



Вдовина О. Я.

Символико-аллегорическая интерпретация монашества в аскетических сочинениях Кирилла Туровского

В своих трудах Кирилл Туровский неоднократно обращается к осмыслению и объяснению сути монашества. В литературе справедливо отмечается заслуга «Златоуста Древней Руси» в деле переосмысления самого христианства на основе монашеского, аскетического мировоззрения¹. По заключению В. В. Колесова, аскетическое своеобразие творчества Кирилла особенно наглядно контрастирует с ликующими и праздничными мотивами раннехристианской русской письменности. В лице святителя из Турова появляется писатель и мыслитель принципиально нового типа. В раннехристианскую отечественную книжность на смену умонастроениям «Слова о Законе и Благодати» Илариона, который еще не утратил связи с природным мироощущением, «приходит монах, аскетичный и строгий, чувство подчинивший мысли, и вдумчивыми очами оглядывает свои владения, призывая к порядку и стройности в делах и к порядочности в мирских отношениях»².

Главными сочинениями, непосредственно посвященными вопросам монашеской жизни, являются «Повесть о белоризцах и о монашестве, о душе и о покаянии – Василию игумену Печерскому»³ и «Сказание об иноческом (черноризском) чине»⁴ (далее по тексту: — Повесть и Сказание, соответственно — В.О.). В этих произведениях, так же как и в «Притче о Слепце и Хромце», авторский стиль проявляется четче, чем в его торжественных словах⁵. Именно эти три притчи с полным основанием называют вершиной древнерусской аскетической литературы, в которой аскетическое мировоззрение утверждается средствами аллегорических толкований⁶.

* Автор выражает благодарность В.В. Милькову, В.В. Колесову и С. Франклину за возможность использования ранее недоступных ей материалов. Отдельно благодарим В.В. Милькова за ценные идеи и замечания, которые отразились в тексте раздела.

¹ Об этом см.: *Podskalsky G. Symbolische Theologie in der dritten Mönchsrede Kirills von Turou // Cyrillomethodianum. 1984/85. Vol. 8–9. P. 49–57.*

² *Колесов В. В. Жажда свободы против похоти воли // Творения бл. Кирилла Туровского. Притчи, слова, молитвы. Исследования и тексты / Публикация, коммент., предисл., пер. В. В. Колесова. М., 2009. С. 9.*

³ *Кирилл Туровский Повесть Кирила многогрѣшнаго мниха к Василию игумену Печерскому о бѣлоризцѣ чловѣцѣ, и о мнишьствѣ, и о души, и о покаянии (Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1956. Т. XII. С. 340–353 [далее: Повесть...]).*

⁴ *Кирилл Туровский Кюрила епископа Туровьскаго сказание о черноризьчьствѣ чину, от вѣтхаго закона и новаго; оного образ носяща, а сего дѣлы съвършающа (Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. 1956. Т. XII. С. 354–360 [далее: Сказание...]).*

⁵ См.: *Полянская И. В. Кирилл Туровский: творец или компилятор? // От Нестора до Фонвизина: Новые методы определения авторства. М., 1994. С. 90–103.*

⁶ См.: *Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 247.*

В своих аллегорических притчах Кирилл изображает монашескую жизнь как разумную, осмысленную, символическую, многозначную, как практику «мудростного жития», которая, в такой своеобразной трактовке, представляет интерес не только для литературоведов и богословов, но и для историков философии. При этом само авторское понимание разумности, безусловно, имеет особое качество, которое самым тесным образом завязано на многозначности наращивания аллегорических смыслов. Более того, жанр притчи изначально предполагает наличие в повествовании второго плана, двойного смысла, который требует выявления, истолкования, то есть герменевтической работы ума⁷.

Разумность жизни монахов утверждается древнерусским мыслителем с позиции бескомпромиссного противопоставления монашеской и мирской жизни, с позиции последовательного разграничения идеальных и природных ценностей.

В Повести мирская жизнь аллегорически уподобляется древнерусским любомудром определенному набору образных качеств некоего «царя», который хотя и был «зѣло кроток, благ же и милостив, добръ смотряго о своих людех», однако «не бѣ разумен, понеже не бояшеся бѣства, ни ратнаго держаще оружия; не мнѣвше иному нань вѣстати»⁸. Как узнаем из толкования притчи, царь олицетворяет собою ум, владеющий всем телом, а его неразумность, согласно символике толкований, проявляется в том, что он заботится о теле больше, чем о душе, не думает о будущих муках тех, кто ведет недостойный образ жизни на земле, и не готовится к вечной жизни, уготованной праведникам. В развитие своей мысли святитель Кирилл цитирует Книгу Притч Соломона: «Не слышитъ бо Соломона глаголюща: Блажены, иже обрѣте мудрость, и смыслен, иже увѣда разум житѣя сего»⁹. Из дальнейших разъяснений следует, что понимание смысла земной жизни и обретение мудрости открывается тем, кто избрал путь монашества.

Монашеская жизнь, согласно Повести, сводится к постоянной заботе о душе и памятованию смерти. Созданный в произведении образ «царя»-ума прообразует собой восприятие жизни мирским человеком, однако самому этому мирскому сознанию приписывается признание, что иноческая жизнь, лучше и прелекательнее соблазнов плотского бытия. «Царь»-ум, в трактовке Кирилла Туровского, способен осознать превосходство сурового монастырского уединения над весельем и блеском внешнего монастырю мира. Уму, выводящему человека на путь монашеских подвигов, открывается, что суровая жизнь вне мира радостна, достойна уважения и разумна: «Рече царь: Како худое се и потаенное житие честнѣе нашае державы веселится и свѣтлѣе внутреньяя внѣшних сияють? — се же есть умныхъ человекъ помяновение души»¹⁰. Однако избрать путь «худого и потаенного жития» и горних устремлений способен не всякий обремененный плотскими заботами человеческий ум, тем более что «сего мирьстии человекъци не любятъ держати»¹¹. Не случайно поэтому в аллегорический контекст смыслового по-

⁷ См. об этом: *Бломберг К.* Интерпретация притчей. М., 2005. Конкретный пример рассмотрения аллегорезы и ее разворачивания в различных притчах можно найти в статье: *Чевела О. В.* От притчи к аллегории: аллегореза как прием построения сакрального текста // Вестник Нижегородского ун-та им. Н.И. Лобачевского: Филология. Искусствоведение. 2009. № 2. С. 280–285.

⁸ *Кирилл Туровский.* Повесть ... С. 348.

⁹ Там же. С. 349.

¹⁰ Там же. С. 352.

¹¹ Там же. С. 349.

ля произведения вводится «советник» центральной аллегорической фигуры «царя». Этот «советник» «царя» «мудр и благоразумен». Согласно разъяснению Кирилла, он олицетворяет собой «печаль ума», приводящую человека через покаяние и смирение к монастырю. В соответствии с аллегорической фабулой, «печаль» наступает после «иступления», случающегося вследствие различных жизненных напастей и бедствий.

Покинувших мир иноков святитель представляет духовными воинами, и, как подобает воинам, они выходят на брань с миром во всеоружии. Оружие монахов — это пост, молитва, слезы, воздержание, телесная чистота, любовь, смирение, кротость, неспание. Однако, по убеждению Кирилла Туровского, пребывание в монастыре не сводится только к обрядовой дисциплине. Прежде всего, в монастыре инока ждет важная работа ума: ему надо «слышати душеполезное учение... Никого же бо Христос к покаянию нужею влечет, но вещми разум дает, да от тѣх познавшим его, и в небесное вводит царство»¹². Из этого следует, что монах должен слушать и понимать Слово Божие, не переставать разумно познать Бога в вещах и событиях окружающего мира, а также хранить способность к осмыслению собственных поступков, чтобы корректировать их. Истолковывая созерцание «царем» жизни в пещере, то есть в монастыре, Кирилл поясняет: «Съгляданье — помышление есть благо, еже остатися от грѣховныхъ обычай и научитися благоугодныхъ...»¹³. Особенно красноречивым в таком контексте является раскрытие святителем Туровским аллегорического значения образа души из Песни Песней (1: 5 – 6). В символично-смысловой структуре произведения та душа «черна есмь миродержителнаго сана властью; добра есмь мнишьскаго ради пострижения. Вся слава дщерѣ царевѣ — внутрьду»¹⁴. При этом показательно, что именно ум должен помогать иноку возвыситься над соблазнами греховного мира: «Но вперите си разумнѣи крилѣ и възлетим от губящаго ны грѣха»¹⁵.

Характерным для творчества Кирилла Туровского является противопоставление монашеской жизни и жизни «белоризцев» — мирских людей. В обоснование важной для него идеи, писатель создает символически значимый образ человека, который пребывает в пещере в крайней нищете. Согласно толкованию — это аллегория монашеских обетов бедности и безмолвности. Однако для людей, оценивающих монахов с мирской точки зрения, такая жизнь, по свидетельству самого Кирилла, представлялась неразумной и многими осуждалась. Но непонятная с житейской точки зрения нищета монахов рассматривается Кириллом как условия достижения истинной мудрости, обладателям которой открывается подлинная жизнь во Христе: «А послѣдняя нищеты житье, — сирѣчь от бѣлоризецъ осуженье, досады и укоризны, хулы и посмѣси, опытания, не бо тако мнать, яко Богу работающа мнихы, но акы прелестники и свою погублеша душу. Того ради Павел глаголаше: Бог ны апостолы послѣдняя яви, акы насмертники, яко позору быхом всему миру. И паки: Уроди мы Христа ради, вы же мудри о Христъ»¹⁶. Святитель из Турова предлагает посмотреть на иноческие обеты с точки зрения высшей цели христианской жизни. Постоянное памятование смерти

¹² Там же. С. 350.

¹³ Там же. С. 351.

¹⁴ Там же. С. 353.

¹⁵ Там же. С. 354.

¹⁶ Там же. С. 350.

видится мыслителю единственно разумным земным путем, где отсутствие жизненных благ и ценностей свидетельствует о готовности приблизиться к Богу как наибольшему благу и наивысшей ценности.

Наряду с мудростью и нищетой в число самых больших монашеских добродетелей Кирилл Туровский ставит кротость, которая отождествляется с наивысшей премудростью, ибо кротость состоит в отказе от собственной воли и отдаении себя Богу. На первый взгляд, это противоречит апологии осмысленности собственных поступков, но мудрость в том и состоит, что монах отказывается от пустых и суетных рассуждений в делах свыше определенных. Согласно этой логике, в Сказании находим характерное наставление об отказе от собственной воли при исполнении монашеских обетов: «Свѣща ли есть, токмо до церковных дѣрий в своей воли буди, — пишет Кирилл, — и о томъ не *рассматрѣй*, како и чим ты потваряешь. Риза ли еси, до приемлющаго тя в руку знай себе; ктому не *помысли*, аще и на онучѣ растерган будеши. Точью до монастыря имѣй свою волю, по въсприятѣи же образа всего себе повързи в покорение, ни мала своевольства утай в сердци твоємъ, да не умрешь душею...»¹⁷. Подобного рода установка вроде бы нацеливает на иррационализм, но налицо особый тип рациональности, которая резко противопоставляется неразумности как таковой, а исключительно светской мудрости. Это является следствием того, что монашеская и мирская жизнь противопоставляются как разумная и неразумная, псевдоразумная. По весьма точному заключению Г. Подскальски, радикализм в позиции Кирилла Туровского «...необычаен и выходит далеко за рамки простого осуждения пороков: энергичное монашество, поставившее перед собой задачу глубокой монастырской реформы, столь категорично в своих ригористических требованиях, что серьезному христианину, с их точки зрения, остается только один жизненный путь — полное и точное исполнение монашеских обетов»¹⁸. В. Мильков также приходит к выводу о том, что монашеская жизнь не является абсолютно «иррациональной», более того, ее не следует полностью отделять от философии. Несмотря на резко враждебное отношение Кирилла к плотскому мудрствованию, было бы ошибкой оценивать мистико-аскетическую мысль как принципиально нефилософскую. Это был высокодуховный род практики и особый тип рациональности, который решал свои задачи и практиковал особую и далекую от бездумности методу осмысления бытия¹⁹.

В Повести Кирилл Туровский, развивая цепь аллегорических уподоблений, подчеркивает выключенность монастыря из земного мира и приближение его к миру горнему. Важное значение имеет глубоко символический образ царской «дочери», которой уподобляется душа инока. Он говорит о душе как «дочери» ума («царя»), которая «объщена аггельским чином»²⁰. Именно «царь» (ум) приводит «дочь» (душу) к монастырю. Далее в своих рассуждениях об иноческой жизни мыслитель сближает ангельское и монашеское служение: «Обаче вся служба аггельская и мнишьская одно есть: они бо и си, всю свою оставльше волю, божию и игумену повинуются повелѣнью; им же самъ господь мздовѣзда-

¹⁷ Кирилл Туровский. Сказание... С. 355.

¹⁸ Подскальски Г. Указ. соч. С. 261.

¹⁹ Мильков В. В. Разновидности деятельной философии: от аскезы до практицизма // Громов М.Н., Мильков В.В. Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 135.

²⁰ Кирилл Туровский. Повесть... С. 353.

тел противу трудом бысть: Иже бо, рече, душу свою погубит моих ради словес, обрящеть бо ю в вѣчном животѣ»²¹. Так, параллельно с объяснением семантики новых смыслозначимых образов, автор проводит важную для него мысль о том, что отказ от собственной воли и служение Богу составляют сущность монашеской жизни, а служение монахов Богу подобно служению ангельскому. При этом Кирилл далек от того, чтобы отождествлять иноков и ангелов, он в очередной раз лишь мастерски пользуется средствами уподобления, так что в аллегорическом ключе образ монастыря настраивает на эсхатологическую перспективу, прообразуя здесь, на земле, будущее Небесное Царствие. В Сказании он объясняет: «Не небесных аггел се ест образ, ни бесплотных существо; они бо свѣтообразни, существом невидими, не имуще мѣры качеству; но земных аггел, сирѣч преподобных муж законодавецъ, иже в ветсѣмъ и новѣм законѣ в телеснѣй чистотѣ богоугодно послужаща; таковии бо человекѣ аггели нарицаются»²². Отсюда следует, что если ангелы — это разумные бестелесные существа, служащие Богу, то при указанном контекстуальном сближении монахи — это разумные телесные существа, ведущие богоугодную и духовно насыщенную жизнь на земле²³. Акцент в таком параллелизме делается на проявлении разумных качеств монашествующими. Мудрость аскезы в данном случае не предполагает автоматического обладания ею всеми монашествующими, а формируется как желанный для иноков идеал.

В последовательности истолкований Кирилл Туровский четко проводит мысль о том, что разумность монашеской жизни состоит в ее соразмерности с разумом с точки зрения правильно понятой цели жизни христианина, тогда как жизнь мирских людей, с характерными для нее проявленными плотских забот и бытовой неразумности, не ведет к вечной жизни в Боге. Согласно Кириллу, именно разум открывает человеку осознание высшей цели. Это можно подтвердить и текстуально. Писатель пользуется словом «разум» в значении «понимание», «объяснение», «истолкование», «смысл, значение», «содержание» (например: «Не слышитъ бо Соломона глаголюща: Блажены, иже обрѣте мудрость, и смыслен, иже увѣда разум (смысл. — О.В.) житѣя сего»²⁴; «Разум (толкование. — О.В.) о сложении обою закону. Христова иерѣйства и скимнаго образа»²⁵).

Без опоры на разум вряд ли было бы возможно постижение далеко не простых для понимания авторских мыслей, а тем более «приточного» метода изложения Кириллом Туровским богословско-аскетических проблем. На этом основании В. В. Мильков называет аллегоризм «теолого-рационалистическим методом исследования вероучительных истин», с помощью которого Кирилл Туровский выстраивает «стройную гносеологическую концепцию» в Повести о белоризце (имеется ввиду хорошо известный сюжет о разуме и подчиненных ему

²¹ Там же.

²² Кирилл Туровский. Сказание... С. 360.

²³ Ср. определение ангела у Евагрия Понтийского: «Ангел есть разумная сущность, которой вручаются [Богом] логосы Промысла и Суда, а также логосы мира человеческого» (Lex six centuries des "Kephalaia gnostica", p. 179). Поэтому, чтобы подражать «ангельскому образу» (ἀγγελικοῦ ἢ τρώλου), необходимо стяжать, помимо чистоты души, еще и ведение этих «логосов» (т. е. «смыслов», разумных «идей» бытия) (Евагрий Понтийский Аскетические и богословские творения / Пер. с др.-греч., вступ. статья и комм. А. И. Сидорова. М., 1994. С. 167).

²⁴ Кирилл Туровский. Повесть... С. 349.

²⁵ Кирилл Туровский. Сказание... С. 358.

чувствах, аллегорически представленных древнерусским мыслителем в образах «царя» и жителей «града»)²⁶. К такой же оценке аналогичных с творчеством Кирилла образцов средневекового мышления, порождением которого и является метод приточного изложения, склоняется С. С. Неретина. Она делает вывод о том, что примеры из Священного Писания, основанные на двойственной аналогии и метафорическом фундаменте мышления являются «разумными аргументами» средневекового способа теоретизации²⁷. Близкое понимание сущности средневековой философии демонстрирует М. Н. Громов, который видит в христианском «философе» мастера экзегезы, способного углубленно комментировать Священное Писание²⁸.

В историографии даются разные оценки аллегорическому методу изложения Кириллом своих мыслей, его художественной ценности, оригинальности и важности с богословско-философской точки зрения. И это понятно, ибо на исследователей влияет внеэпохальное понимание явления.

Обращение к аллегории в средневековую эпоху существенно отличается от использования этого метода в другие исторические эпохи, то есть в античный период нового времени, когда аллегоризм имел иное значение. Аллегорический метод был разработан еще в VI веке до н. э. толкователями сочинений Гомера. Затем к нему в той или иной форме обращались разные древнегреческие мыслители, в творчестве которых аллегорическая интерпретация выполняла роль своего рода протонаучного метода интерпретации действительности. Уже в самом начале традиции вырисовалась одна из основных черт аллегоризма как герменевтической практики — тенденция к рационализации²⁹. Средневековье унаследовало аллегоризм, но придало ему черты эпохального своеобразия. В видоизмененной форме аллегоризм продолжал жить и в постсредневековый период, но уже преимущественно в форме стилистического приема. В частности, в современном понимании аллегория — это образная форма речи, художественная парафраза, украшение высказывания. Современный деконструктивизм тоже использует аллегорию, но эпистемологическое значение ее совершенно другое, поскольку она возникает как умышленно субъективное истолкование неопределяемого, причем истолкование, не претендующее на истинность. Средневековая же аллегория обычно опирается только на библейские тексты, на Слово Божие, и это имеет глубокое значение, ибо в таком случае первичное, буквальное значение (*sensus litteralis*) священного текста сохраняется и именно оно становится исходным пунктом для дальнейшего духовно-аллегорического истолкования, обеспечивая истинность и оправданность последнего. Этот процесс немецкий исследователь К. Д. Зеeman называет аллегорезой³⁰.

Однако христианская аллегория имела значительно более широкие и важные с гносеологической точки зрения задачи, кроме истолкования Писания. Согласно классификационным характеристикам Х. Вестры средневековый алле-

²⁶ Мильков В. В. Указ. соч. С. 141.

²⁷ См. об этом: Неретина С. С. Тропы и концепты. М., 1999. С. 79.

²⁸ См.: Громов М. Н. Кого на Руси называли «философами» // Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. С. 11.

²⁹ См.: Westra H. J. The allegorical interpretation of myth: its origins, justification and effect // *Mediaevalia Lovaniensia*. 1995. Series I / *Studia XXIV*. *Mediaeval Antiquity*. P. 280.

³⁰ См.: Зеeman К. Д. Аллегорическое и экзегетическое толкование в литературе Киевской Руси // *Контекст-90*. М., 1990. С. 73.

горизм выполнял несколько функций: во-первых, это усвоение нехристианского (в частности, античного) наследия; во-вторых, прояснение противоречий, возникающих при буквальном прочтении текста; в-третьих, передача сакрального божественного знания, которое можно передать только косвенно, посредством знаков, символов; в-четвертых, способствование лучшему запоминанию и эмоциональной вовлеченности читателей / слушателей, что должно было подталкивать их к декодированию содержания аллегории; и в-пятых, сокрытие сакральных знаний от профанов³¹. Вместе с тем, можно встретить и другие подходы, когда аллегорическое и духовное истолкование текста противопоставляются друг другу. Например, при оценке далекого предшественника Кирилла, Евагрия Понтийского, А.И. Сидоров разграничивает аллегорическое и духовное толкование и усматривает двойственное отношение к «аллегории» у представителей александрийской школы. Ни у древних, ни у современных авторов единого понимания аллегоризма не было. Если некоторые богословы (анагогическим) методом толкования, то другие использовали аллегорию как специфический метод, отвечающий задачам философии и риторики. В последнем случае, более высокий уровень духовного толкования Писания связывался исключительно с задачами богословия, и на этот уровень возможно выйти, пользуясь специфическими средствами анагогического толкования³². Как видим, даже при таком дифференцированном подходе не исключается рациональный, философский компонент аллегоризма.

Исследователи, к сожалению, не всегда касаются гносеологических оценок и чаще ограничиваются констатацией специфики литературных приемов творчества древнерусского мыслителя. В частности, Н. В. Поньрко «приточный» метод аргументации называет излюбленным приемом древнерусского Златоуста³³. Более развернутую оценку предлагает С. Франклин. На примере Сказания он показывает, что текстуальная экзегеза как форма изложения этого произведения модифицируется исторической, аллегорической и типологической структурами аргумента³⁴. В отличие от перечисленных авторов, Г. Подскальски признает искусное владение Кириллом Туровским методом аллегорического истолкования как инструментом ораторского мастерства, но не считает его оригинальным и, фактически, не видит ценности Кирилловых аллегорий именно в богословском контексте. По его мнению, ассоциации епископа Туровского интуитивны и не вызваны богословскими рассуждениями: «Применяемый автором метод аллегорического истолкования коренится скорее в интуитивных ассоциациях, чем в богословском рассуждении: искусный оратор берет верх над ученым экзегетом и вероучителем, а праздничное ликование заглушает робкие попытки углубленного богословского вопрошания. В этой основной тенденции проявляется одновременно и сходство, и отличие от произведений Григория Назианзина, Епифания Кипрского и Иоанна Златоуста, которые Кирилл чаще всего использовал в своей работе (хотя вряд ли в греческом оригинале)»³⁵, — пишет он.

³¹ См.: *Westra H.J.* Op. cit. P. 277–291.

³² См. об этом: *Евагрий Понтийский*. Аскетические и богословские творения. С. 261.

³³ *Поньрко Н. В.* Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII века: Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 158.

³⁴ *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus' / Translated and with an Introduction by Simon Franklin.* Harvard, 1991. Vol. 5. P. 88.

³⁵ *Подскальски Г.* Указ. соч. С. 171.

Нам представляется, что ближе к истине стоит исследователь древнерусского аллегоризма К. Д. Зеeman. Он доказывает, что экзегетические приемы не допускают свободной игры и полета художественной фантазии: «...Экзегеза с ее намерением расширить теологические познания и вызвать религиозно- нравственное обращение также принадлежит к числу литературно-прагматических функций. Становится особенно ясным, что даже обширная параллелизация в типологии и синкрисисе имеет в виду исторический факт, а не игру фантазии. За этимологией и аллегорезой, т. е. за двумя приемами толкования, которые оттакаиваются от слова, скрывается распространенная в средние века и даже в эпоху барокко доктрина о “непосредственной связи слова и духа, вещи и имени”. В основе этого толкования лежит мысль об иерархическом строении мира с его упорядоченными аналогиями неба и земли, которые известны в неоплатонизме, как, например, в произведениях Псевдо-Дионисия Ареопагита»³⁶. Эта общая характеристика христианской экзегезы может быть распространена и на оценку творчества Кирилла Туровского. Такой поход позволяет вывести выдающуюся фигуру за рамки только литературного поля и на основе анализа аллегоризма оценить своеобразие теолого-рационалистического мышления святителя.

Широта задач, которые ставил и решал Кирилл Туровский, рациональное качество его мысли и глубина познаний убедительно свидетельствуют, что избранный им метод аллегии был не только методом средневековой экзегезы, и тем более не техническим способом изложения текста. В аллегоризме воплощался один из фундаментальных принципов средневекового мировосприятия, с помощью которого раскрывалась многозначность явлений и образов на уровне разностороннего их толкования. На примере сочинений святителя Туровского можно видеть, что многозначность придавалась всем идейно важным для мыслителя образам и понятиям. В первую очередь это касалось и рассуждений вокруг темы иночества, и, как следствие, в аллегорическое поле включалась одежда иноков, монашеские ритуалы, поведение. Наиболее характерно в этом отношении Сказание об иноческом чине. От внимания исследователей не ускользнула важная особенность этого произведения, связанная с его заглавием. В частности, Г. Подскальски заметил, что, вопреки названию, в Сказании отсутствует обрамляющая фабула³⁷. При этом весьма характерно, что среди греческих эквивалентов термину «сказание» часто употребляется слово ἑρμηνεία³⁸. С учетом такого значения, под надписанием «сказание» как жанр не обязательно должна заключаться повествовательная фабула. Произведение с таким названием не противоречит толковательному содержанию текста и вполне могло быть применено к экзегетическому сочинению. Указанная этимология названия вполне могла соотноситься с желанием раскрыть глубины интересующих автора смыслов.

Невыясненным остается и вопрос об источниках Сказания. Среди возможных аналогов истолкований богослужебного одеяния назывался трактат патриарха Германа I (715–730)³⁹. По нашему мнению, нельзя исключать, что вероятным прототипом (прямым или опосредованным) символического истолкования святителем Туровским монашеской одежды могло быть принадлежащее

³⁶ Зеeman К. Д. Указ. соч. С. 77.

³⁷ Подскальски Г. Указ. соч. С. 255.

³⁸ Там же. С. 147.

³⁹ Там же. 258.

перу Евагрия Понтийского «Слово о духовном делании, или Монах» (точнее его «Пролог. Послание к Анатолию»)⁴⁰. В христианском мире именно этот автор положил начало традиции символического истолкования монашеской одежды, которую позже продолжили Иоанн Кассиан, авва Дорофей и другие. Согласно Евагрию, куколь — это символ благодати Спасителя, который наделяется апотропейческой силой защищать души монахов от бесов⁴¹. Аналав, крестообразно переплетающийся плечи иноков, — это символ веры во Христа, поддерживающей кропких. Пояс, сжимающий чресла, призван отражать всяческую нечистоту. Милоть (одежда типа плаща из овечьей шкуры) означает, что иноки носят в теле мертвость Христа, укрощая таким образом все неразумные страсти. Жезл символизирует собой Древо жизни и одновременно Господа⁴². Сравнивая эти толкования с толкованиями Кирилла, можно видеть, что древнерусский святитель использует топосы аскетической литературы в русле средневековой традиции символического мышления⁴³. Даже при отсутствии прямых текстовых заимствований можно говорить о развитии Кириллом принципов ранневизантийского аллегоризма.

Если обратиться к базовым элементам содержания Сказания, то можно видеть, что Кирилл отгалкивается в своих толкованиях от представлений о дуприродности человека (монаха): «Нъ *внимай* своему образу и житью, мнише, и *смотри* своих риз обълчения, и *познай* собъ в 2-ю естъству имуща слог (курсив наш. — О.В.)»⁴⁴. С каждой из антропологических сущностей соотносятся соответствующие им смысловые уровни толкований, на которые запараллелены аллегорические прообразы из Ветхого и Нового Заветов. Основой здесь являлась традиционная для христианства оценка ветхозаветного периода как предуготовительного, плотского и несовершенного, но при этом провиденциально прообразующего новозаветные духовные истины. С позиций символического параллелизма Заветов епископ Туровский рассматривает иноческий постриг, отказ от собственной воли и элементы одежды монаха и через прообразы-аллегии в

⁴⁰ Сочинения аввы Евагрия могли быть в распоряжении древнерусских книжников. Здесь мы полагаемся на мнение исследователя рецепции византийского наследия в Древней Руси Ф. Томсона, который отмечает, что среди корпуса переводных текстов, бывавших на Руси, практически отсутствовали сочинения в полном смысле мистического и духовного содержания, за исключением произведения Евагрия Понтийского «О молитве» и нескольких работ других авторов (см. об этом: Thomson F. J. The nature of the reception of Christian Byzantine culture in Russia in the tenth to thirteenth centuries and its implications for Russian culture // Thomson F. J. The Reception of Byzantine Culture in Mediaeval Russia. Aldershot, 1999. P. 112.).

⁴¹ Там же. P. 112.

⁴² Там же. С. 95.

⁴³ В данном случае неважно даже то, было ли заимствование топосов прямым или опосредованным; большее значение имеет то, что Кирилл Туровский таким образом утверждает собственную принадлежность, а вместе с тем и принадлежность всей древнерусской традиции, к византийскому культурному словопространству. В частности, так считает и С. В. Козлов, который усматривает наличие сходной образности в творчестве Климента Охридского и Кирилла Туровского. Это сходство оценивается не как результат непосредственного влияния одного автора на другого, а как актуализация вековой стилистической топики, общей для византийской, болгарской и древнерусской книжности» (Козлов С. В. Символика «пути» в сочинениях Кирилла Туровского // Литературный процесс и творческая индивидуальность: Сб. науч. трудов. Кишинев, 1990. С. 20).

⁴⁴ Кирилл Туровский. Сказание... С. 355.

Ветхом и Новом Заветах в конечном счете выводит дидактические образы-наставления для монахов. Символические грани взаимосвязанных аллегорических значений произведения для наглядности сведены нами в несколько таблиц.

Значение иноческого пострига можно представить в виде следующих аллегорических соответствий

Ветхий Завет	Новый Завет	Дидактическое значение для монаха
Бог посылает Моисея вывести из Египта избранный народ	Бог посылает своего Сына вывести человеческий род из плена дьявола и поселить упоследующих его страстям в Небесном Царствии	Нужно бежать от мира в монастырь
Взять кости Иосифа		Старого, больного и умирающего надо постричь в монахи
Взять замешенное тесто, носить его на голове		Носить «мысленное» тесто (заботы), пока не образуется «плешь»
Плешь на голове от теста	Постриг Акиллы и Прискиллы; Образ тернового венца Христа	Плешь, постриг; Нести свой крест, быть распятым в добровольных страстях
Пройти море		Перейти «море» (заботы мирской жизни) верой
Питаться манной		Питаться из рук келаря в монастыре
«Порослые» ризы	Черные ризы Акиллы и Прискиллы	Латаные ризы
Прийти к Синайской горе		Прийти к «горе» боголюбивых добродетелей
Бог на скрижалях написал закон и дал Моисею	Христос дал ученикам заповеди любви и смирения	Во время пострига монашеские обеты записываются на «скрижалях» сердца
Моисей попросил, чтобы Бог не губил людей, пока не будет изготовлена скиния	Бог посылает Сына, рожденного через женщину, как в скинии, Который будет принесен в жертву	Когда инок отсекает собственную волю и подчиняется Христу, он становится скинией Святой Троицы
После изготовления скинии люди принесли Богу жертвы: муку, масло, сало, все по святой мере	Люди приносят Христа в жертву: вместо муки – хулу, вместо масла – плюют, вместо сала – пощенины, вместо святой меры – серебряники Юды	Монах должен творить живую жертву Богу: вместо муки – молитву от чистого ума, вместо масла – слезы, вместо сала – сердечные вздохи

Значение священных риз Аарона можно представить в виде следующих аллегорических соответствий

Элемент одежды Аарона	Ветхий Завет	Новый Завет	Дидактическое значение для монаха
«Стихарь»	Лист смоковницы, которым прикрылся Адам	Черленая риза Христа	Монашеский «кодман» – символ отречения от собственной воли
Пояс	Кожаные ризы, мертвость	Осуждение Христа на крестную смерть, которой Он Адама приблизил к Богу	Иноческий пояс
«Подирь»	Грех Адама	Христос принял на себя грехи всего мира	Куколь – образ смирения
«Обеде»	Насильственное изведение из рая	Христа привели связанного к Пилату, вводя на «царский сан»	Аналавы – плетенки, символ послушания
Эфуд с 12-ю камнями	Пророчество о 12 коленях Израиля	Христос перед Кайяфой, имея на лице накидку, узнавал, кто Его ударил	Малая «манотка», которую носят за плечами, – символ предсказания в Ветхом Завете событий Нового Завета
«Четвьроскудная риза»	Образ тучи над Израилем в пустыне, из которой падала манна	После распятия воины поделили ризы Христовы, покрыв четыре конца мира	Монахи – воины Христовы, носящие «манатю» – покров Божий; монахи – новый Божий Израиль
«Кидарь»	Освящение Святого Духа	Терновый венец	постриг
«Ометь»	Адам, с высоты рая сошедший во тьму ада	Христос взял Адама на свои плечи и вывел из ада на небеса	Монах-епископ не может одновременно одевать обе ризы, чтобы показать торжество Нового Завета

Примененный Кириллом Туровским метод сопоставления, параллелизма обоих Заветов представляет собой пример размышления, толкования и объяснения поднятых в Сказании тем, что хорошо иллюстрируют таблицы. Этот ме-

тод ведет свое начало из Священного Писания (например, некоторые послания Апостола Павла рассматривались как образец символического параллелизма) и назван исследователями методом типологической экзегезы. Таким приемом выявляется связь между событиями Ветхого и Нового Заветов, устанавливается параллелизм между священной и светской историей. Данный подход основывался на том, что фигуры, действия, события и традиции воспринимаются как установленные Богом образцы, то есть типы будущих и при этом более совершенных и значимых факторов. Типологической экзегезе противопоставлялась экзегеза аллегорическая, суть которой сводилась к аллегорическому рассмотрению каждого слова Священного Писания.

Подобного рода особенности творчества христианских писателей давно находятся в поле зрения исследователей и получили в их среде достаточно четкую оценку. На целом ряде убедительных примеров из Священного Писания К.Д. Зеeman продемонстрировал, что события Ветхого Завета выступали в роли прототипов будущего, и этот параллелизм символизировал переход от несовершенного прошлого к более совершенному настоящему⁴⁵. В подобном русле движется рассуждение С. В. Козлова, который указывает на то, что принцип символического параллелизма Ветхого и Нового Заветов был структуроформирующим, организационным принципом построения средневековых экзегетических произведений. По его заключению, сопоставление Ветхого и Нового Заветов — это своеобразная форма осмысления исторического опыта, философское видение вечного и временного в истории. На это российский исследователь обратил внимание, изучая сюжетно-композиционные и стилистические особенности ораторской прозы Древней Руси, образцом которых является торжественное красноречие Кирилла Туровского. Нельзя не согласиться, что новозаветные образы и сюжеты не только предрекают обобщения последующего исторического опыта, но составляют своего рода «основу философствования о неких вечных духовных сущностях, якобы явленных в новозаветном повествовании»⁴⁶. На мировоззренческий, а не суто эстетический характер библейских параллелей, использовавшихся средневековыми писателями, обращает внимание белорусская исследовательница Любовь Левшун. По ее мнению, обращение к параллелизму вызывается не эстетическими требованиями, но мировоззренческим принципом, раскрывающим онтологическую сущность изображаемых вещей в плане домостроительного замысла Творца⁴⁷.

Таким образом, в Сказании мы видим яркий пример использования древнерусским автором типологической экзегезы. Основанные на параллелизме Ветхого и Нового Заветов многоплановые аллегории в сочинениях Кирилла Туровского вследствие своей многозначности обретают качество некой «прозрачности»⁴⁸, создают перспективу, галерею образов различных временных пластов

⁴⁵ Зеeman К. Д. Указ. соч. С. 80.

⁴⁶ Козлов С. В. Из наблюдений над сюжетно-композиционными и стилистическими особенностями ораторской прозы Древней Руси («Слово в неделю цветоносную» Кирилла Туровского и византийско-болгарская традиция) // Вопросы сюжета и композиции. Горький, 1982. С. 16.

⁴⁷ Левшун Л. В. Очерки истории восточнославянской средневековой книжности: эволюция творческих методов. Минск, 2000. С. 94.

⁴⁸ Сергей Аверинцев определяет следующие особенности символа: «(...) Переходя в С[имвол], образ становится «прозрачным»; смысл «просвечивает» сквозь него, будучи

и, следовательно, превращаются в символы. В рамках этой системы монашество символизирует собой идеальную форму христианства, в которой, по меткому выражению Ю. М. Лотмана, «конденсируется» духовное содержание опыта христианского учения⁴⁹.

Осознавая всю сложность и неоднозначность различения символа и аллегории, попробуем прояснить их взаимоотношения как в общетеоретическом смысле, так и на конкретном содержании сочинений Кирилла Туровского. Уточнения такого рода позволяют приблизиться к пониманию особенностей средневекового мировосприятия.

Определяющую роль символического мышления для средневековой, в частности древнерусской, культуры, отмечают практически все исследователи. Например, М.Н. Громов считает, что символическое мироотношение было характерно для средневекового мышления, которое в обыденной эмпирической действительности находило высший анагогический, сакральный смысл⁵⁰. С символизацией и ее раскрытием связывает создание образной системы самобытных писаний Кирилла Туровского В. В. Колесов. По мнению ученого, в приточно-иносказательном стиле Кирилла роль метафоры выполняет символ, тогда как средствами метонимии строится перифраз, и это «основное средство “перевода” византийской метафорической образности на славянский язык»⁵¹. Исследователь рассматривает символизм, связанный с заимствованием готовых христианских символов, как одну из основных черт, общих для древнерусского и западноевропейского Средневековья⁵².

Перспективными для мировоззренческой интерпретации средневековых христианских текстов представляются наблюдения С. В. Козлова, который приходит к заключению о том, что средневековый символ образует своего рода гносеологическую систему координат. Его выводы досаточно полно отражают особенности творчества древнерусских авторов, поэтому для оценки сути явления целесообразно предоставить слово самому автору: «В сигнификативной сфере символа древнерусской ораторской прозы имеется несколько уровней константных, смысловых структур. Речь идет о теолого-философской категории “Бог / тварный мир / сатана” и зависимых от нее антиномиях (“материальное / духов-

дан именно как смысловая *глубина*, смысловая *перспектива*, требующая нелегкого «вхождения» в себя. Смысл С[имвола] нельзя дешифровать простым усилием рассудка, в него надо «вжиться». Именно в этом состоит принципиальное отличие С[имвола] от *аллегории*: смысл С[имвола] не существует в качестве некоей рациональной формулы, которую можно «вложить» в образ и затем извлечь из образа. (...) Уже то обстоятельство, что любой С[имвол] вообще имеет «смысл», само символизирует наличность «смысла» у мира и жизни. (...) Смысл С[имвола] объективно осуществляет себя не как наличность, но как динамическая тенденция: он не дан, а задан» (*Аверинцев С. С. Софiя – Логос. Словник. К., 1999. С. 154–159*).

⁴⁹ Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М., 1996. С. 146–160.

⁵⁰ Громов М. Н. Творческие методы древнерусских мыслителей // Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. С. 32.

⁵¹ См.: Колесов В. В. Символ как семантически системообразующий компонент в текстах Кирилла Туровского // Kirill of Turov: Bishop, Preacher, Hymnographer / Ed. by Ingunn Lunde. Bergen, 2000. P. 131.

⁵² См.: Колесов В. В. Источники древнерусской культуры и истоки русской ментальности // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2001. № 3. С. 1–9.

ное», «часть / целое», «процесс / результат», «брань / мир» и др.) В «исчисляемой», понятийной плоскости образа выстраиваются системы «гнозисных» (например, «сокровенное / явленное»), нравственных и эстетических концептов». На основе структурирования идейно-проблемного поля христианской книжности исследователь делает важный вывод: «Средневековый символ не просто сложная, многозначная аллегория, — это аксиологический знак, генерирующий оценочные императивы и эмотивные «экспрессивы» религиозно-нравственного характера. Коннотативная сфера является источником «волютивной», учительной, назидательной энергии»⁵³. Здесь уместно также вспомнить замечание британского исследователя средневековых проповедей Д. Д'Аврэ о том, что символизм, по определению социальной антропологии, может рассматриваться как определяющая черта религии вообще, хотя религия и не сводится только к символизму. Интенция символизма — наполнить мир смыслом, что для Средневековья значит понять мир и Священное Писание⁵⁴. В общем и целом, признаки средневекового символизма выглядят достаточно определенными.

Ввиду сказанного, мы полагаем, что если единичная параллель одного ряда (например, касательно риз Аарона параллель в Ветхом Завете или параллель между Новым и Ветхим Заветами) — это скорее аллегория, то совокупность параллелей одного ряда и объединение образов разных аллегорических рядов (скажем, образ пострига в его сугубо внешнем проявлении, а также во всех параллелях и значениях в Ветхом и Новом Заветах) можно считать символом⁵⁵, особенно если учесть динамизм значения символа, предполагающего участие в реализации его значения, взгляд на его предыдущую культурную историю и проэкции на ситуацию здесь-и-теперь, разворачивание во всех временных направлениях.

Для наглядности обратимся еще к одному конкретному примеру символизации в аскетических произведениях Кирилла. Хорошо известно, что в Повести святителя Туровский аллегорически изображает монастырь как пещеру в горе. Собственно, пещера (как и гора) является древним христианским символом, значение которого основывается на толковании многих мест из Священного Писания, однако основными можно считать те из них, которые поставлены в ассоциативные связи с рождением, воскресением и вознесением Иисуса Христа. Эту многозначность символа пещеры в христианстве исследовал Д. К. Престл, отметив также исключительное значение данного символа именно для понимания монашества. В частности, он пишет со ссылкой на Э. Бенца: «В православной монашеской практике древняя традиция трех пещер рождения, воскресения и вознесения Христа была трансформирована в идею о том, что когда монах вступает в монастырь (пещеру), он умирает для мира, воскресает и получает откровение, под которым имели ввиду монашеское учение (здесь и далее перевод с английского наш — *О.В.*)»⁵⁶. Американский исследователь даже считает возмож-

⁵³ Козлов С. В. Символико-аллегорическая образность «цветов» в древнерусской ораторской прозе XI – XII в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2000. № 2. С. 52.

⁵⁴ См.: D'Avray D. Symbolism and Medieval Religious Thought // The Medieval World. London; New York, 2002. P. 267–278.

⁵⁵ Д. Д'Аврэ считает символизм, выраженный, например, в параллелизме Ветхого и Нового Заветов, формой эстетической и синтетической мысли средневековых авторов, в которой мы находим особенность именно христианского символизма, в отличие от античного. (D'Avray D. Op. cit. P. 275.)

⁵⁶ Prestel D. K. Ascent to the Cave: Kiril of Turov and Kievan Monasticism // Kiril of Turov: Bishop, Preacher, Hymnographer. P. 11.

ным говорить о «выразительной теологии пещеры» у Кирилла Туровского⁵⁷. Плодотворным кажется рассмотрение пещеры как аллегории монастыря, а монастыря — как символа райской обители. Имеются параллели к образу пещеры из Повести Кирилла в апокрифических и других источниках о земном рае, на что указывали и другие исследователи⁵⁸. Интересной также является особенность, подчеркнутая Д. Престлом в полемике с Г. П. Федотовым. Он обращает внимание на то, что Кирилл описывает монаха, живущего в пещере, а далее прославляет Феодосия как того, кто был настоящим монахом, добрым игуменом, хотя известно, что Феодосий не развивал основанную Антонием традицию пещерного уединения⁵⁹. На наш взгляд, это является еще одним подтверждением того, что образ пещеры — сугубо символический, чему совершенно не противоречит тот факт, что киевское монашество действительно зарождалось в пещерах, ведь символ как концепт, совокупность всех значений слова, базируется на прямом значении слова⁶⁰.

С учетом этой особенности, можно заключить, что понимание монахом символичности собственного образа должно было устремлять его к наполнению символического образа надлежащим эмпирическим и вполне конкретным содержанием, направляющим к исполнению монашеского призвания. Об этом свидетельствует и сам древнерусский автор: «Се же и ты, о иноче, изволил еси аггельское священное и чистое житие. Да не держи его словом точию, но и добродѣтелию украси е. Вѣтхаго бо закона вес Ааронь образ священных риз на собѣ носищи, Адамова преступлениа грѣхи себе обложив; да подщися Христовым терпѣнием сын божий сътворитися, да не токмо спасешися, но и впадшаго в грѣховныя разбойники исцѣлиши», — такие наставления дает Кирилл в Сказании⁶¹. Ту же направленность хода мысли подчеркивает и название сочинения: «Кюрила епископа Туровскаго сказание о черноризьчьстѣмъ чину, от вѣтхаго закона и новаго; оного образ носяща, а *сега дѣлы съвършающа* (курсив наш. — О. В.)». Далее, в зачине святитель Туровский определяет, о чем пойдет речь в произведении, а именно: «Първое речем о исходящих из мира в манастирь и възимающих искусныѣ ризы мнишьскаго образа»⁶². В данном случае, «искусныѣ» обозначает «испытательные», возможно также, «испытанные» ризы, то есть инок-начинающий должен всей своей дальнейшей жизнью наполнить эти ризы (символическую форму) смыслом; в этом, собственно, и состоит испытание, искушение, «искус».

Следовательно, можно согласиться с выводом, сделанным Д.К. Престлом: «Цель монастыря состоит в том, чтобы поощрять монаха к *metanoia* и посредством практики литургии и святых таинств, а также через молитву, пост, слезы и бдение достигнуть «жизни во Христе», выраженной божественным даром *imago Christi*. Благодаря монахам и выработке ими монашеских добродетелей сам монастырь превращается в святое место, место ведения *angelikos bios*, эсхатологически предвещающего Царствие Небесное»⁶³.

⁵⁷ Ibid. P. 19.

⁵⁸ Мильков В.В. Античные, церковные и народные представления об «ином мире» // Громов М.Н., Мильков В.В. Идеиные течения древнерусской мысли. С. 170–197.

⁵⁹ Prestel D. K. Op. cit. P. 26.

⁶⁰ Колесов В.В. Символ как семантически системообразующий компонент в текстах Кирилла Туровского // Kirill of Turov: Bishop, Preacher, Hymnographer. P. 129–147.

⁶¹ Кирилл Туровский. Сказание... С. 360.

⁶² Там же. С. 354.

⁶³ Prestel D. K. Op. cit. P. 32.

Подытоживая все сказанное, можно сделать вывод, что сама монашеская жизнь, в понимании Кирилла Туровского, есть условие обретения истинной мудрости, а разумность монашеской жизни, соответственно, состоит в мудром понимании глубоко символичного по своей сути аскетического идеала, направляющего к достойной земной жизни в служении Богу ввиду благ вечной жизни в Царствии небесном. Этот идеал, будучи, порожден особым типом рациональности, не только символичен, он глубоко и оригинально осмыслен автором и наполнен значением в соответствии с многовековой традицией христианского символизма. Данный идеал был воплощен древнерусским мыслителем из Турова в изящной литературно-образной форме Сказания с его своеобразной «герменевтикой монашеского одеяния». Примененный автором символико-аллегорический метод изложения идей вполне можно оценивать как явление средневековой «рационализации». Развиваемые в произведении приемы типологической экзегезы, состоящий из аллегорических соответствий отдельных событий Ветхого и Нового Заветов, выявляют символизм средневекового миропонимания, с его тенденцией к наполнению мира смыслом как характерную особенность христианского дискурса вообще. У Кирилла Туровского образ монаха выступает символом, через который раскрывается идеальная форма христианства. Эта коренящаяся в онтологических основаниях религиозной доктрины символика служит назидательным целям, которые талантливо аранжируются древнерусским мыслителем аллегорическими образами, замыкающимися на стержневые идеи его произведений.

Источники и литература

1. *Аверинцев С. С.* Софія — Логос. Словник. К.: Дух і Літера, 1999.
2. *Бломберг К.* Интерпретация притчей. М.: Библейско-богосл. ин-т св. ап. Андрея, 2005.
3. *Громов М. Н.* Кого на Руси называли «философами» // *Громов М. Н., Мильков В. В.* Идеиные течения древнерусской мысли. СПб.: РХГИ, 2001. С. 10–21.
4. *Громов М. Н.* Творческие методы древнерусских мыслителей // *Громов М. Н., Мильков В. В.* Идеиные течения древнерусской мысли. СПб.: РХГИ, 2001. С. 28–43.
5. *Евагрий Понтийский.* Аскетические и богословские творения / Пер. с др.-греч., вступ. статья и комм. А. И. Сидорова. М.: Мартис, 1994.
6. *Еремин И. П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // ТОДРЛ. М.; Л., 1947. Т. 5. С. 159–194; 1955. Т. 11. С. 342–366; 1956. Т. 12. С. 340–361; 1957. Т. 13. С. 409–426; 1958. Т. 15. С. 331–348.
7. *Зеeman К. Д.* Аллегорическое и экзегетическое толкование в литературе Киевской Руси // Контекст-90. М.: Наука, 1990.
8. *Козлов С. В.* Из наблюдений над сюжетно-композиционными и стилистическими особенностями ораторской прозы Древней Руси («Слово в неделю цветоносную» Кирилла Туровского и византийско-болгарская традиция) // Вопросы сюжета и композиции. Горький: Изд-во ГГУ им. Н.И. Лобачевского, 1982.
9. *Козлов С. В.* Символика «пути» в сочинениях Кирилла Туровского // Литературный процесс и творческая индивидуальность: Сб. науч. трудов. Кишинев: Штиинца, 1990.

10. Козлов С. В. Символично-аллегорическая образность «цветов» в древнерусской ораторской прозе XI–XII в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2000. № 2.
11. Колесов В. В. Источники древнерусской культуры и истоки русской ментальности // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2001. № 3. С. 1–9.
12. Колесов В. В. Символ как семантически системообразующий компонент в текстах Кирилла Туровского // Kirill of Turov: Bishop, Preacher, Hymnographer / Ed. by Ingunn Lunde. Bergen, 2000. P. 129–147.
13. Левшин Л. В. Очерки истории восточнославянской средневековой книжности: эволюция творческих методов. Минск: Европейский гуманитарный университет, 2000.
14. Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М.: Языки русской культуры, 1996. С. 146–160.
15. Мильков В. В. Разновидности деятельной философии: от аскезы до практицизма // Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб.: РХГИ, 2001. С.126-157.
16. Неретина С. С. Тропы и концепты. М.: ИФ РАН, 1999.
17. Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб.: Византинороссика, 1996.
18. Полянская И. В. Кирилл Туровский: творец или компилятор? // От Нестора до Фонвизина: Новые методы определения авторства. М.: Прогресс, 1994. С. 90–103.
19. Поньрко Н. В. Эпистолярное наследие Древней Руси. XI–XIII века: Исследования, тексты, переводы. СПб.: Наука, 1992.
20. Творения бл. Кирилла Туровского. Притчи, слова, молитвы. Исследования и тексты / Публикация, коммент., предисл., пер. В.В. Колесова. М.: Палея, 2009.
21. Чевела О.В. От притчи к аллегории: аллегореза как прием построения сакрального текста // Вестник Нижегородского ун-та им. Н.И. Лобачевского: Филология. Искусствоведение. 2009. № 2. С. 280–285.
22. D'Avray D. Symbolism and Medieval Religious Thought // The Medieval World. London; New York: Routledge, 2002. P. 267–278.
23. Podskalsky G. Symbolische Theologie in der dritten Mönchsrede Kirills von Turov // Cyrillomethodianum. 1984/85. Vol. 8-9. P. 49–57.
24. Prestel, David K. Ascent to the Cave: Kirill of Turov and Kievan Monasticism // Kirill of Turov: Bishop, Preacher, Hymnographer. P. 9-32.
25. Sermons and Rhetoric of Kievan Rus' / Translated and with an Introduction by Simon Franklin. Harvard: Harvard University Press\$ Harvard Library of Early Ukrainian Literature, 1991. Vol. 5.
26. Thomson F.J. The nature of the reception of Christian Byzantine culture in Russia in the tenth to thirteenth centuries and its implications for Russian culture // Thomson F.J. The Reception of Byzantine Culture in Mediaeval Russia. Aldershot: Ashgate, 1999.
27. Westra H.J. The allegorical interpretation of myth: its origins, justification and effect // Mediaevalia Lovaniensia. 1995. Series I / Studia XXIV. Mediaeval Antiquity.