извлечь из мудрой политики вещей княгини поучительный пример и образец для всей Руси. <...> Летописец не упускает случая лишний раз отметить, чего именно искала Ольга в Царьграде, — сопоставлением ее с царицею Эфиопскою. Та желала узнать мудрость царя Соломона, мудрость «человеческую»; она же искала Божией премудрости. Не «Соломон» византийский привлекал ее; в своих исканиях она стремилась в Царьград не к царю, а к самому истинному Богу, ничего не ища у царя»¹⁸.

Однако в повествовании о сватовстве императора к Ольге представлен характерный для фольклора мотив «сватовство — хитроумный отказ», прежде встречавшийся также в сказании о мести Ольги древлянам под 6453 (945) годом¹⁹. В рассказе же о крещении Ольги патриархом мотивов, присущих фольклорным произведениям, нет. Это отличие может действительно указывать на фольклорный генезис сюжета об Ольге и императоре. Формально А. А. Шахматов, вероятно, прав. Но в контексте «Повести временных лет» этот сюжет и сюжет о крещении княгини патриархом составляют единое целое, и потому по существу прав все-таки С. Ф. Платонов.

Еще одно, естественное правило: предлагаемая интерпретация должна основываться на данных текста как целого, а не его отдельного фрагмента. В отношении произведений Нового времени это требование не является обязательным, так как они часто построены из сравнительно самостоятельных, семантически разнородных частей. Но памятники древнерусской словесности — семантически целостные тексты, а потому интерпретация должна учитывать все элементы их структуры. С этой точки зрения, истолкование «Слова о Законе и Благодати» С. Сендеровичем более убедительно, чем иные интерпретации, поскольку в полной мере учитывает функцию текста — произведения церковного красноречия и встраивает фрагмент, посвященный Руси и князю Владимиру, в единый богословско-историософский ряд, в котором воплощен мотив благословения младшей линии: Исаак — младший сын Авраама, христианство — как бы младшая ветвь иудаизма, христианство на Руси — младшая в сравнении с византийским христианством отрасль христианской веры.

¹⁷ Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 111—118, 468—469.

¹⁸ Платонов С. Ф. Летописный рассказ о крещении княгини Ольги в Царьграде (Посвящается А. Л. Бертъе-Делагарду) // Исторический вестник. 1919. Кн. 1. С. 286—287.

¹⁹ Виролайнен М. Н. Загадки княгини Ольги (Исторические предания об Олеге и Ольге в мифологическом контексте). // Русское подвижничество. С. 66; Franklin S., Shepard J. The Emergence of Rus 750 — 1200. L.—N.V., 1996. P. 301—302 (повествование характеризуется как еще одна «загадка ложной помолвки»); Чекова И. Художественное время и пространство в летописном повествовании о княгине Ольге в Царьграде // Годишник на Софийския университет «Св. Климент Охридски». Факултет по славянски филологии. Книга 2 — Литературознание. Т. 86. София, 1993: «Как и в повествовании под 945 г. о мести вдовы Ольги древлянам, так и тут отношения между правителями и вопросы государственного правления трактуются сюжетом на семейно-брачную тему. Снова разыгрывается ситуация обрядового сватовства. Ольга, соответственно Русь, выступает в роли сватаемой невесты, а царь Константин, соответственно Царьград, — в роли кандидат-жениха» (С. 10), «Налицо замкнутая циклическая модель, обыгрывающая классические фольклорные значения: первая реплика царя актуализирует параллелизм «воцарение / взятие города / крещение / брак», а вторая реплика повторяет в обратном ряду семантику первой «брак / крещение / взятие города / воцарение». Сначала загадывающий говорит о «воцарении», а подразумевает «брак», потом о «браке», а подразумевает «воцарение». Условие загадки — воцарение Ольги, ее ответ — воцарение Константина. Воцарение при условии крещения и брака означает передачу своего царства путем крещения и брака» (С. 11).



Эта интерпретация в принципе не исключает антииудаистской и антивизантийской направленности «Слова о Законе и Благодати», однако такая направленность произведения Илариона недоказуема.

Показательный пример зависимости истолкования от структуры текста как целого — интерпретации «Сказания о Борисе и Глебе». В отечественной медиевистике советского времени господствовала идея об утверждении принципа подчинения старших князей младшим как о лейтмотиве борисоглебских памятников²⁰. Сторонники противоположной точки зрения интерпретировали борисоглебский культ и тексты, в том числе «Сказание о Борисе и Глебе», как воплощение мотива о добровольной жертве в подражание Христу²¹. Непротивление старшему брату Святополку действительно присуще и Борису, и Глебу. Однако текст открывается цитатой из Псалтири (Пс. 111: 2): «Родъ правыхъ бл(а)гословить сѧ рече прор(о)къ и сѧма ихъ въ бл(а)гословении боудеть»²². Текст обнаруживает соответствия с евангельским повествованием о распятии Христа. Ночное уединенное моление Бориса²³ соотнесено с молением Христа о чаше; слова Бориса убийцам, выражающие приятие горестного и вместе с тем радостного жребия, напоминают о Христе, приемлющем предуготованное; Борис молится перед иконой Христа, прося его сподобить такой же смерти. Тело умершего Христа пронзено копьем (Ин. 19: 34), убийцы копьями пронзают тело Бориса. Борис уподобляет себя овну: «въмѣниша мѧ яко овьна на сънѣдь» (стб. 126)²⁴. Глеба убивает ножом, как агнца, собственный повар Горясер; эти именованья Бориса и Глеба уподобляют их Христу — Агнцу Небесному. Роль повара-предателя похожа на роль отступника Иуды. Глеб, обращающийся слова моления к убийцам, именуется себя молодой лозой — виноградной лозой называет себя Иисус Христос (Ин. 15: 1—2).

При интерпретации текста другие тексты, составляющие его смысловое окружение, семантическое поле, выступают для исследователя в роли кодов. Но если прямые отсылки к этим текстам отсутствуют, то должны учитываться только сведения из них, имеющие «общеобязательный» характер, отражающие «картину мира», содержащие набор категорий, присущих средневековому сознанию.

Вписывание произведения в семантическое окружение, в смысловой контекст, обязательный для составителя и первых читателей-современников, часто представляет собой герменевтическую проблему. Частный случай такой проблемы — интерпретация древнерусских книжных памятников посредством фольклорных мифопоэтических кодов. В замечательной статье Ф. Бадалановой-Покровской и М. Б. Плухановой «Средневековая символика власти в Slavia Orthodoxa» повествование о Владимире Святом в «Повести временных лет» интерпретировано так: «Князь Владимир — креститель Руси всеми обстоятельствами был подготовлен на роль Нового Константина. В легендах Начальной летописи образ Владимира задан как образ могучего властителя — царя. Будучи язычником, он обеспечивает процветание земли своей мужской мощью. Его беспредельное женолюбие подобно женолюбию великих ветхозаветных царей — Давида и Соломона. Приняв крещение, он как Константин устроил страну силою креста. <...> Владимир берет город, <...> вступает в брак с царе-

²⁰ См., например: Лихачев Д. С. Некоторые вопросы идеологии феодалов в литературе XI—XIII веков // ТОДРЛ. Т. 10. Л., 1954. С. 87—90.

²¹ См. прежде всего: Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 40—51; Fedotov G. P. The Russian Religious Mind: Kievan Christianity. The 10th to the 13th Centuries. 2nd ed. N. Y., 1960. P. 94—110; Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. М., 1995. С. 415—440, 490—507.

²² Успенский сборник XII—XIII вв. / Изд. подг. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1971. С. 43 (стб. 8в). Далее: Усп. сб.

²³ Всего Борис молится перед убийством трижды (за день по убийствам, в ночь и перед лицом убийц). Этот тройной повтор, конечно, не случаен: он напоминает о Святой Троице.

²⁴ Усп. сб. С. 49.



вной, крестится, излечивается от болезни. Каждый из этих мотивов является условием появления другого и символически тождествен любому другому <...>. В житии Константина из всех перечисленных мотивов редуцирован только мотив брака»²⁵.

Реализация в Корсунской легенде о крещении Владимира («Повесть временных лет» под 6496 (988) г.) мифологемы «взятие города — брак» несомненна. Сходная цепь мотивов содержится в повествовании о взятии Владимиром Полоцка и превращении полоцкой княжны в наложницу киевского правителя²⁶. Эквивалентность для летописца мотивов овладения городом и брака доказуема, однако, прежде всего не в контексте дохристианской мифопоэтической традиции, которая могла отторгаться летописцем-монахом, а в свете библейской символики города-девы и города-блудницы, для древнерусских книжников неоспоримой²⁷. Несомненна и соотносительность Владимира с Соломоном — не только как женолюбцев, но и как храмостроителей²⁸. Однако «блудный нрав» киевского князя до крещения, для языческого сознания связанный с обеспечением могущества и плодородия земли, не мог так же восприниматься летописцами-христианами. Хотя прямая оценка женолюбия Владимира в «Повести временных лет» не дана, в летописном тексте похотливость князя могла восприниматься только как грех, с которым контрастирует целомудрие Владимира-христианина, вступившего в благочестивый брак с византийской царевной Анной.

Проблема интерпретации повествования о Владимире-блуднике связана с различной семантикой текста в диахронии и синхронии: в исторической ретроспективе похотливость Владимира может прочитываться как ритуальное поведение, обладающее символично-магическим смыслом, но в синхронии, для христианских книжников-летописцев и их древнерусских читателей, эта исходная поведенческая семантика утрачена.

Вполне возможно и допустимо прочтение текста с целью обнаружить стоящие за ним реалии и мифологемы, отраженные книжником не намеренно: древнерусский книжник как бы «проговаривается», интерпретатор же стремится «улучить» его. Так Е. Рейсман и Г. Ленхофф анализируют «Сказание о Борисе и Глебе». Г. Ленхофф обнаруживает в деталях описания чудес, происходящих возле брошенного убийцами тела Глеба, пережитки язычества (культ огня) в народном почитании страстотерпца; сообщение, что эти чудеса созерцали купцы, охотники и пастухи, она трактует как свидетельство о первоначальном народном, а не княжеско-боярском характере почитания Глеба²⁹. Е. Рейсман, анализируя детали убийства Глеба и погребения в лесу, утверждает, что убийцы следовали архаическому ритуалу жертвоприношения правителя³⁰.

Эти интерпретации небесспорны, однако вполне правомерны. Но необходимо отдавать себе отчет, что такая процедура — это не истолкование смысла текста, а реконструкция исторических событий и ментальности, совершаемая одновременно благодаря и вопреки свидетельствам текста.

²⁵ Годишник на Софийския университет «Св. Климент Охридски». Факултет по славянски филологии. Кн. 2. Литературознание. Т. 86. София, 1993. С. 118—119.

²⁶ Структурное сходство двух повествований было отмечено М. Н. Виролайнен: Виролайнен М. Н. Автор текста истории: Сюжетосложение в летописи // Автор и текст: Сборник статей [Петербургский сборник. Вып. 2]. СПб., 1996. С. 38—40.

²⁷ См. об этом символе: Топоров В. Н. Заметки по реконструкции текстов. IV. Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте // Исследования по структуре текста. М., 1987. С. 121—132.

²⁸ См. об этих параллелях, напр.: Петрухин В. Я., Раевский Д. С. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М., 1998. С. 311—312.

²⁹ Lenhoff G. The Martyred Princes Boris and Gleb: A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts (UCLA Slavic Studies. Vol. 17). Columbus, Ohio, 1989. P. 37—40.

³⁰ Reisman E. The Cult of Boris and Gleb: Remnant of a Varangian Tradition? // Russian Review. 1978. Vol. 27. № 2. P. 141—157.



Помимо проблемы выбора конфессионального контекста (реликты языческой мифопоэтики и / или христианская символика) интерпретация произведения словесности связана и с вопросом о выборе социально-культурного контекста, в котором должен рассматриваться этот словесный текст. Выразительный пример — «Хождение за три моря» Афанасия Никитина. Б. А. Успенский, основываясь преимущественно на фольклорном материале и книжных свидетельствах о «народной вере», пришел к выводу о дуальном характере древнерусской культуры, в которой были противопоставлены истинное поведение (благочестивое, христианское) и антиповедение (неблагочестивое, нехристианское); при этом выбор одной или другой поведенческой модели диктовался, в частности, семантикой пространства, в котором находился человек: в «чистом месте» предписывалось благочестивое поведение, в «нечистом» — антиповедение. В рамках этой концепции загадочные молитвы тверского купца на макароническом татарско-персидско-арабском языке интерпретируются как антиповедение в «нечистом месте» (в нехристианской Индии), естественное для русско-средневекового человека³¹. Это мнение было оспорено исследователями, указавшими, что антиповедение было распространено на Руси в простом народе, но его никак не мог признать правильным в «нечистом месте» образованный христианин, которым бесспорно был составитель «Хождения за три моря». «Восточные» молитвы в сочинении Афанасия Никитина свидетельствуют, что в Индии он перешел в мусульманство³².

Пример интересного, но спорного истолкования — интерпретация летописной годовой статьи под 6360 (852) годом — первой годовой статьи в «Повести временных лет», сообщающей: **«Въ лѣто 6360 <...> наченшу Михаилу царствовати, нача ся прозывати Руска земля»**³³. И. Н. Данилевский объясняет отнесение первой летописной даты к царствованию византийского императора Михаила тем, что летописцы отождествили императора с Михаилом из «Откровения Мефодия Патарского», чье правление является одним из знамений грядущего конца света. Древнерусские книжники, работавшие над «Повестью временных лет», по мнению И. Н. Данилевского, рассматривали исторические события прошлого и настоящего в перспективе близящегося Страшного Суда, и царствование Михаила рассматривалось ими как очевидное свидетельство наступающих «последних времен». Доказывая эсхатологическую направленность «Повести временных лет», исследователь истолковывает слово «временных» как указание на годы, времена, предваряющие конец света. Он цитирует Толковую Палею 1406 г., в которой содержится речение Христа: **«Нѣсть вамъ разумѣти временныхъ лѣтъ, таже о[т]ѣць Свою властью положи»**³⁴.

Несмотря на изящность, это истолкование очень проблематично. Одно смелое прочтение обосновывается посредством другого, также не бесспорного: семантика слова «временные» в заглавии «Повести временных лет» неясна и вызывает разногласия среди исследователей³⁵. Ссылки на «Откровение Мефодия Патарского» в «Повести временных лет» встречаются (статья 6604 (1096) г.), но явного осмысления описываемых событий как «последних времен» нет. Других, кроме статьи

³¹ Успенский Б. А. Дуалистический характер русской средневековой культуры (на материале «Хождения за три моря» Афанасия Никитина) // Он же. Избранные труды. Т. I. Изд. 2-е, испр. и перераб. М., 1996. С. 381—432.

³² Ленхофф Г. Д., Мартин Дж. Б. Торгово-хозяйственный и культурный контекст «Хождения за три моря» Афанасия Никитина // ТОДРЛ. Т. 47. СПб., 1993. С. 105—116.

³³ ПЛДР: XI — начало XII века. М., 1978. С. 34.

³⁴ Данилевский И. Н. Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. 1995. № 5. С. 101—109. Толковая Палея цитируется по изд.: Палея Толковая. М., 1892. Л. 35 об. (с. 70, стб. 139)

³⁵ Из последних работ на эту тему см. прежде всего: Гиппиус А. А. «Повесть временных лет»: о возможном происхождении и значении названия // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь), по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. Труд учеников Тихонова Н. С. С. 448—460.



852 г., данных, которые могли бы свидетельствовать об особенном интересе древнерусских летописцев к Михаилу III, императору Византии, в летописи также нет.

В «Откровении Мефодия Патарского» легендарный царь Михаил представлен победителем иноплеменников и устройтелем благословенного царства, он правит сначала в Константинополе, а затем в Иерусалиме, где и умирает. Исторический император Михаил, упоминаемый в летописной статье 852 г., в Иерусалиме, естественно, не царствовал. «Откровение Мефодия Патарского» относит правление легендарного царя Михаила именно к «последним племенам»: при нем выходят из гор дикие народы, заточенные там Александром Македонским³⁶. Между тем, летописец сообщает в «Повести временных лет» о «заклепанных» в горах диких племенах и об их будущем освобождении и нашествии только под 1096 г., то есть спустя более чем два века после царствования Михаила III. Древнерусский книжник, ссылаясь на «Откровение <...>», ожидает выход этих племен из горных темниц только в неопределенном будущем.

В сознании современников исторический Михаил III, отразивший набег русов и «восстановивший» православную веру, действительно ассоциировался с Михаилом из «Откровения Мефодия Патарского»³⁷. Однако совершенно не очевидно, что такое уподобление было значимым для составителей «Повести временных лет», работавших в первые десятилетия XII в.

852 год избран летописцами как начальная точка отсчета исторического времени, так как в этот год Русь якобы становится известна миру, «открывает себя», приходя в столицу Империи — Константинополь. Дополнительное объяснение, связывающее появление этой даты с эсхатологическими мотивами «Откровения Мефодия Патарского», является избыточным, хотя и возможным.

Выявление неявных смыслов, растворенных в тексте, но бесспорных для древнерусских книжников и читателей, должно подтверждаться *несколькими* свидетельствами этого текста. Попробуем показать это на примере анализа семантики пространства в «Сказании о Борисе и Глебе».

Пространство в средневековом культурном сознании не было нейтральной географической категорией: «<...> земля как географическое понятие одновременно воспринимается как место земной жизни (входит в оппозицию «земля / небо») и, следовательно, получает не свойственное современным географическим понятиям религиозно-моральное значение. Эти же представления переносятся на географические понятия вообще: те или иные земли воспринимаются как земли праведные или грешные. Движение в географическом пространстве становится перемещением по вертикальной шкале религиозно-нравственных ценностей, верхняя ступень которой находится на небе, а нижняя — в аду»³⁸.

Такое восприятие пространства — частный случай мифологического и религиозного осмысления мира. По характеристике М. Элиаде, «для религиозного человека пространство неоднородно: в нем много разрывов, разломов; одни части пространства качественно отличаются от других. «И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих; ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая» (Исход, III, 5). Таким образом, есть пространства священные, т. е. «сильные», значимые, и есть другие пространства, неосвященные, в которых якобы нет ни структуры, ни содержания, одним словом, аморфные. Более того, для религиозного человека эта неоднородность пространства проявляется в опыте противопоставления священного пространства, которое только и является реальным, существует реально, всему остальному — бесформенной протяженности, окружающей это священное пространство.

³⁶ Истрин В. М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской письменности. (ЧОИДР. Кн. 2) М., 1897. С. 180—183.

³⁷ См., напр., об этом: Петрухин В. Я. Древняя Русь. Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). С. 96—99 (здесь же литература).

³⁸ Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Он же. Внутри мыслящих миров. Человек — текст — семиосфера — история. М., 1996. С. 239.



<...>

Появление священного онтологически сотворяет мир. В однородном и бесконечном пространстве, где никакой ориентир невозможен, где нельзя *ориентироваться*, иерофания обнаруживает абсолютную «точку отсчета», некий «Центр»³⁹.

Помимо Священного Писания, которым определялось древнерусское культурное сознание, существуют и многочисленные свидетельства подобного восприятия пространства, отраженные в древнерусской градостроительной практике и письменности. Раннесредневековый Киев создавался во образ и подобие священных городов — Иерусалима и Константинополя, а также Небесного Иерусалима, как он описан в Откровении святого Иоанна Богослова. Ориентация на эти модели священного города отражена как в планировке, так и в топонимике (Святая София по подобию цареградской, Золотые ворота по подобию иерусалимских и цареградских)⁴⁰. Осмысление Киева как священного города присуще и древнерусской книжности: оно имплицитно содержится в «Слове о Законе и Благодати» Илариона⁴¹. Предыстория, архетипическое начало христианского бытия Русской земли в «Повести временных лет» — благословение Киевских гор апостолом Андреем. Киев, стоящий на горах, и населяющие его кроткие и ведающие закон поляне противопоставлены летописцами древланам, живущим в лесах «звериным обычаем»: в оппозиции «открытое место — лес» поле и город противопоставлены как «чистое» пространство пространству «нечистому»; одновременно Киев как высокое место, приближенное к небу, контрастирует с низинами, заросшими лесом. В свете библейской традиции киевские горы приобретают дополнительный сакральный смысл⁴².

Попробуем распространить эту модель на поэтику пространства в «Сказании о Борисе и Глебе», в котором пространство и отдельные локусы, «точки» лишены прямых семантических характеристик. Исходная ситуация в «Сказании» такова: Вышгород — своеобразный субститут Киева (резиденция киевских князей в окрестностях столицы) — становится местом пребывания нечестивца Святополка; именно здесь Святополк *ночью* совещается с убийцами и отсюда посылает их на казнь. Овладение великого грешника, ставшего киевским князем, священным городом, — это нарушение исконного, истинного соответствия между местом в пространстве и человеком, этим местом владеющим. Святые же Борис и Глеб, которые и должны пребывать в сакральном пространстве, гибнут вдали от Киева по разные стороны, к югу и к северу, от стольного града. Тело Глеба было брошено без погребения, в лесу — в «нечистом» месте. Таким образом, несоответствие между семантикой пространства и положением в этом пространстве житийных «персонажей» усугублено. Святополк и его приспешники на самом деле причастны адскому миру, ад как бы локализуется там, где они находятся. Не случайно сообщение о возвращении убийц к своему господину сопровождается цитатой из

³⁹ Элиаде М. Священное и мирское / Пер. с фр., предисл. и комм. Н. К. Гарбовского. М., 1994. С. 22—23. О семантике сакрального центра в мифологической картине мира см. там же, с. 34—35.

⁴⁰ См. об этом, напр.: Лебедев Лев, прот. Богословие русской земли как образа Обетованной земли Царства Небесного: На некоторых примерах архитектурно-строительных композиций XI—XVII веков // Тысячелетие крещения Руси. М., 1989. С. 140—142; Кудрявцев М. П. Москва — третий Рим: Историко-градостроительное исследование. М., 1994. С. 174—178; Акентьев К. К. Мозаики Киевской Св. Софии и «Слово» митрополита Илариона в византийском литургическом контексте // Литургия, архитектура и искусство византийского мира: Труды XVIII Международного конгресса византинистов (Москва, 8—15 августа 1991) и другие материалы, посвященные памяти о. Иоанна Мейендорфа / Под ред. К. К. Акентьева. (Византиновоссика. Т. 1). СПб., . 1995. С. 76—79; Franklin S., Shepard J. The Emergence of Rus , 750—1200. P. 214.

⁴¹ Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. М., 1995. С. 264—276.

⁴² Ср. о сакральной символике гор в Библии, перенесенной летописцами на киевские горы: Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX—XII вв.): Курс лекций: Учебное пособие для студентов вузов. М., 1998. С. 390—391, примеч. 9—10. О символике горы в мировой мифологии см., напр.: Элиаде М. Священное и мирское. С. 32—33.



Псалтири (Пс. 9: 18): «**Оканьнии же они оубоицѣ възвративъше са къ постълавшъшюумоу га, яко же рече Д(а)в(ы)дъ: Възвратитъ са грѣшници въ адъ и вси забывающии Б(ог)а**»⁴³. И напротив, пустынное место, где брошено тело Глеба, освящается мощами святого и превращается в храмовое пространство, возле тела святого чудесно возгораются свечи и слышится пение: проходившие мимо купцы, охотники и пастухи «**овогда свѣщѣ гороуцѣ и паки пѣнниа анг(е)льскага слышаахоу**»⁴⁴.

С победой Ярослава, отомстившего за братьев окаянному Святополку, истинное соответствие между «персонажами» жития и сакральным пространством восстанавливается. Тела Бориса и Глеба с почестями переносят в Вышгород и погребают в церкви. Мощи святых оказываются в центре Руси, братоубийца изгоняется на периферию русского пространства. Святополк же бежит из Русской земли и умирает «**зълѣ**» в «**поустыне**» «**межю Чехы и Ляхы**»⁴⁵, то есть как бы в пространственном вакууме, в межгранице, «нигде»⁴⁶. Передвижению «персонажей» «Сказания о Борисе и Глебе» в пространстве по горизонтали, имеющему ценностный символический смысл, соответствует такое же символическое движение по вертикали. Святополк «**и моуцѣ, и огню предасть са. И ксть могила кго и до сего д(ь)не, и исходитъ отъ неѣ смрадъ зълый <...>**»⁴⁷. Злой смрад — знак пребывания души Святополка под землей, в аду. Души же Бориса и Глеба возносятся в небо, к престолу Бога, а их тела, нетленные и не источающие смрада, положены в Вышгороде — городе, в чьем названии присутствует сема «вышина», «высота». Агиограф обыгрывает внутреннюю форму названия «Вышгород», наделяя этот город признаком избранности и славы, связанной со святыми братьями: «**Блаженъ по истинѣ и высокъ паче всѣхъ градъ роуцскыиныхъ и вышии градъ, имын въ себе таковож скровнице, кмоу же не тьчынъ ни весь миръ. По истинѣ Вышегородъ нарече са, вышии и превышии городъ всѣхъ**»⁴⁸. Прославлению Вышгорода предшествует цитата из Евангелия от Матфея (5: 14—15), в которой также сказано о городе, находящемся *в высоком месте, на горе*: «**яко же рече Г(оспод)ь: Не можетъ градъ оукрыти са врѣхоу горы стога <...>**»⁴⁹.

Одновременно святое, истинное начало как бы совершает экспансию в пространство, прежде захваченное началом греховным: по воле Божией Ярослав одерживает окончательную победу над Святополком в том самом месте, где был убит Борис; корабль, в котором был предан смерти Глеб, был символом скорби, корабль, на котором перевозят тело Глеба в Вышгород, становится знаком торжества Бога и его исповедников.

⁴³ Усп. сб. С. 53 (стб. 15а).

⁴⁴ Там же. С. 54 (стб. 15б).

⁴⁵ Там же. С. 54 (стб. 15 г.).

⁴⁶ А. В. Маркову принадлежит наблюдение, что выражение «межю Чехы и Ляхы» — старинная поговорка, означающая «где-то далеко». Он же указал, что эта поговорка сохранилась в говорах Архангельской губернии (Марков А. В. Поэзия Великого Новгорода и ее остатки в Северной России // Пошана. Харьков, 1908. Т. 18. С. 454).

Символический смысл смерти Святополка за пределами Русской земли отмечал Ю. М. Лотман, резюмировавший: «Исход путешествия (пункт прибытия) определяется не географическими (в нашем смысле) обстоятельствами и не намерениями путешествующего, а его нравственным достоинством» (Лотман Ю. М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах. С. 246). Трудно сказать, обладает ли земля между двумя католическими странами в «Сказании о Борисе и Глебе» семантикой земли «грешной». Подобное восприятие католических земель Запаदा отличало культурное сознание Московской Руси, но до XIV в. устойчивое негативное отношение к латинскому Западу, кажется, не было в Древней Руси общепринятым (Флоря Б. Н. У истоков конфессионального раскола славянского мира (Древняя Русь и ее западные соседи в XIII веке) // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). С. 717—724).

⁴⁷ Усп. сб. С. 55 (стб. 16а).

⁴⁸ Там же. С. 57 (стб. 17б).

⁴⁹ Там же. С. 55 (стб. 16в).



Вероятно, восприятие сводного брата Бориса и Глеба Святослава, также убитого Святополком, но неканонизированного и непочитавшегося, объяснялось не только тем, что его почитанию препятствовало представление о Борисе и Глебе как о благословенной паре, двоице⁵⁰, но и обстоятельства смерти Святослава, который был настигнут убийцами «в Уграх», за пределами или на границе Русской земли.

Такая интерпретация пространственного кода в «Сказании о Борисе и Глебе» опирается на неотъемлемые для древнерусского сознания представления и подтверждается значительным рядом свидетельств текста, причем эти свидетельства образуют устойчивую структуру.

Рассмотренные вопросы, конечно, не исчерпывают всех проблем герменевтического характера, связанных с анализом древнерусской словесности. Но очевидно, что при анализе этих произведений необходима постоянная рефлексия по поводу используемых подходов и инструментов анализа. Некоторые пути его изучения в преддверии

