

Евгений Водолазкин

## К ВОПРОСУ О ЗНАКЕ И ЗНАЧЕНИИ В ДРЕВНЕРУССКОЙ КНИЖНОСТИ

Несмотря на бытование в *slavia orthodoxa* ряда текстов, связанных с проблемой знака и значения – речь здесь может идти прежде всего о переводных источниках (например, сочинениях Дионисия Ареопагита) – средневековое православное славянство не знало масштабных схоластических споров, сравнимых, скажем, со спором номиналистов и реалистов на Западе. Это, однако, вовсе не означает отсутствия интереса славян к этой сфере – уже хотя бы потому, что культуры христианского средневековья обладали сходными законами развития. Правильнее было бы сказать, что формы проявления этого интереса были другими.

Средневековое сознание, привыкшее рассматривать окружающие явления в качестве символов, для процесса семиозиса было, несомненно, средой благоприятной.<sup>1</sup> Осмысление тех или иных явлений как знаков и попытка их интерпретации осуществлялись одновременно в самых разных областях. На фоне всего написанного о средневековом равнодушии к знаку вряд ли эту тему можно считать обойденной вниманием исследователей. Вместе с тем, как раз это внимание дает повод обратиться к тем особенностям средневековых славянских текстов (речь пойдет прежде всего о текстах, бытовавших на Руси), рассматривать которые легче всего в категориях семиотики.

Говоря о типах соотношения знака и значения в представлениях древнерусских книжников, прежде всего стоит упомянуть древнейший и для мировой культуры универсальный тип – толкование знамений. Не вторгаясь в эту поистине безбрежную область, замечу лишь, что именно универсальность указанного типа обеспечила ему широкую распространенность в древнерусской культуре, в первую очередь – в историографии. Прогностический смысл небесных явлений, природных катастроф и т.д. признавался и в языческой культуре, и в христианской, так что восприятие такого рода знаков не требовало от новокрещеного народа особых усилий. Характерно,

<sup>1</sup> См.: Лихачев 1987, 344-370; Лотман 1970, 12-22; Аверинцев 1977, 109-128; Успенский 1976, 286-292; Успенский 2002а, 9-76; и др.

что в византийской историографии, бывшей для русских летописцев важным источником, эти знаки отмечались с большой готовностью.<sup>2</sup>

Универсальность характеризует и толкование символики чисел. Ввиду разработанности этой темы<sup>3</sup> ограничусь несколькими частными замечаниями. Число в средние века отражало некую сущность независимо от своего соотношения с «реальной действительностью». В качестве характерного примера можно упомянуть 5500 как количество лет от сотворения мира до рождения Христа: эта датировка, как правило, не зависела от эры, к которой принадлежал историограф (для тех, кто пользовался «византийской», а не Африкановой эрой, правильным числом было бы 5508). В свою очередь, число 5500 объяснялось тем, что страсть Христова приходилась на шестой час шестого дня недели, а это указывало на середину шестого тысячелетия. Дополнительной аргументацией в иных случаях могло быть и то, что ковчег Моисея в сумме измерений составлял пять с половиной локтей (Исх. 25, 10), а потому Христос как истинный ковчег должен был воплотиться в 5500 году. Об особом отношении к числу свидетельствуют и другие случаи. Когда собственные подсчеты книжников отличались от дат, предлагавшихся в источниках, они порой указывали обе даты одновременно. Можно также напомнить, что для согласования дат священной истории с пасхальными циклами историки нередко впадали в анахронизм, предпочитая, как им казалось, истину более высокого порядка. Ярким проявлением «самодостаточной» природы числа является указание Краткой Хронографической Палеей тысячелетий как отдельных – наряду с событиями – позиций.<sup>4</sup>

Если толкование знамений и чисел не было явлением специфически христианским, то преимущественное внимание к текстам, а не к непосредственно переживаемым событиям характеризует в первую очередь христианскую экзегезу. Аллегория – один из важнейших экзегетических методов – была призвана объяснить знаковую природу излагаемого в священных текстах (хотя и не только в них).

Распространенным видом экзегезы являлась так называемая типологическая экзегеза (от греч. *ὁ τύπος* – образ), которая рассматривала ветхозаветные события в качестве предзнаменования событий новозаветных. Так, согласно этому методу толкования, Христос является новым Адамом, Богородица – новой Евой, древо познания (искушения) соотносится с крестным древом, Измаил и Исаак прообразуют соответственно *Ветхий Завет* и *Новый Завет*. Подобного рода типологические пары организованы по принципу знак/означаемое, при этом знак, подобно означаемому,

<sup>2</sup> См.: Водолазкин 2000, 38–45. Из последних работ, связанных с этой темой, см. подчеркнуто «веберрианскую» статью Брайана Беннета: Bennet 2005, 373–395.

<sup>3</sup> Об изучении проблемы на древнерусском материале см.: Кириллин 2000.

<sup>4</sup> О приведенных примерах см. подробнее: Водолазкин 2000, 63–77, 127–161.

выражен событием. В одной лишь *Толковой Палее*, выдающемся памятнике древнерусской экзегезы, таких пар около сотни.<sup>5</sup>

Если типологическая экзегеза касается нарративных текстов *Священного Писания* (толкуются, собственно говоря, события священной истории), то следующий тип экзегезы имеет дело с теми библейскими книгами, в которых повествовательное начало выражено существенно слабее. Речь идет о толковании фрагментов псалмов, пророчеств и т.д., являющихся, в отличие от предыдущего типа экзегезы, знаками *in dictis*, а не *in factis*.<sup>6</sup> В толкуемых ненарративных текстах экзегеты также видели указания на новозаветные события и своей задачей считали выявление связи знака и означаемого. Например, в центре внимания *Пророчества Соломона*, представляющего именно этот экзегетический тип, оказываются фрагменты книги *Притчей Соломоновых* (в следующем примере стихи 1-3 из 9-й главы), толкуемые едва ли не пословно:<sup>7</sup>

И паки Соломонъ вѣща о въплощении Христовѣ: «Премудрость созда себѣ храмъ». Христоръ – Премудрость, а храм – Дѣва, юже создавъ, плотию из неа изыде. «И утверди столпъ 7» – сѣмъ даръ показа ны и своего челоуѣколюбия: крещение, покаание, спасение, милость, щедроты, любовь, миръ – и цѣлениа, имже подобя и 7 Сборъ отечьскихъ указаниа, утверди вѣру. И «закла своя жертвенаа», сирѣчь тѣло на крестѣ за ны закла. «И черпа въ чаши своаи вино» – изъ пречистыхъ ребрѣ источи намъ кровь и воду. «Уготова свою трапезу» – си рече Новаго Завѣта новую службу, юже дасть нам, рекъ: «Приимете, се тѣло мое и кровь моа». «Посла своа рабы» – преже пророкы, нынѣ же апостола, да онѣми ны призва, сими же спасе. (Водолазкин, Руди 2003, 262)

В обоих случаях знак и означаемое располагаются в границах текста *Священного Писания*. Вместе с тем, соблюдать эти границы экзегету было вовсе не обязательно. Внебиблейская история, имевшая духовный смысл, также могла стать материалом для толкования. Кроме типологической экзегезы, соотносящей Закон и Благодать соответственно с рабыней Агарью и со свободной Саррой, Иларион пользуется аллегорическими параллелями, противопоставляющими, помимо христиан и иудеев, новокрещеный народ и язычников:

Се бо уже и мы съ всѣми христианами славимъ Святую Троицу, и Иудеа молчить; Христос славимъ бываетъ, а иудеи кленоми; языци

<sup>5</sup> Подробнее об этом см.: Водолазкин 2000, 100-107, 311-314.

<sup>6</sup> См.: Ohly 1988, 30-32.

<sup>7</sup> Подробнее см.: Водолазкин 2000, 108-109, 232-246. Текст *Пророчества Соломона*, изданный мной совместно с Т.Р. Руди, см. в том же издании на с. 315-378. См. также: Водолазкин, Руди 2003, 252-303.

приведени, а иудеи отриновени. [...] И уже не идолослужителе зовемя, нъ христианини, не еше безнадежници, нъ уповающе въ жизнь вѣчную. И уже не капище сътонино съграждаемъ, нъ Христовы церкви зиждемъ; уже не закалаемъ бѣсомъ другъ друга, нъ Христос за ны закалаемъ бываеъ и дробимъ въ жертву Богу и Отьцю. И уже не жерътвенныя крове въкушающе, погыбаемъ, нъ Христовы пречистыя крове въкушающе, съспасаемъ. (Слово 1997, 38)

Знаковая природа этих параллелей подобна той, что мы находим в типологической экзегезе, за одним существенным отличием: предшествование христианству язычества является параллелизмом отрицательным.

В рассмотренном случае мы имеем дело с расширением сферы означаемого. Это очень важный для средневековья герменевтический прием, позволяющий для обозначения новых явлений использовать уже имеющиеся знаки. В частности, на нем основан принцип *translatio*. В рамках идеи *translatio imperii* явления, сходные по своей сути, приобретают один и тот же знак: Константинополь становится вторым Римом, а Москва – Римом Третьим.<sup>8</sup> При распространении знака одного явления на сходное явление эти явления разделяются. О том, что, будучи продолжением Рима, они одновременно таковым не являются, говорит уже нумерация знаков. Подобную же разделительную роль в средневековье часто играют слова «новый» или «другой». Георгий Амартол характеризует императора Феофила – и здесь мы уже имеем дело с *translatio nominis* – не только как нового Валтасара и Валаама, но также и как второго Нектонава, идущего по пути Каинову (Истрин 1917, 501-502).

Несмотря на свои частные различия, перечисленные явления рассматриваются как формы – а, стало быть, также знаки, только другого уровня – одной и той же сущности (священный город империи, нечестивый правитель и т.д.). И если посмотреть на дело с противоположной стороны (а именно – со стороны сущности), то можно говорить не о расширении означаемого знаком, а об обретении сущностью своей очередной формы, очередной части, которая, по выражению Ю.М. Лотмана, «представляет не дробь целого, а его символ» (Лотман 1970а, 17).

С исторической точки зрения распространение знака на новые явления зачастую может казаться неоправданным (так, историческое сходство между Феофилом, Валтасаром и Валаамом неочевидно, а значит, присвоение Феофилу этих имен могло бы выглядеть подменой содержания знака), но с богословской, напротив, оно вполне уместно и обоснованно (и потому является не более чем распространением означаемого знаком). Базой для распространения оказывается определенное качество, которое, возможно,

<sup>8</sup> Об этом см.: Успенский 2002б, 89-148.

представлялось существенным в средневековье и не кажется таковым сейчас.

Таким образом, в процесс семиозиса были вовлечены не только описания событий, связанных со священной историей: в конечном счете, нет на свете вещей, которые не подлежали бы символическому осмыслению. Здесь можно вспомнить, что эллинистические рассказы о свойствах животных, истолкованные Физиологом, начинают символизировать определенные человеческие качества или события священной истории. Единорог становится символом Спасителя, крокодил – дьявола и т.д. Исходя из того, что все существующее на земле имеет свой сокровенный смысл, разные христианские культуры толкуют восходящие к античности (отраженные, в частности, в *Historia naturalis* Плиния старшего) сведения о монстрах. Примечательно, что одним из объяснений возникновения монстров является необходимость знак привести в соответствие с означаемым: «Се же все бысть, яко да явятся в нихъ дѣла помышления ихъ, зане много лукавствоваша на Бога, творца своего, и заблудиша дѣлы своими» (Водолазкин 2000, 220). В контексте дохристианского материала средневековой символики стоит упомянуть и то, что, вопреки выработавшемуся еще в Византии идеалу христианского государя, одним из самых распространенных символов царственности становится в средние века Александр Македонский.

Средневековье предлагало самые разные пути превращения явления в знак. Так, текст летописного рассказа об убийстве Святополком свв. Бориса и Глеба становится паремией, приобретая тем самым качество знака и сопоставляясь с библейским рассказом о Каине и Авеле.<sup>9</sup> Хронографический рассказ об императоре Феофиле упоминается в Житии Юлиании Лазаревской уже как *exemplum*, назидательная история, приобретающая обобщающий смысл и сопоставленная с молитвой Юлиании за ее умершего мужа.<sup>10</sup>

Существовал, между тем, и обратный путь, т.е. путь потери знаком его знаковых качеств. Так, многие вещи, входящие в орбиту идеи *translatio imperii*, были известны на Руси уже в самый ранний период, но при этом понимание их отличалось от византийского. Скажем, с теорией сменяющих друг друга царств можно было ознакомиться уже в переводе Хроники Георгия Амартола (XI в.), но до конца XV в. для русского читателя этот фрагмент хроники из общего ее повествования ничем не выделялся. Более того, не понимая династического смысла обозначения «ромеи», русские историографы называли византийцев греками.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> См.: Успенский 2000, 22-39.

<sup>10</sup> См.: Руди 1996, 134.

<sup>11</sup> См.: Franklin 1983, 518-528.

Проблема знак/означаемое применительно к средневековью может рассматриваться по меньшей мере на двух пребывающих в единстве уровнях. Первый из них касается отношений между событием и его содержанием (об этом мы говорили до сих пор). Второй – и речь о нем пойдет сейчас – связан с отражением события (явления) в письменности. В условиях неразделимости «слов и вещей» текст становится составной частью знака. Например, говоря о завоевании турками православных государств, составитель *Русского хронографа* противопоставляет им Русскую землю, которая «растет и младѣет и возвышается» (*Русский хронограф* 1911, 439-440). Наряду с Русью этот текст применялся и к Тырнову, источником же его является посвящение Хроники Константина Манассии императору Михаилу Комнину, в котором Константинополь, в противоположность «старому Риму», «донит и растит, крѣпит ся и умлаждает ся».<sup>12</sup> Аналогичным образом фраза из *Рыдания о запустении великого града* византийца Иоанна Евгеника была использована в *Плаче о пленении и о конечном разорении Московского государства* (Плач 1987, 132, 565). Интересен для затронутой темы и рассказ *Повести временных лет* о смерти Святополка. Как окаянный Святополк характеризуется летописцем посредством текста Хроники Георгия Амартола об окаянном Ироде, на основании же сходной судьбы летописец привлекает для характеристики текст той же хроники об Антиохе, погибшем, подобно Святополку, во время бегства.<sup>13</sup>

О том, что, в понимании средневековья, подобные явления целесообразно представлять подобными же текстами, свидетельствует, в частности, практика древнерусских агиографов, подыскивавших для описываемых ими святых соответствующий агитип и использовавших тексты прежде созданных житий.<sup>14</sup> Эта практика, несомненно, родственна феномену топики, во многом определяющему как западно-, так и восточнохристианскую агиографию. Исследования последних лет, охватившие на славянском материале большинство видов топики<sup>15</sup> (напомню, что западная медиевистика активно разрабатывала эту тему еще со времен Э. Курциуса), продемонстрировали истинную роль топики в средневековье.

Сходные фрагменты текста, применяемые к разным лицам, придают используемому тексту облик знака, поскольку и заместительная функция, и способность к обобщению являются важными характеристиками знака. Когда в житии говорится о том, что будущий святой не принимал участия

<sup>12</sup> См.: Мещерский 1978, 91-93. С. 91-93.

<sup>13</sup> См.: Водолазкин 2000, 45-46.

<sup>14</sup> См.: Панченко 2003, 491-534.

<sup>15</sup> См., например: Буланин 1980, 137-142; Буланин 1983, 3-13; Буланин 1991, 217-263; Конаяская 2004, 80-92; Руди 2001, 84-92; Руди 2002, 40-55; Руди 2003, 123-134; Руди 2004, 211-227; Руди 2005, 59-101; Руди 2006, 431-500; Руди 2007а (в печати); Руди 2007б (в печати); и др.

в детских играх, для агиографа важна не столько реальность факта (об этом порой не может быть свидетельств), сколько соотносимость определенного отрезка жизни святого с соответствующими сведениями других житий – т.е. то, что семиотика могла бы назвать парадигматическими отношениями между знаками.<sup>16</sup>

Но помимо парадигматических отношений агиографом должны быть выстроены и определенные синтагматические отношения между знаками – а именно те, которые требуются тем или иным типом житий. Иными словами, ключевые позиции в определенной структуре должны были быть заняты. Интересно, что при отсутствии реальных предпосылок для использования ряда топосов, агиографы порой находили возможности их использования. Такого рода использование топоса не предполагало прямого текстуального заимствования постольку, поскольку для исключительных ситуаций не всегда находились прецедентные тексты. Так, в *Житии Богородицы*, на которое, как установила Т.Р. Руди, в отдельных фрагментах ориентировано *Житие Юлиании Лазаревской* (речь, среди прочего, идет о прямом заимствовании текста), говорится о прилежном чтении Богородицей божественных книг. *Житие Юлиании Лазаревской*, указывая, что святая была неграмотна, не отказывается, вместе с тем, и от необходимого топоса постижения книжной мудрости: «Книгам бо аще и не училася, но любя божественных книг чтения послушати, и еже аще кое слово слышаше, и толковаше вся неразумная словеса, аки премудр философ или книжник» (Руди 2005, 97). С этим же житием связано еще одно наблюдение исследовательницы:

Из Жития Юлиании Лазаревской известно, что святая в 16 лет была отдана замуж и родила в браке 13 детей. Казалось бы, факты реальной биографии Ульянии Осорьиной (мирское имя подвижницы) исключали использование в ее жизнеописании традиционной для агиографии топики отношения к браку, но мотив безбрачной жизни здесь тем не менее звучит: в житии рассказывается, что после смерти двух сыновей блаженная просила мужа отпустить ее в монастырь, но он умолил ее не оставлять его и детей; с этого времени супруги условились «вкупе жити, а плотнаго совокупления не имети». (Руди 2005, 98)<sup>17</sup>

Таким образом, система знаков, формирующая тип житий святых жен, сохранена и в данном, весьма нетрадиционном, житии.

<sup>16</sup> См., например: Барт 1989, 246-247.

<sup>17</sup> Ср. наблюдение И.П. Смирнова по поводу агиографического отношения к браку, сделанное им на материале *Слова о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича*: Смирнов 1991, 109-110.

А вот пример того, как, вопреки реальности, выстраиваются синтагматические отношения между знаками (топосами) в житии пустынножителя Никодима Кожеозерского. Речь в данном случае идет о необходимом для такого типа житий топосе «пустынной яди». Сообщив

о том, что пищей этого отшельника, в соответствии с канонем, была лишь растущая вокруг трава («Пища же его бѣ – былие пустынное собираше и симъ токмо питашесе...»), автор в следующей же фразе сообщает о том, что, помимо этого, Никодим в своей пустыни корчевал лес и выращивал себе на пропитание репу, причем излишки ее отправлял братии в Кожеозерский монастырь. А далее читатель узнает, что, кроме того, Хозьюгский пустынный ловил и солил для себя рыбу («квасяше ю дондеже бы червемъ от нея исходити»), а в начале своего пустынного пребывания даже принимал коровье молоко, посылаемое ему из монастыря, но «послѣди же и сего весма отречеся воздержания своего ради».<sup>18</sup>

Одной из важных особенностей средневекового знака является частое его безразличие к контексту. Иногда создается впечатление, что при использовании того или иного знака древнерусский книжник заботится только о его содержании, как бы не замечая того, что план выражения знака сам по себе не бессодержателен. Наиболее ярко это проявляется, пожалуй, в цитировании библейских текстов и, в частности, в цитатах, включенных в *Житие Стефана Пермского*. Когда волхва понуждают войти в огонь вместе со св. Стефаном, он отвечает:

Не мощно ми ити, не дерзаю прикоснутися огню, шажуся и блюду приближитися множеству пламени горящю, и яко сѣно сый сухое, не смѣю воврещися, да не «яко воскъ таетъ от лица огню»,<sup>(Пс. 67, 3)</sup> растаю, да не ополѣю, яко воскъ и трава сухая, и внезапно сгорю и огнем умру, «и ктому не буду».<sup>(Пс. 38, 14)</sup> И «кая будет полза въ крови моей, егда сниду во истлѣние?».<sup>(Пс. 29, 10)</sup> Волшество мое «переимет инъ».<sup>(Пс. 108, 8)</sup> И будет «дворъ мой пустъ, и в погостъ моем не будет живуцаго».<sup>(Пс. 68, 26)</sup> (Святитель Стефан 1995, 150)

В другом миссионерском житии (*Житии Трифона Печенгского*) лопари, намереваясь расправиться со святым, кричат: «Возмем и распнем его!» (Цит. по рукописи: Российская национальная библиотека, собр. А.А. Титова, № 4192. Л. 163.). В этом же житии для описания беседы св. Трифона с Христом использован текст *Деяний*, передающий диалог с Христом апостола Павла (тогда еще Савла) (Деян. 9, 5): «Святыи же, слышавъ гласъ,

<sup>18</sup> См.: Руди 1997 (в печати).

убояхся зѣло, глаголя: «Кто есть, Господи?». И паки глась: «Азь есмь Иисусь, егоже ты в пустыни сей ищещи»» (Там же. Л. 137 об.).

В такого рода текстах цитата не лишается своего изначального контекста и, будучи, по выражению Р. Пиккио, «тематическим ключом» (Picchio 1977), соотносит текст жития с главным текстом христианской письменности (и не только с ним<sup>19</sup>). При этом, однако, она обладает той степенью автономности, которую сложно представить себе применительно, допустим, к библейской цитате в современном тексте. Здесь могло бы возникнуть искушение объяснить дело средневековым восприятием *Библии* как текста в своем потенциальном использовании универсального, но такое объяснение было бы правильным лишь отчасти. Вероятнее всего, универсальными представлялись знаки вообще. Свободное перемещение цитат (или – шире – заимствований вообще) касалось не только библейских текстов. Заимствования книжниками, как следует полагать, узнавались в разных контекстах (не говоря уже о том, что использование одних и тех же текстов в определенных случаях было целенаправленным<sup>20</sup>), так что в целом они не только знали, о чем идет речь, но и представляли, к чему тот или иной текст относился ранее.<sup>21</sup>

Немыслимое в современных непародийных текстах отношение заимствований к контексту нередко выражалось в их «нечувствительности» к субъекту высказывания. Проявляли ее не только знаки-цитаты или знаки-идиомы: это касалось любых других текстов, включенных в процесс семиозиса. Так, в *Повесть временных лет* включен рассказ *Хроники* Георгия Амартола о бесчинствах «безбожныхъ руси» при осаде Константинополя. При этом со стороны русского летописца не наблюдается никакой попытки «отредактировать» описание события византийцем (см.: *Повесть* 1996, 13; ср.: Истрин 1917, 511). В другом летописном повествовании, адресуясь

<sup>19</sup> Относительно использования упомянутой псаломской цитаты в *Житии Стефана Пермского* (Пс. 67, 3) Т.Р. Руди отмечает, что «благодаря сформировавшейся в агрографии устойчивой функции ее в качестве топоса описания сцен борьбы святого с бесами, в тексте создается дополнительный эффект второго смыслового уровня: волхв Пам, относя цитату о тающем «от лица огня» воске к самому себе, становится, таким образом, на христианские позиции и рассматривает себя как грешника («яко таеть воскъ от лица огня, тако да погибнуть грешницы от лица Божия») и одновременно – как беса». См.: Руди Т.Р. 2006. *О композиции и топике житий преподобных. Труды Отдела древнерусской литературы*, т. 57, СПб.

<sup>20</sup> Панченко 2003, 491-534.

<sup>21</sup> Интересно, что подобного рода заимствования порой вводят в заблуждение авторов нового времени, незнакомых с древней письменностью в той же мере, в какой ее знали несколько веков назад. На основании фразы *Жития Юлиании Лазаревской* «Скажю же вам повесть дивну, бывшую в роде нашем» М.О. Скрипиль в свое время пришел к выводу, что жизнеописание Юлиании является светской биографией с элементами семейной хроники. Выяснение того, что именно именовалось «родом нашим», но в особенности – обнаружение источника заимствования (это *Житие Марии Египетской*) позволили в вопросе жанра *Жития Юлиании Лазаревской* все расставить на свои места. См. об этом: Руди 1996, 98-99.

к своему войску, Мамай использует обращение «братья измаиловичи, незаконнии агаряне» (*Полное собрание* 1915, 320).

Еще один случай несовместимости текста высказывания с его субъектом в свое время был подробно рассмотрен Д.С. Лихачевым. В *Казанской истории* исследователь отмечает нарушения литературного этикета, указывая, что они

встречаются на каждом шагу: воинские формулы сохранены, но применяются они и к своим, и к врагу без особого разбора. [...] Нарушения этикета простираются до такой степени, что враги Руси молятся православному Богу и видят божественные видения, а русские совершают злодеяния, как враги и отступники.

При этом, однако, нет ни малейших сомнений, что *Казанская история* – произведение, сочувствующее русским (Лихачев 1987, 365-369).

Попытку объяснения этого явления со стороны Э. Кинана (по мнению исследователя, на смену старому литературному этикету приходит новый, сопоставимый с этикетом рыцарского романа<sup>22</sup>) можно отнести к проявлениям научного романтизма. На самом деле здесь перед нами то же игнорирование заимствованием своего нового контекста, о котором уже говорилось. Ведь наиболее яркие случаи несоответствий в *Казанской истории* являются заимствованиями (см.: Лихачев 1987, 365-367) из сходных по жанру фрагментов *Ипатьевской летописи* (статьи 1237 и 1240 гг.) и *Повести о разорении Рязани Батыем*. В использованных автором *Казанской истории* источниках речь шла о явлении прямо противоположном, т.е. о нападении на русские города, так что при описании взятия русскими Казани такого рода заимствования не могли не выделяться. Использование эксцерптов было объяснимо в том, вероятно, отношении, что, несмотря на применение их к столь различным событиям, они в конечном счете соответствовали одной сущности, условно определяемой как «завоевание города». Указывая на конкретное явление, знак всегда подразумевает и нечто более общее.

Такое положение вещей частично сохранялось даже в переходный период от средневековья к новому времени. Относительно *Повести о Савве Грудцыне* П. Гонно отмечает, что

Священное Писание часто цитируется в контексте, не соответствующем его первоначальному назначению. Во многих местах проступки Саввы или его двойника и помощника, беса, пародируют великие

<sup>22</sup> «His (автора *Казанской истории* – Е.В.) form was that of the historical romance, his „etiquette“, chivalric» (Keenan 1968, 183).

подвиги Израиля и добродетельные деяния праведников, и даже проповедь Христову.

Вряд ли можно вполне согласиться с определением указанного явления как пародии или с тем, допустим, что в характеристике неверной жены Бажена «звучит что-то вроде иронического намека на Псалтирь» (Гонно 2003, 66).<sup>23</sup> Иронические намеки для эстетической системы XVII века явление нетипичное: ирония той эпохи имела более осязаемые формы. В конструкции, представляемой повестью, пародию в ее терминологическом смысле представить трудно. Перед нами вариант того же явления, которое мы наблюдали на предыдущих примерах. Отличие данного случая состоит, пожалуй, в том, что здесь отмечаются не только текстуальные цитаты из *Священного Писания*, но и то, что можно было бы назвать цитатами сюжетными (переход Саввы и беса через Днепр, напоминающий переход евреев через Черное море и др.). Символические события священной истории становятся как бы антисимволами, обозначающими «антидвижение» Саввы.

Чтобы представить себе, как выглядела пародия этой эпохи, можно открыть, например, «Службу кабаку». Нетрадиционность в использовании цитат там не просто осознается, но является тем приемом, на котором построено произведение. В этом случае о безразличии знака к контексту говорить уже не приходится. Вместе с тем, даже такого рода произведение – с богословской точки зрения, казалось бы, сомнительное – ставит перед собой вполне благочестивые цели. Оно достигает их, используя «антикатегории», что в конечном счете также является эхом представлений об универсальности текста (прежде всего – библейского) как знака.

Но вернемся ко времени более раннему. Восприятие знака как явления универсального выражалось, в частности, в том, что, выстраивая с легкостью новый коннотативный ряд, средневековые с такой же легкостью могло игнорировать ряд уже существующий. Приведу примеры. В тексте 21-го псалма, как, впрочем, и в большинстве текстов вообще, слово «червь» имеет отрицательные коннотации: «Азь же есмь червь, а не чело-вѣкъ, поношение чело-вѣковъ и уничижение людии» (Пс. 21, 7). Говоря о рождении Иисуса Христа без семени, на этот псалом ссылается создатель *Пророчества Соломона*, при этом ход его рассуждений следующий:

<sup>23</sup> Нужно при этом отметить, что на вопрос «Следует ли заключить, что «Повесть о Савве Грудыне» всего лишь ловкая мистификация, которая под личиной безобидного душеполезного рассказа о чуде передает искусственному читателю свою кощунственную суть?» исследователь резонно отвечает: «Такая оценка, на наш взгляд, чрезмерна и не определяет значения этого произведения» (Гонно 2003, 67).

Подобиемъ къ черви наводитъ, якоже бо червь не всѣянъ ни от коже, но самъ ражаеть въ дровѣ бес сѣмени, тако и Христось от Святыя Богородица бес сѣмъни родися. И паки: червь не селяеться в тѣло нетлѣнное, но в тѣло изгнѣвшее – ту червь вселяеться. Богъ же, видѣвъ ислѣвши родъ нашъ преступлениемъ, вселися въ утробу Дѣвичю, в тѣло тлѣмо, того дея наречеса червь Христось, своимъ вселениемъ нетлѣнно паки сѣтворы тѣло матере своее и родися от Духа Свята и от Приснодѣвы Мариа. И еже подписаеть, рекъ: «Поношение человѣкомъ, уничижение людемъ» – нами, поношенными языки, Слово Божие славитья, а вамъ – уничижение, не вѣровавшимъ въ Христа. (Водолазкин, Руди 2003, 302)

Коннотации слова «червь» здесь безусловно положительные.

Не редкостью является сосуществование противоположных оценок того или иного явления. Весьма неоднозначным для средневековья является, скажем, слово «новый». Преимущественный его смысл – негативный. Для подавляющего большинства богословских споров характерна апелляция к «старому» как к тому, что находится ближе к началу (на русской почве одним из ярких примеров тому является противостояние сторонников Никона и Аввакума). Подобное «ретроспективное» сознание было вполне естественно, так как идея прогресса средним векам не была знакома. Наряду с этим, однако, существовало важнейшее для христианского богословия противопоставление *Ветхого Завета Новому*, и с этим нельзя было не считаться. Именно эта парадигма позволяет Илариону настоятельно подчеркивать, что речь в его *Слове* идет о новых людях.

Более частный случай противоположного отношения представляют, например, тексты о вороне. В *Толковой Палее* ворон, выпущенный Ноем из ковчега, чтобы посмотреть, сошла ли где-либо вода, не возвращается и, по мысли экзегета, символизирует собой неблагодарность иудеев, забывших Бога (Палея 1892, столбцы 209-210). В то же время в *Физиологе* ворон, который, по сведениям автора текста, женится только один раз, является символом верности (Физиолог 1996, 28).

Порой средневековые книжники (как русские, так и их греческие предшественники) отдавали себе отчет в несоответствии излагаемых ими толкований традиционному коннотативному ряду и считали необходимым дать на этот счет отдельное пояснение. Но примеры такого рода сопровождаются дополнительными обстоятельствами. Сомнения в правомерности сравнения может вызвать тот или иной богословский запрет (так, в *Физиологе* есть рассуждение о том, можно ли Спасителя сравнивать с филином – «нощнымъ враномъ» – который является птицей нечистой (Физиолог 1996, 128)). В ином случае несоответствие знака означаемому отмечается книжником тогда, когда это может служить определенной богословской кон-

струкции. *Толковая Палея*, например, сравнивая, вслед за Ин. 3, 14, вознесенную Моисеем в пустыне змею с Христом, говорит:

[...] яко же убо мѣдяная змия образъ убо имяше змииньнъ, а не змиина ества суше, тако убо и Сынъ Божии присносушьнъ Отцю и Духови и събезначалень въкупъ за милосердие чelовѣческое естество все понесе развѣ грѣха. (*Палея* 1996, столбец 571)

Стоит, наконец, упомянуть и еще об одной стороне жизни знака, а именно – о его восприятии. В то время как западное средневековое располагало трактатами-руководствами в чтении сакральных текстов (учение о четырех смыслах *Священного Писания*,<sup>24</sup> с точки зрения семиотики, можно было бы квалифицировать как описание кодов восприятия), знание Древней Руси в этой области основывалось более на образцах толкований, чем на рассуждениях о том, как такие толкования следует строить.

Интересный материал для исследования проблемы восприятия знака предоставляет полемико-эзегетическая литература. В свое время мне пришлось доказывать, что *Толковая Палея*, прежде рассматривавшаяся в науке почти исключительно в качестве произведения полемического, имела прежде всего апологетическое предназначение (Водолазкин 2000, 109-119). Постоянные апелляции к гипотетическому иудею заставляли искать реальные причины антииудейской полемики не одно поколение исследователей этого замечательного памятника. Поиски «правильного» историко-литературного контекста *Толковой Палеи*, активизировавшиеся в последнее время, игнорируют не только текстологическую аргументацию, не позволяющую произвольно передвигать место и время создания памятника, но и – что для нас в данном случае важнее – обнаруживают беспечность ряда современных исследователей в их отношении к проблеме восприятия этого текста.<sup>25</sup>

*Толковая Палея* принадлежит к древней эзегетической традиции, протянувшейся не только сквозь русское, но и сквозь все византийское средневековье. То, что в столь разные времена и в столь разных землях создавались сходные тексты, само по себе не свидетельствует о существенном влиянии «реальной действительности» на их создателей. Гораздо большее значение для них имели требования, предъявлявшиеся реальностью жанра.

Если опять-таки перевести это на язык семиотики, можно сказать, что для восприятия *Толковой Палеи* существовало по меньшей мере два кода. Первый – его можно назвать формальным – предполагал рассмотрение этого текста как реальной полемики христианина с иудеем. Реальность он,

<sup>24</sup> См.: Lubac 1959, 423.

<sup>25</sup> См. например: Панайотов 1995, 110; Славова 2002, 341-342.

бесспорно, отражает лишь в том смысле, что большинство жанровых форм являются ничем иным как неким окостеневшим и когда-то, возможно, весьма актуальным «содержанием». Вместе с тем, нет серьезных данных полагать, что *Толковая Палея* создавалась под влиянием каких-либо христианско-иудейских трений на Руси. Не повторяя всех высказанных в свое время соображений, отмечу лишь, что христианская экзегетическая литература (а именно к ней и принадлежит *Толковая Палея*) не входила в круг чтения иудеев, ставших наиболее частой мишенью для полемических выпадов. Иными словами, у адресата обличений было не так уж много шансов с ними ознакомиться.

Следует полагать, что такое положение вещей полемисту было известно, но особого беспокойства у него не вызывало. Его реципиентом был христианский читатель, которому в полемической форме напоминались важнейшие факты священной истории, сопровождавшиеся толкованиями. Таким образом, если это произведение в целом рассматривать как знак, планом его выражения является полемическая форма. При этом нельзя исключить, что планом содержания была действительная полемика с иудаизмом (на определенных исторических этапах это было возможно), но такое значение, скорее всего, было факультативным. Основным содержанием *Толковой Палеи* была все-таки не полемика, а апология. Эта замена содержания и была учтена в двух кодах восприятия *Толковой Палеи* – условно говоря апологетическом (основном) и полемическом (факультативном). Нет ничего удивительного в том, что эти коды могли существовать одновременно, обеспечивая полифункциональность текста. Интересно, что *Толковая Палея* в исследовательской традиции проделывает путь, однажды уже пройденный *Словом о Законе и Благодати*. Напомню, что произведение Илариона первоначально также воспринималось как антииудейское и полемическое, в то время как сейчас его неполемическая направленность, кажется, уже ни у кого не вызывает сомнений.

Таким образом, *Толковая Палея* создавалась не для иудеев и даже не для просвещения, как думают те, кто хочет отнести ее ко времени первых лет христианства в тех или иных славянских странах. Это был богословский трактат, восприятие которого требовало от читателя весьма серьезной подготовки. Используя современную идиоматику, можно сказать, что это произведение предназначалось «для тех, кто понимает». То же самое можно сказать о *Слове* Илариона, и при этом факт появления его в период, примыкавший к эпохе христианизации, никого не должен вводить в заблуждение. Своего рода идея элитарности произведения была сформулирована самим Иларионом. Отметив, что излагать то, что «въ инѣх книгах писано и вами вѣдомо», с его стороны было бы тщеславием, он недвусмысленно характеризует своего реципиента:

Ни къ невѣдущимъ бо пишемъ, нѣ прѣизлиха насыштышемся сладости книжныа, не къ врагомъ Божиимъ иновѣрнымъ, нѣ самѣмъ сыномъ его, не къ страннымъ, нѣ къ наслѣдникомъ Небеснаго Царства. (Слово 1997, 28)

Суммируя сказанное о восприятии произведений, подобных рассмотренным, можно предположить, что те, кто использует экзегетическую форму в качестве датирующего признака, поступают опрометчиво.

Подведу некоторые итоги. Связь между знаком и значением древнерусской книжности не была условной, а встреча их друг с другом – случайной. По мысли средневекового автора, знаки создавались специально для означаемых ими событий. К примеру, *Толковая Палея* поднимает вопрос о том, почему Бог не открыл Иакову, что его сын Иосиф жив. Объяснение состоит в том, что, если бы это произошло, судьба Иосифа сложилась бы иначе – и он не смог бы стать прообразом страсти Христовой (Палея 1892, столбец 360).

Разные знаки могли отражать одну и ту же сущность. В этом смысле и Валтасар, и Феофил как Новый Валтасар являются разными обозначениями одного и того же, а умножение имен в этом ряду носит коннотативный характер. Аналогичным образом со-(противо)поставления типологической экзегезы также являются коннотациями. То же можно сказать и о противопоставленных парах Закон/Благодать, христианин/иудей, христианин/язычники, являющихся коннотациями противопоставления Сарра/Агарь и представляющих, как то и положено коннотациям, цепь определений одного значения через другое, а в конечном итоге – развернутое определение некоей всем им в целом соответствующей сущности.

Каждый из членов этой цепочки при необходимости можно было использовать как базовый, привлекая все остальные значения в герменевтических целях. С точки зрения их реальности, все они существовали на равных правах. Эти сопоставления, разрабатывавшиеся в богословских сочинениях, зачастую – святоотеческих, – к фигурам поэтической речи нового времени не имеют отношения. Потому и попытки рассматривать их в качестве признаков художественности не представляются бесспорными. Так, художественность *Слова о Законе и Благодати* Ю.М. Лотман видит в том, что разные уровни значений этого текста

не отменяют друг друга, воспроизводя последовательное погружение непосвященного в тайный смысл, а присутствуют одновременно, создавая игровой эффект. [...] „Игровой эффект“ состоит в том, что разные значения одного элемента не неподвижно сосуществуют, а „мерцают“. (Лотман 1970б, 89)

В данном случае я позволил бы себе разделить сомнения К.Д. Зееманна относительно игровой природы *Слова* (Зееманн 1993, 117-118). В сопоставлениях Илариона нет метафоричности, это, скорее, каталогизация всей суммы значений, в известном смысле то их «неподвижное сосуществование», которое отрицает Ю.М. Лотман. Если продолжить образ «мерцания» значений и попытаться представить себе этот процесс в виде светового спектра, то в случае Илариона – как бы странно это ни выглядело – горели бы все три света одновременно. Иларион не просто следует герменевтической традиции, позволяющей выявлять весь спектр значений тех или иных явлений. Есть все основания думать, что он, в согласии со средневековым пониманием авторства, составлял свою проповедь на основании имевшихся у него источников. В частности, греческие параллели к противопоставлениям Илариона были указаны Л. Мюллером. Речь идет о гомилиях, созданных между 385 и 410 гг. неким Астериусом (Müller 1993, 100-104).

В этой связи можно упомянуть и о том, что приводившееся выше уподобление Спасителя червю при всей своей необычности вовсе не принадлежит составителю *Пророчества Соломона*. Параллели разной степени близости встречаются в средневековой (в том числе – западноевропейской) письменности, что свидетельствует о распространенности подобного сопоставления и о его древности. Упоминание о возможности такого соотношения находим у Виклифа, английского богослова XIV века. Интересно, что Виклиф, пытаясь на материале Священного Писания определить соотношение риторики и буквального смысла, говорит, что «Христос является агнцем, яйцом, тельцом, овном, змеей, львом, червем, но – согласно мистическому смыслу, который и является самым буквальным» (См.: Copeland 1993, 14-15). Можно предположить, что сходное понимание было свойственно и Илариону, чьи параллели не рассматривались им как художественный прием, а раскрывали тот «мистический смысл», который и был «самым буквальным». Примеры Илариона и анонимного автора *Пророчества Соломона* лишней раз демонстрируют, что деятельность средневековых книжников была в большей степени каталогизацией, чем в современном смысле творчеством.

Особенность средневековой книжности заключалась, среди прочего, и в том, что период востребованности текстов там был невероятно большим и ограничивался, по сути, лишь рамками самого средневековья. В отличие от литературы нового времени, где фаза активного функционирования текстов (как художественных, так и научных), за редкими исключениями, не так уж велика, в средние века новые книги не «перекрывали» старых: они существовали параллельно. Процесса «отмирания» старых текстов, выхода их из оборота (в немалой, кстати, степени облегчающего участь современного читателя) средневековье не знало.

Вместе с тем, совершенно ясно, что такое сосуществование не могло быть простым. Разница в возрасте текстов, помещенных под одной обложкой, порой могла доходить до тысячи лет, а то и более. Это были произведения, созданные не просто в разные эпохи и в разных землях, но – что в данном случае существенно – в совершенно непохожих эстетических системах. Так, во многих древнерусских сборниках исторического содержания соседствуют библейские фрагменты, эллинистические тексты (*Александрия*), заимствования из византийских хроник с их обильным цитированием святоотеческой литературы и – нередко – летописные тексты. Разумеется, до некоторой степени все приводилось к единому знаменателю, но только – до некоторой. В этих обстоятельствах и безразличие знака к контексту, и разные уровни дешифровки знака становились, среди прочего, теми механизмами, которые позволяли системе не только сохраняться, но и вполне успешно функционировать.

### Л и т е р а т у р а

- Аверинцев С.С. 1977. *Поэтика ранневизантийской литературы*, М.
- Барт Р. 1989. *Семиотика. Поэтика*, М.
- Буланин Д.М. 1980. «Некоторые трудности изучения биографии древнерусских писателей», *Русская литература*, 3, 137-142.
- 1983. «О некоторых принципах работы древнерусских писателей», *Труды Отдела древнерусской литературы*, т. 38, 3-13.
- 1991. *Античные традиции в древнерусской литературе XI-XVI вв.* (Slavistische Beiträge, Bd 278), Мюнхен.
- Водолазкин Е.Г. 2000. *Всемирная история в литературе Древней Руси* (на материале хронографического и палейного повествования XI-XV вв.), Мюнхен.
- Водолазкин Е.Г., Руди Т.Р. 2003. «Из истории древнерусской экзегезы (Пророчество Соломона)», *Труды Отдела древнерусской литературы*, Т. 54, СПб., 252-303.
- Гонно П. 2003. «Неблагообразие и трактовка Священного Писания в „Повести о Савве Грудчине“», *Библейские цитаты в церковнославянской литературе. XIII Международный съезд славистов* (Любляна, 15-21 августа 2003 г.) Тематический блок. Доклады, Пиза, 42-51.
- Зеemann К.Д. 1993. «Приемы аллегорической экзегезы в литературе Киевской Руси», *Труды Отдела древнерусской литературы*, т. 48, СПб., 105-120.
- Истрин В.М. 1917. *Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе*, т. 1 (текст), Пг.
- Кириллин В.М. 2000. *Символика чисел в литературе Древней Руси (XI-XVI века)*, СПб.
- Конявская Е. 2004. «Проблема общих мест в древнеславянских литературах», *Ruthenica*, т. 3, Киев, 80-92.

- Лихачев Д.С. 1987. «Поэтика древнерусской литературы», *Избранные работы в трех томах*, т. 1. Л., 261-654.
- Лотман Ю.М. 1970а. «Проблема знака и знаковой системы и типология русской культуры XI-XIX вв.», *Материалы к курсу теории литературы*, вып. 1, *Типология культуры*, Тарту, 12-22.
- 1970б. *Структура художественного текста*, М.
- Мешерский Н.А. 1978. *Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности XI-XV веков*. Л.
- Палея 1892. *Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. Труд учеников Н.С. Тихонравова*, М.
- Панайотов В. 1995. «Тълковната Палея в Симеоновия век», *1100 години Велики Преслав*, т. 2, Шумен, 109-117.
- Панченко О.В. 2003. «Поэтика уподоблений (к вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейктике и гимнографии)», *Труды Отдела древнерусской литературы*, т. 54, СПб., 491-534.
1987. «Плач о пленении и о конечном разорении Московского государства», *Памятники литературы Древней Руси. Конец XVI-начало XVII веков*. Подг. текста и комм. С.К. Росовецкого, М., 130-145, 563-566.
1996. *Повесть временных лет*. Подг. текста, перевод, статьи и комм. Д.С. Лихачева, 2-е изд., СПб.
1915. *Полное собрание русских летописей*, Т. 4, Ч. 1, Вып. 1, Петроград.
- Руди Т.Р. 1996. *Житие Юлиании Лазаревской*, СПб.
- 2001. «Праведные жены Древней Руси (к вопросу о типологии свято-сти)» *Русская литература*, 3, 84-92.
- 2002. «Средневековая агиографическая топика (принцип *imitatio* и проблемы типологии)», *Литература, культура и фольклор славянских народов. XIII Международный съезд славистов (Любляна, 2003): Доклады российской делегации*, М., 40-55.
- 2003. «*Imitatio Christi*», *Die Welt der Slaven*, Bd 48, 123-134.
- 2004. «'Яко столп непоколебим' (об одном агиографическом топосе)», *Труды Отдела древнерусской литературы*, т. 55, СПб., 211-227.
- 2005. «Топика русских житий (вопросы типологии)», *Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика*. Под ред. Т.Р. Руди и С.А. Семячко, СПб., 59-101.
- 2006. «О композиции и топике житий преподобных», *Труды Отдела древнерусской литературы*, т. 57, СПб., 431-500.
- 2007а «О топике житий юродивых», *Труды Отдела древнерусской литературы*, Т. 58, СПб. (в печати).
- 2007б. «Пустынножители Древней Руси (вопросы агиографической топика)» *Русская агиография*, Сборник 2, СПб. (в печати)
- Русский хронограф 1911. «Русский хронограф», *Полное собрание русских летописей*, т. 22, ч.1, СПб.
1995. *Святитель Стефан Пермский*. Под ред. Г.М. Прохорова, СПб.
- Славова Т. 2002. *Тълковната палея в контекста на старобългарската книжнина*, София.

1997. «Слово о Законе и Благодати митрополита Илариона». Подг. текста А.М. Молдована, *Библиотека литературы Древней Руси*, т. 1, СПб., 28-61, 480-486.
- Смирнов И.П. 1991. *О древнерусской культуре, русской национальной специфике и логике истории*, (*Wiener Slawistischer Almanach*, Sonderband, 28), Вена.
- Успенский Б.А. 1976. «Historia sub specie semioticae», *Культурное наследие Древней Руси (Истоки. Становление. Традиции)*. М., 286-292.
- 2000. *Борис и Глеб: Восприятие истории в Древней Руси*, М.
- 2002а. «История и семиотика: Восприятие времени как семиотическая проблема», *Этюды о русской истории*, М., 9-76.
- 2002б. «Восприятие истории в Древней Руси и доктрина 'Москва – Третий Рим'», *Этюды о русской истории*, М., 89-148.
- Физиолог 1996. *Физиолог*. Подг. текста, перевод и комм. Е.И. Ванеевой. СПб.
- Bennet B.P. 2005. «Sign Languages: Divination and Providentialism in the Primary Chronicle of Kievan Rus'», *Slavonic and East European Review*, v. 83, no 3, 373-395.
- Copeland R. 1993. «Rhetoric and the Politics of the Literal Sense in Medieval Literary Theory: Aquinas, Wyclif and the Lollards», *Interpretation: Medieval and Modern*, Cambridge, 1-23.
- Franklin S. 1983. «The Empire of the "Rhomaioi" as viewed from Kievan Russia: Aspects of Byzantino-Russian Cultural Relations», *Byzantion*, t. 53, 518-528.
- Keenan E.L. 1968. «Coming to Grips with the Kazanskaya Istoriya. Some Observations on Old Answers and New Questions», *The Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the U.S.*, v. 11, no. 1-2 (31-32), 143-183.
- Lubac H. de. 1959. *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'écriture*, t. 2, Paris.
- Müller L. 1993. «Eine weitere griechische Parallele zu Ilarions „Slovo o zakone i blagodati“», *Труды Отдела древнерусской литературы*, т. 48, СПб., 100-104.
- Ohly F. 1988. V. Bohn (Hrg.), «*Typologie als Denkform der Geschichtsbetrachtung*», *Typologie: Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt am Main, 22-63.
- Picchio R. 1977. «The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of "Slavia Orthodoxa"», L. Fleishman, O. Ronen, D. Segal (eds.), *Slavica Hierosolymitana. Slavic Studies of the Hebrew University*, V. 1, Jerusalem, 1-31.