

М. Н. ГРОМОВ

К истолкованию апокрифа о сотворении Адама

В 1862 г. известным литературоведом А. Н. Пыпиным было опубликовано семь апокрифических сказаний об Адаме и Еве.¹ Среди них наше внимание привлекло «Сказание, како сотвори бог Адама».² Оно издано по рукописному сборнику XVII в. из собрания Румянцевского музея, описанному А. Х. Востоковым,³ но опубликовано неполностью и с некоторыми неточностями.⁴ В еще более сокращенном виде и с теми же неточностями «Сказание» помещено в хрестоматии Н. К. Гудзия,⁵ а также переведено по изданию в этой хрестоматии А. Л. Жовтисом на современный русский язык.⁶ Имеются и другие публикации этого текста.

Данный апокриф вкратце рассматривался А. Н. Пыпиным,⁷ Н. К. Гудзием,⁸ Э. Георгиевым⁹ и некоторыми другими исследователями, но специально обстоятельному анализу пока не подвергался. Между тем этот сравнительно небольшой по объему источник обильно насыщен философско-мировоззренческими образами и символами, характерными для средневековой литературы, и углубленное его рассмотрение могло бы прояснить отдельные особенности древнерусского мышления.

Текст апокрифа начинается с описания того, как Творец создал в «земли Маднамстей» первого человека: «... взем земли горсть ото осми частей: 1) от земли тело, 2) от камени кости, 3) от моря кровь, 4) от с(о)лнца очи, 5) от облака мысли, 6) от света свет, 7) от ветра дыхание, 8) от огня теп-

¹ Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным // Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г. Купелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 3. С. 1—14.

² Там же. С. 12—14.

³ Востоков А. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музея. СПб., 1842. С. 546.

⁴ Полный текст «Сказания» расположен на л. 147—176 (у А. Н. Пыпина указаны л. 147—177), а опубликованный — на л. 147—166. Неточности в публикации: вместо «от огня теплота» (л. 148 рукописи) — «от огня — оттепла» (с. 12 публикации); вместо «виде его гнусна измазанна» (л. 149) — «виде его мужа измазанна» (с. 12); вместо «древа плодовитая» (л. 163 об.—164) — «древа продовитая» (с. 14); в выражении «а в сем(ь) бо дне(й) обходит круг с(о)лн(е)чный» (л. 165) опущено последнее слово (с. 14) и т. д. Кроме того, иногда заменены или пропущены отдельные буквы, в других же местах, напротив, вставлены отсутствующие в рукописи буквы. Полный исправленный текст апокрифа см.: Апокрифическое сказание о сотворении Адама в составе сборника сер. XVII в. из Румянцевского собрания / Публ. М. Н. Громова // Записки Отдела рукописей ГБЛ. М., 1987. Вып. 46. С. 76—81.

⁵ Последнее издание: Хрестоматия по древней русской литературе XI—XVII веков / Сост. Н. К. Гудзий. 8-е изд. М., 1973. С. 91—92.

⁶ Древнерусская литература: Хрестоматия / Сост. А. Л. Жовтис. 2-е изд. М., 1966. С. 82—84.

⁷ Пыпин А. Н. 1) Легенды и апокрифы в древней русской письменности // Вестн. Европы. СПб., 1894, март. С. 304—305; 2) История русской литературы. 2-е изд. СПб., 1902. Т. 1: Древняя письменность. С. 425—426.

⁸ Гудзий Н. К. История древней русской литературы. М., 1938. С. 42—43.

⁹ Георгиев Э. Литература на изострени борби в средновековна България. София, 1966. С. 87—88.

лота. . .»¹⁰ Апокрифические сочинения на этот сюжет были весьма популярны в средневековой письменности.¹¹ На Руси одно из них под названием «Вопросы и ответы, что от колика частей сотворен бысть Адам» (или именуется в виду все апокрифические толкования на данную тему?) было занесено в раздел «Книги отреченныя» общего списка запрещенных или не поощрявшихся для чтения сочинений, который содержится, в частности, в Кирилловой книге 1644 г.¹²

Вопрос о том, откуда взялись эти «части» и почему их число равняется восьми, заставляет обратиться к происхождению апокрифической литературы, к породившей ее эпохе, к влияниям, которым она подвергалась. Рассматриваемый текст относится к числу ветхозаветных апокрифов, сообщавших некоторые подробности о библейских персонажах, событиях и сюжетах, «недостаточно ясно охарактеризованных в канонических книгах».¹³ Возникнув в иудейской среде, возможно, среди ессеев, кумранцев, терапевтов и других оппозиционных официальному иудаизму общин, они подверглись дополнительным интерпретациям под воздействием многочисленных религиозно-философских школ и течений, существовавших в эллинистическую эпоху в Восточном Средиземноморье, и прежде всего гностиков, которым (по мнению Г. М. Шенке) «присуща тенденция сделать религию философией»¹⁴ и которые положили начало удивительному синтезу «мудрости Библии и мудрости Афин»,¹⁵ столь присущему средневековому христианскому миропониманию.

Так, предствление о восьми первоначалах можно связать с античным учением о четырех стихиях: воде, земле, огне и воздухе, названных Эмпедоклом «корнями вещей» и восходящих «к весьма древней традиции в истории античной мысли» (орфическим гимнам, поэмам Гесиода и Гомера).¹⁶ Эти четыре стихии, понимавшиеся как физическая основа вещей — «стойхейон» (στοιχεῖον) и как субстанциональное первоначало — «архэ» (ἀρχή), взаимодействуют под влиянием «двух космических сил, Любви (или Афродиты), с одной стороны, и Борьбы (или Ненависти), с другой»,¹⁷ образуя все многообразие бытия. Что касается пятой стихии — эфира, то она понималась в основном как небесная, нетленная стихия, отличная от четырех земных.

Позднее, ко временам Аристотеля, стали выделять не только четыре стихии, но и четыре всеобщих качества: тепло, холод, сухость и влажность.¹⁸ Соединение тех и других дало восемь первоначал, по-разному варьируемых в различных гностических школах. Об этом пишет, в частности, Ириней Лионский в своем сочинении «Об осмерице», где он критикует учение Валентина о восьми зонах, учение Секунда о четверице света и четверице тьмы и другие гностические концепции. О происхождении осмерицы Ириней, критикуя Маркосиана и его последователей, пишет следующее: «Сперва, говорят, произведены во образ вышней Четверицы

¹⁰ ГБЛ, ф. 256, собр. Румянцева, № 370, л. 147—148.

¹¹ См.: М о ч у л ь с к и й В. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887. С. 75—91.

¹² Кириллова книга. М., 1644. Л. 7 об. второй пагинации.

¹³ См.: М е щ е р с к и й Н. А. Апокрифы в древней славяно-русской письменности (ветхозаветные апокрифы) // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2, ч. 1. С. 183.

¹⁴ См.: Т р о ф и м о в а М. К. Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979. С. 25. — О гностицизме как социально-культурном явлении и его современных интерпретациях см. с. 15—58.

¹⁵ См.: А в е р и н ц е в С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 41.

¹⁶ См.: А с м у с В. Ф. История античной философии. М., 1965. С. 49—50.

¹⁷ С a h n С. H. Empedocles // The Encyclopedia of Philosophy. New York; London, 1967. V. 2. P. 497.

¹⁸ См.: E m m i n g e r A. Die vorsokratischen Philosophen nach den Berichten des Aristoteles. Würzburg, 1878. S. 76—78.

четыре стихии: огонь, вода, земля и воздух; и если к ним присовокупить их действие, как то: тепло и холод, сухость и влажность, то они представляют точное изображение осмерицы.¹⁹ Об этом же сообщается в «Ответах Афанасия Александрийского Антиоху», известных в древнерусском переводе уже в Киевской Руси (цитируется по списку XVII в.): «Четыре стихия ражае рекше теплое (θερμόν), и студеное (ψυχρόν), и сухое (ὑγρόν), и мокрое (ξηρόν).»²⁰ А в «Беседе трех святителей», привлекавшей М. Соколовым по списку из сербского пергаменного сборника П. С. Сречковича конца XIII—начала XIV в., указывается, что Адам создан «от осми чести четырех съставь».²¹

Таким образом, выделение в апокрифе восьми частей, из которых был создан Адам, не является случайным и произвольным. Это подтверждается, во-первых, тем, что в разнообразных сюжетах на данную тему, распространенных в средневековой литературе, человеческое естество чаще всего связывается с четырьмя или восемью началами; во-вторых, прослеживается близость выделенных в античных и средневековых источниках природных субстратов, взаимопревращения и сочетания которых образуют сложное единство материального мира.

Анаксимен, выделивший в качестве первоосновы бытия «воздух», объясняет остальные «формы материи» его превращениями под влиянием тепла и холода. По истолкованию анаксименовой концепции Симплицием, воздушная первоматерия, «разрежаясь . . . становится огнем; сгущаясь же, она становится ветром, затем облаком, сгущаясь же еще более, <делается> водой, затем землей, потом камнями, <все> же прочее <возникает> из этих <веществ>».²² Фалес, выделявший в качестве первоосновы «воду», и Гераклит, отводивший подобную роль «огню»,²³ обосновывали их переход в другие стихии примерно по такой же схеме, включавшей в себя вышеперечисленные «основные материи»: «огонь», «воздух», «ветер», «облака», «воду», «землю» и «камни». В сравнении с нашим апокрифом точно совпадают взятые в качестве частей «огонь», «ветер», «облака», «камень»; «земля» упоминается как общее вещество — «взем земли горсть»; вместо воды в апокрифе указано «море», от которого происходит кровь; нет «воздуха», но добавлены «солнце» и «свет».

Человек, по единству макро- и микрокосма,²⁴ оказывался уменьшенным подобием мироздания, ибо тела людей «по своему существу сходны со вселенной» и «состоят из таких же по числу и сущности частей, как и мир».²⁵ Кости человека подобны камням, его плоть — земле, кровь — воде, дыхание — воздуху и т. д. Отсутствие полного совпадения восьми начал в античных источниках и средневековых памятниках вполне естественно, оно возникло за многие века развития исходной концепции в раз-

¹⁹ И р и н е й Л и о н с к и й. Против ересей / Пер. с лат. П. А. Преображенского. М., 1868. С. 79.

²⁰ К а р п о в А. Азбуковники или алфавиты иностранных речей по спискам Соловцевкой библиотеки. Казань, 1877. С. 81 (ξηρόν и ὑγρόν переставлены здесь местами). Ср.: «. . . рекше от топла и стоудена, и соуха и мокра. . .» (К у е в К. Иван Александровый сборник от 1348 г. София, 1981. С. 249).

²¹ С о к о л о в М. Материалы и заметки по старинной славянской литературе. М., 1888. Вып. 1—5. С. 8. — Наиболее ранние русские списки «Беседы» известны в Ефросиниевских сборниках XV в. (ГПБ, Кирилло-Белозерское собр., № 11/1088 и 22/1099). Версию о создании человека из семи элементов встречаем в апокрифической книге Еноха, известной на Руси с XII в. (См.: С о к о л о в М. И. Славянская книга Еноха праведного // ЧОИДР. 1910. Кн. 4, отд. 2. С. 151).

²² См.: М а к о в е л ь с к и й А. Досократики. Казань, 1914. Ч. 1: Доэлеатовский период. С. 52.

²³ Следует заметить, что «воздух» Анаксимена (ἀήρ) «воду» Фалеса (ὕδωρ) и «огонь» Гераклита (πῦρ) нельзя отождествлять с теми реальными феноменами, которые известны нам из эмпирического опыта. Они понимались древнегреческими мыслителями как «одушевленные существа, своего рода божества», наделенные энергией самодвижения (К е с с и д и Ф. Х. От мифа к логосу. М., 1972. С. 30).

²⁴ См.: Г у р е в и ч А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 38—83.

²⁵ М а к о в е л ь с к и й А. Досократики. . . С. XX.

личных исторических условиях. Это хорошо прослеживается при сравнении ряда средневековых текстов, в которых легенда о сотворении Адама дополнена новыми подробностями, довольно часто не совпадающими даже для близких друг другу произведений.

В «Беседе трех святителей», опубликованной А. Н. Пыпиным по рукописному сборнику XVII—XVIII вв., на вопрос: «От колких частей сотворен бысть Адам?» — дается от имени Василия Великого такой ответ: «От осми частей: 1) от земли тело; 2) от камня кости; 3) от Чермнаго моря кровь; 4) от солнца очи; 5) от облак мысль; 6) от востока дыхания власы; 7) от света дух; 8) сам Господь вдохнул ему душу и покори ему всяческая видимая и невидимая, в водах и в горах, на земли и по воздуху».²⁶

По списку «Беседы трех святителей» XVII в. из библиотеки Соловецкого монастыря, исследованному и изданному И. Я. Порфирьевым, имеем несколько иной вариант. На вопрос Григория Богослова о количестве «частей» или «ветров», привлеченных Творцом для создания Адама, следует ответ Василия Великого: от восьми. «Первая от земли тело, вторая от моря кровь, третья от солнца очи, четвертая от камени кости, пятое от облак мысли, шестое ото огня теплоту, седмое от ветра дыхание, от света свет, дух бо сам Господь в него вдохну».²⁷

В близком по характеру к «Беседе трех святителей» памятнике «Питаня и отповеди» (на украинском языке) в Боршевицкой рукописи 1713 г. снова имеем некоторое расхождение при общем совпадении: «Питаня. От колко части Адам сотворен? Отповедь. От осмих: 1 части од земли тело, 2 части <от> моря кров, 3 части од камене кости, 4 части од солнца очи, 5 части од облака мисли, 6 части од огня теплота, 7 части от ветра дыхание, 8 части од света бодрность. По сем сам вдихнув Г(оспо)дь дух свой с(вя)тый».²⁸

В переводном сочинении «Галиново на Иппократа» встречаемся с учением о четырех темпераментах.²⁹

Подобные примеры можно умножить. Они свидетельствуют о многообразии вариаций первоначальной концепции. При этом среди восьми пар связываемых вместе начал и их порождений обращает на себя внимание довольно устойчивое сочетание: «от облак — мысли». Правда, оно не везде присутствует, встречаются и другие истолкования. В британской рукописи X в. «Rituale ecclesiae dunelmensis» с облаком связывается «непостоянство ума».³⁰ В «Книге Еноха» по рукописи XVII в. «помысл» человека производится «от борзости аггельской и от облака».³¹ Встречается высказывание о том, что не мысль, а кости происходят от облака. Например, в рукописном сборнике конца XV—начала XVI в. из Румянцевского собрания Иоанн Богослов, отвечая на вопрос Григория Богослова: «От колк частей Адам создан?», сообщает: «. . . с(е)рдце от камени, тело от персти, кости от (о)блак. . .»³² А в болгарском «Разумнике» по рукописи XVI в. с облаком связывается разум, мысль же производится от ангельской быстроты, от смеха и плача человеческого: «. . . разумь его от облака. . . помысл его от бръзости аггелския, и от смеха и от плача».³³

²⁶ Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным. . . С. 169.

²⁷ Порфирьев И. Я. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // СОРЯС. СПб., 1890. Т. 52, № 4. С. 386.

²⁸ Франко І. Апокріфи і легенди з українських рукописів: Апокріфи есхатологічні. Львів, 1906. Т. 4. С. 18.

²⁹ См.: Змеев Л. Ф. Русские учебники: Исследование в области нашей древней врачебной письменности. СПб., 1895. С. 242—245 (ПДПИ; Вып. 112).

³⁰ Мочульский В. Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. С. 79.

³¹ Франко І. Апокріфи і легенди з українських рукописів: Апокріфи старозавітні. Львів, 1896. Т. 1. С. 50.

³² ГБЛ, ф. 264, Румянцевское собр., № 358, л. 281.

³³ Иванов И. Богомилски книги и легенди. София, 1925. С. 260.

В целом же связь мысли человека с облаком в сочинениях на сюжет сотворения Адама из восьми частей довольно устойчива. Она могла породить представление о мысли как о чем-то легком, подвижном, парящем. «Отсюда мысль человеческая не прикреплена к телу, а свободно поднимается к небу, особенно тогда, когда человек думает о высоком». ³⁴ И выражение «летая умом под облакы» из «Слова о полку Игореве» наглядно отражает это представление о мысли как удивительной способности человека духовно устремляться всюду, куда влечет его пытливый разум. О таком понимании процесса мышления древнерусским человеком свидетельствует один небольшой фрагмент (из цитированной выше рукописи) под названием «О уме философ рече». Ум, «в главе бо ему седящю», изображается как владыка тела, управляющий сердечными помыслами: «Ум бо бесплотн ес(ть), аще и умале теле, но обходит всю землю, и в н(е)-б(е)сныя прилетая. Кима крилома прелетает на высоту, коим ли путем приходит? Преходит въздух, и облакы, и вся планиты звездныя; и видит и соглядает разумныа ты доброты, и паки в теле обрящетьс(я)». ³⁵

Что касается «привязывания» мысли к облаку, то оно, скорее всего, имеет своим источником ветхозаветную традицию. Этот символический образ (как и учение о стихиях) почерпнут из переводной литературы, обогащавшей древнерусское мышление архетипами различного, нередко весьма древнего, происхождения.

В Библии облако неоднократно предстает как особый покров, окутывающий бога, когда он общается с людьми; указуя на его присутствие, оно одновременно скрывает его, ибо видеть Творца людям не дано. ³⁶ Об этом говорится в «Исходе», когда спасаемые израильтяне бежали из Египта: «Господь же шел пред ними днем в столпе облачном, показывая им путь, а ночью в столпе огненном, светя им, дабы итти им и днем и ночью» (Исход, 13, 21). В пустыне Син во время ропота богоизбранного народа «слава Господня явилася в облаке» (Исход, 16, 10). При вшествии Моисея на гору Синай «сошел Господь в облаке, и остановился там близ него» (Исход, 34, 5). При устройении скинии «покрыло облако скинию собрания, и слава Господня наполнила скинию» (Исход, 40, 34). Облако выступает как зримый символ связи бога с людьми, как покров высшей мудрости и благодати, как посредник между небом и землей.

Этот символический образ проходит через всю Библию. Во «Второй книге Царств», в песне Давида описывается, как господь, восседающий на престоле, «мраком покрыл Себя, как сению, сгустив воды облаков небесных» (2 Царств, 22, 12). Елиуй в «Книге Иова» восхваляет могущество Вседержителя, который «повелевает свету блистать из облака Своего» (Иов, 37, 15). В одной из наиболее символических частей Ветхого завета — «Книге пророка Даниила» — сообщается о явлении будущего мессии в облачном одеянии: «Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему» (Дан., 7, 13).

В Новом завете образ облака в сакральном смысле встречается реже (Матф., 26, 64; Деян., 1, 9; Иуды, 12; и др.), но в наиболее насыщенном пророческими символами Апокалипсисе он вновь предстает с прежней силой: «И взглянул я, и вот светлое облако, и на облаке сидит подобный Сыну Человеческому» (Апок., 14, 14). С облаком связана также сцена Пре-

³⁴ Лихачев Д. С. Монументально-исторический стиль древнерусских литератур // Славянские литературы. VIII Междунар. съезд славистов: Докл. сов. дел. М., 1978. С. 124.

³⁵ ГБЛ, Румянцевское собр., № 358, л. 276—276 об.

³⁶ Этимологически «облако» в данном случае воспринимается как «облачение». В Книге Бытия по списку XIV в. читаем: «Егда облакы облакы на землю» (С р е з н е в с к и й, Материалы. Т. 2. Стб. 518). Облака понимаются как «одежда неба», как то, что покрывает его. См. у В. И. Даля: «Небо облачится, облака находят. . . Небеса облаками одеваются, радугой опоясываются» (Д а л ь В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1979. Т. 2. С. 594—595).

ображения, описанная, например, в Евангелии от Луки: «Когда же он говорил это, явилось облако и осенило их; и устрашились, когда вошли в облако. И был из облака глас, глаголющий: Сей есть Сын Мой Возлюбленный; Его слушайте» (Лук., 9, 34—35).

Клубящееся облако как символ связи неба и земли, бога и человека, истины и ее вопрошания — один из традиционных для средневековой культуры образов. Восседающим на облаке изображался в стенных храмовых росписях Саваоф; из облака появлялся благословляющий перст в иконах и миниатюрах рукописей; облака окружают ангельский сонм, взятых на небо праведников, все святые силы, что особенно впечатляюще выглядит в композиции Страшного суда. И в нашем апокрифе читаем: «. . . в той же д(е)нь г(оспод)ь на облацех судити всему миру . . . и воздаст комуждо по делом его». ³⁷

Как сакральный символ, причастный вышней мудрости, облако порою связывается с Софией Премудростью и Параклитом, духом истины и Утешителем. В «Службе Софии» находим такие слова: «Бог премудростию своею землю основá, уготова же небеса мудростию. Положи облак во одеяние, и составив свет утренний, вратницы же адовы тоя видевше убояшася». ³⁸ Максим Грек, в творчестве которого тема Параклита занимает особое место, говорит об остужении страстей «облаком Параклитовым». ³⁹

С Максимом Греком связан перевод Толковой Псалтыри, где содержится построчное символическое истолкование всех 150 псалмов. В истолковании слов из 17-го псалма «Темна вода во облацех воздушных, ото облистания пред ним облацы проидоша» обнаруживаем следующие интерпретации. «„Исихиево (и Афонасиево)“: Облацы же пророцы глаголются, яко имеюще действия духа, их же вода темна сиречь неявна, прежде Спасова пришествия бываше». «„Кириллово“: Облацы же, яко же мню, гл(а)голет сими с(вя)тых ап(о)с(то)л и евангелист, иже по подобию облак еже с небесе низпосылающе слово, всю аки напаяют поднебесную, и плодovиту сотворяют». ⁴⁰

В данных интерпретациях с облаком сравниваются мудрейшие из людей, причастные духовной благодати, — пророки, апостолы, евангелисты. Как божественную влагу несут они в себе истинное учение, которое благодатным дождем льется с небес на землю, просвещая души людей. Христос при этом сравнивается с блистающей молнией, озаряющей всю Вселенную. В истолковании Дидима: «. . . до сих облак истинна блистает тем душам, вливающе слово духовное аки дождь неземный, но воздушный суть». ⁴¹ Идея о том, что «облацы суть проповедатели б(о)ж(е)с(т)венаго слова», содержится в истолковании того же 17-го псалма Кассиодором в Толковой Псалтыри Брунона Вюрцбургского, переведенной Дмитрием Герасимовым. ⁴²

С облаком связывались не только мысль и благодать, но порою и сам разум, как это видно по списку «Измарагда» XVI в.: «. . . мысль ему даде от скорости анг(е)лския . . . разум его от облака». ⁴³ Представление о том, что высшее, «словесное», разумное начало в человеке связано с горним миром посредством облака в некоторой степени дожило до Нового времени, но преимущественно в тех социальных кругах, которые ориентировались на средневековые источники. Например, духоборы в XIX в., имевшие близкое к апокрифической легенде представление о сотворении человека, считали, что «. . . тело в человеке от земли, кости

³⁷ ГБЛ, собр. Румянцева, № 370, л. 165 об.—166.

³⁸ Ф л о р е н с к и й П. Служба Софии Премудрости Божией // Богословский вестн. Сергиев Посад, 1912. № 2. С. 8.

³⁹ Сочинения преподобного Максима Грека. Казань, 1860. Ч. 2. С. 150.

⁴⁰ Рукопись конца XVI в. — ГИМ, Синодальное собр., № 156, л. 147—147 об.

⁴¹ Там же. Л. 148.

⁴² Рукопись XVII в. — ГИМ, Синодальное собр., № 305, л. 85—85 об.

⁴³ Т и х о н р а в о в Н. Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2. С. 448.

от камня, жилы от кореня, кровь от воды, волосы от травы, мысль от ветра благодать от облака». ⁴⁴

Однако мысль человеческая связывалась с облаком не только в связи с понятием «вышнего», «горнего», удаленного от земли. Облако порою служило символом текучести, неустойчивости, изменчивости мятущейся человеческой души. В сербском «Разумнике» по списку XV в. мудрость человека связывается с солнцем, а его непостоянство — с облаком: «. . . аще ес(ть) от с(о)лнца семе, то будет мудрь умень; аще ли ес(ть) от облака семе, то прельство. . .» ⁴⁵

Более ярко эта идея выражена в «Свитке Иерусалимском», записанном П. А. Бессоновым на основе устного сказания в XIX в. и близком по содержанию знаменитой «Голубиной книге». В перечислении «частей» согласно ветхозаветному апокрифу обращает на себя внимание сравнение мыслей человеческих с облаками (во множественном числе), увлекаемыми воздушной стихией:

Как оболыци ходють на небеси, ветром и ненастьем,
Такожда в человеке ходють мысли худья и добрыя;
От добраго разума душа воскресаеть,
От худаго разума душа погибаеть;
За добрым пошол, — добро и будет,
За худым пошол, — пропал во веки. ⁴⁶

В данной интерпретации проступает более натуралистическое, нежели сакральное, истолкование связи «мысль—облако». И здесь дело, пожалуй, не столько в преобладании элементов обыденного сознания у представителей простонародья — «калик переходжих», сколько в постепенном «тускнении» некогда ярко сиявших средневековых символов в секуляризованной культуре Нового времени. Символический способ глубокомысленного истолкования бытия постепенно уступал место рациональному его анализу, таинственные символы превращались в рассудочные аллегории, в чисто художественные метафоры и олицетворения.

В заключение для полноты картины следует сказать, что в канонических и апокрифических источниках наряду с символическим истолкованием облака часто встречаются другие интерпретации его как многозначного образа, да и само слово «облако» в средневековой литературе представлено весьма полисеманлично: в различных контекстах оно используется от явно эмпирического описания природных явлений до попыток иносказательного выражения сокровенных тайн бытия.

Рассмотрение лишь нескольких строк «Сказания» убедительно показывает, насколько насыщен глубокими образами и символами этот памятник, несущий в себе синтез «мудрости Библии и мудрости Афин». Заслуживают внимания также содержащиеся в нем символические истолкования имени Адама; семи дней его пребывания в раю, прообразующих жизнь человека и всю историю человечества; сотворенных дьяволом семидесяти недугов и другие зашифрованные во внешне незатейливую форму народного предания глубокие символические образы средневекового сознания. Подобные апокрифы наряду с разнообразным воздействием на читательскую среду служили формированию своеобразного «онтологического и морального беспокойства», ⁴⁷ порождали интерес к смыслу человеческого существования, к тайнам бытия. Что касается предложенного в данной статье объяснения эзотерического смысла нескольких строк апокрифического «Сказания», то оно выдвинуто пока как гипотеза, требующая для своего подтверждения (или опровержения) дальнейших углубленных исследований.

⁴⁴ Сумцов Н. Ф. Очерки истории южнорусских апокрифических сказаний и песен. Киев, 1888. С. 31.

⁴⁵ Тихонов Н. Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. С. 444.

⁴⁶ Бессонов П. А. Калики переходжие. М., 1864. Вып. 6. С. 73.

⁴⁷ Naumov A. E. Apokryfy w systemie literatury cerkiewnosłowianskiej. Wrocław etc., 1976. S. 75.