

Світлана Шумило

РЕЦЕПЦІЯ ІСИХАСТСЬКИХ ІДЕЙ У ДАВНІЙ СХІДНОХРИСТІЯНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ (НА ПРИКЛАДІ ТВОРЧОСТІ ЄПФАНІЯ ПРЕМУДРОГО)

Особливий настрій, характерний для культурного життя Православного Сходу в епоху другого південнослов'янського впливу, неодноразово отримував найрізноманітніші назви і пояснення в науковій літературі. Цей період називали Передвідродженням, церковним чи православним Відродженням, епохою ісихастських спорів. Для Візантії це був час занепаду політичного потенціалу, для Русі, навпаки, – централізації Московської держави, з одного боку, та створення Великого князівства Литовського – з іншого. Так чи так, але XIII–XV ст. у житті православної Ойкумени мали особливе значення, що вирізняє цей період її історії як найвидатніший у теологічному і культурному плані. Незважаючи на цілком протилежні події історичного і політичного характеру, що протікали в цю епоху в різних державах, всі країни Православного Сходу цього часу поєднує церковна активність, релігійна одухотвореність, що охопила різноманітні сторони життя. Джерелами духовного підйому нам вбачаються ті настрої, що в XIII–XIV ст. панували у церковному житті Афону та Візантії і потягли за собою цілу низку внутрішньоцерковних змін, хвилю створення нових літературних, богословських, іконописних і музичних творів та стали причиною кількох великих церковних соборів (1341, 1347, 1351 років). Епоха ісихастських спорів не могла не позначитись на духовному, а отже, й культурному житті Візантії, і, як наслідок, – на житті всього Православного Сходу.

Питання про обсяг візантійського впливу на слов'янські середньовічні культури в епоху ісихазму неодноразово порушувалось у дослідницьких працях¹, та, тим не менше, саме воно й до сьогодні залишається відкритим. Його розгляд неможливий без з'ясування терміна “ісихазм” і освітлення проблеми поширення цього вчення у слов'янських країнах.

¹ Див. про це: Протопресв. Иоанн Мейендорф, ‘О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в.’ в *Труды Отдела древнерусской литературы* (далі – *ТОДРЛ*), т. XXIX (1974) 291–305; Г. М. Прохоров, ‘Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в.’ в *Литературные связи древних славян* (Ленинград 1968); Протопресв. Иоанн Мейендорф, *История Церкви и восточно-христианская мистика* (Москва 2003) 299–334; Протопресв. Иоанн Мейендорф, *Жизнь и труды Григория Паламы: введение в изучение* (Санкт-Петербург 1997); С. С. Хоружий, ‘Познание исихазма в прошлом и настоящем’ (К. 2006) 3 *Христианская мысль* 43–51 й ін.

Сучасний учений В. Лепакін відмічає: “[...] термін “ісихазм” не лише в різних, але, інколи, в одній і тій самій праці вживається в абсолютно різних смислах”², отже, перед тим, як перейти до обговорення впливу ісихазму на літературу, з’ясуємо, що ми розуміємо під цим терміном.

У літературних працях, присвячених питанням стилю “плетіння слівес”, що поширився в давньоруській літературі в XV ст. і часто пов’язується з ісихазмом, найбільша увага завжди приділялась тому боку ісихастського вчення, який пов’язаний із містичним розумінням слова й імені. Але не лише цей бік питання знаходить відображення у творчості давньоруського книжника. Щоб уникнути однобокого розгляду ісихастського впливу на літературу, потрібне чітке з’ясування поняття “ісихазм”. Проникнення в суть цього феномену дає змогу по-новому розглянути особливості давньоруської літератури і встановити деякі спадкові та самотутні риси її художності, що раніше не відмічались.

Для культури середньовічної Русі найактуальнішим виявляється те розуміння ісихазму, що пов’язано з духовно-практичним молитовним праксисом. Деяка розмитість терміна змусила прот. Йоанна Мейендорфа виокремити, у крайньому разі, чотири можливі тлумачення цього феномену, кожне з яким потрібно враховувати в рамках медієвістичного дослідження.

По-перше, Й. Мейендорф відмічає: “Найдавніший і первісно єдиний смисл цього терміна відображає споглядальне відлюдницьке життя християнського чернецтва, що виникло в Єгипті, Палестині та Малій Азії в кінці III і, особливо, на початку IV століття. Слово «ісихія» (ἡσυχία) – «спокій», «мовчання» вказує на ідеал індивідуального відлюдництва, за своїм принципом відмінного від братського чернецтва [...]. Не виключаючи зовнішніх правил, життя монаха-ісихаста визначалось внутрішньою молитвою, «розумовим діянням», прагненням до особистого «обожнення» [...]. Ідея ця існувала ще в пізньому старозавітному юдаїзмі [...]”³. Натомість з поширенням християнства ідея особистого обожнення як початку преображення інших людей і всього світу злилась з християнським есхатологізмом. У цей же час викристалізувались основні принципи практичного ісихазму: безперервне уважне творіння Ісусової молитви, шляхом якого і досягалось бажане обожнення.

По-друге, вказує той самий учений, у сучасній науковій літературі термін “ісихазм” часто визначає психосоматичний метод творення “Ісусової молитви”, засвідчений у середовищі візантійського чернецтва в XVIII–XIV ст. Вказівки на практику “безперервної молитви”, а також на вищий ступінь

² В. В. ЛЕПАХИН, ‘Умное делание: о содержании и границах понятия «исихазм»’ (Париж; Нью-Йорк; Москва 1992) 164 *Вестник русского христианского движения* 5.

³ Протопресв. Иоанн Мейендорф, *История Церкви и восточно-христианская мистика...*, 562–563.

досконалості в цьому вченні, себто на споглядання, можна зустріти і в IV ст. у Макарія Єгипетського, і в X – у Симеона Нового Богослова, і тим більше в XIII – в афонській чернечій літературі. У святоотцівських творах до XIV століття вчення, що нас цікавить, рідко називається ісихазмом, позаяк слово “ісихазм” – досить випадковий термін для означення цього явища. У середньовічних текстах частіше можна зустріти такі найменування, як “безперервна, постійна молитва”, “розумове діяння”, “молитва Ісусова”, “розумово-сердечна молитва”, “сердечне діяння”, “замилування до Бога”, “споглядання Божественного світла”, “освяння”, “споглядання”. І лише в XIV ст. з’являється чітко оформлене теоретичне вчення про основні положення ісихазму.

Третє розуміння ісихазму, що виокремлює Й. Мейендорф, пов’язано з явищем так званого “паламізму”, себто системи богословських понять, вироблених Григорієм Паламою у процесі його полеміки з супротивниками ісихазму, а саме Варлаамом Калабрійським та його послідовниками. Варлаам, не будучи досвідно знайомий з ісихазмом, зробив предметом своїх нападів спочатку психосоматичні методи та зовнішні прийоми безперервної молитви, а згодом і всю систему ісихастських уявлень про можливість реального богоспілкування, богопізнання та обоження. Твори Григорія Палами, покликані захищати ісихазм від нарікань Варлаама Калабрійського та його послідовників, містять головні принципи системи православного світобачення, богослов’я та антропології. “Полеміка між Варлаамом і святителем Григорієм, – пише Лєпахін, – врешті-решт вилилась у принципову суперечку між православ’ям та італійським Відродженням з його секуляризацією культури і богословської думки (переходом від власне богослов’я до релігійної філософії)”⁴.

Якщо взяти за основу твердження вчених про напружене протистояння ісихазму і італійського Відродження, то можна припустити, що загальний духовний підйом, який охопив увесь Православний Схід в епоху другого південнослов’янського впливу, був супротивний західним гуманістичним тенденціям, що розвинулись у той період. За багато століть існування ісихазму та ісихастського літературного, образотворчого і музичного мистецтва склався комплекс етичних та естетичних принципів, які за своєю суттю супротивні етиці й естетиці гуманізму епохи Відродження. Це протистояння, що нагніталось віками, у Візантії породило епоху ісихастських спорів і виникнення такого феномену, як паламізм.

У науковому світі існує ще два розуміння терміна “ісихазм”. Одне з них розроблено Г. Прохоровим, який оперує визначенням “політичний ісихазм” і розглядає його як соціальну, культурну і політичну програму, що реалізувалась у XIV ст. у Візантії⁵.

⁴ В. В. Лєпахин, *Op. cit.*, 6–7.

⁵ Г. М. Прохоров, *Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в.*, 64.

Мейендорф, а слідом за ним і Лєпахін, пропонують не користуватись терміном “політичний ісихазм” і перенести акцент з політичних подій на проповідь “розумового діяння”. З цієї точки зору ісихазм у четвертому його розумінні – це “рух ревнителів православ’я, які у другій половині XIV століття поширили свій вплив на всю Східну Європу”⁶. Цей пункт класифікації Мейендорфа тісно пов’язаний з двома першими, а тому особливо актуальний у рамках медієвістичного дослідження. Ісихазм у його четвертому розумінні стосується практики безперервної молитви, яка в XIV ст. поширилась у церковному житті православних слов’ян. Саме практика “розумового діяння” надихала в цю епоху давньоруських книжників, а також іконописців, композиторів, зодчих на створення творів у новому стилі.

Ісихазм за своєю суттю є виразом основних принципів православного світогляду – на протигагу світогляду католицькому. Він охоплює в собі вчення про богопізнання та обоження за життя – без чого православ’я було б неможливим. Основи цього вчення були сприйняті слов’янами разом з наверненням у православ’я і тим пластом перекладної літератури, що створювалась прихильниками вчення про безперервну молитву до епохи ісихастських спорів (твори Єфрема Сиріна, Симеона Нового Богослова, Авви Дорофея, Йоанна Ліствичника та ін.). Саме ця література стала контекстом давньоруської духовної культури, а її стиль – світоглядним стилем давньоруських книжників.

Відмітимо деякі особливості руського сприйняття ісихастського вчення. Практика ісихазму, знайома давньоруському народу з найперших його кроків у православ’ї, не могла не позначитись на літературі, а також іконопису, книжковій мініатюрі, богослужбовій музиці, зодчестві тощо⁷. Особливістю

⁶ Протопрєсв. Иоанн Мейендорф, *История Церкви и восточно-христианская мистика...*, 562–563; В. В. Лєпахин, *Op. cit.*, 24.

⁷ Про вплив школи ісихастів на болгарську і сербську літератури в XIV–XV ст. див. працю: П. А. СЫРКУ, ‘Очерки из истории литературных сношений Болгар и Сербов в XIV–XVII вв.’ в *Сборник Отделения русского языка и словесности Российской академии наук*, т. 71 (Санкт-Петербург 1902) № 2, 1–176; И. ДУЙЧЕВ, ‘Центры византийско-славянского общения и сотрудничества’ в *ТОДРЛ*, т. 19: *Русская литература XI–XVII веков среди славянских литератур* (Москва; Ленинград 1963) 107–129. Ідея появи ренесансних тенденцій у літературі стилю “плетіння слівес” висловлена у праці: Е. ГЕОРГИЕВ, ‘Розгрыщане на новаторските тенденции в книжовното дело на Евтимий Търновски от неговите ученици и последователи’ в *Търновска книжовна школа*, т. II: *Втори междуународен симпозиум* (Велико Търново 1976) 37–48; К. ИВАНОВА, ‘Отражение борьбы между исихастами и их противниками в переводной полемической литературе балканских славян’ в *Actes du XIV-e congrès international des études byzantines*, р. II (Roma 1975) 167–175; Д. С. ЛИХАЧЕВ, ‘Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России’ в *Исследования по древнерусской литературе* (Ленинград 1986) 7–56; К. ИВАНОВА, ‘Болгарская переводная литература X–XIV вв. в контексте «Slavia orthodoxa»’, *Studia slavica mediaevalia et humanistica Riccardo Piccio Ducata*, р. II (s. l., s. a.) 361–371; И. И. КАЛИГАНОВ, ‘Тысячелетние традиции болгарской литературы’ в *Родник златоструйный: памятники болгарской литературы IX–XVIII веков* (Москва 1990) 3–34; А. А. ТУРИЛОВ, ‘Slavia Cyrillomethodiana: источниковедение истории и культуры южных славян и Древней Руси’ в *Межславянские культурные связи эпохи средневековья* (Москва 2010) 235–438 та ін.

сприйняття цього вчення слов'янськими країнами була та щаслива обставина, що *Slavia Orthodoxa* уникла полеміки, теоретизування і, головне, протистояння ісихазму та системи аргументів проти нього. Русь, можна сказати, уникла і самого цього терміна – ісихазм, – він практично не зустрічається в давньоруських текстах. Учення про безперервну молитву так природно і гармонійно було прийнято руським чернецтвом, що змогло проіснувати на цьому ґрунті багато століть, немовби розлите у всій давньоруській культурі, не потребуючи філософських дефініцій та теоретичних доказів своєї істинності. Тим не менше, актуалізація принципів ісихазму та підвищений інтерес до ідеї обоження, що виникли в чернечому середовищі в XIII–XIV ст., не могли не відобразитись і на особливостях руської культури та літератури. У зв'язку з цим постає питання про правомірність використання терміна “русський ісихазм” щодо цього періоду підвищеного інтересу до практики “розумового діяння”. “Руський ісихазм”, і ширше – “слов'янський ісихазм,” – це вчення про практику безперервної молитви та обоження, що опинилося в епоху другого південнослов'янського впливу в центрі уваги і позначилося на стилі різноманітних творів слов'янського мистецтва. Так, характерні зміни в тематиці, стилістиці, жанровому складі, системі символів і тропів у XIII–XIV ст. ми можемо споглядати на прикладі всієї так званої літератури-посередниці (термін Д. Лихачова), що існувала на Православному Сході. Поширене в усій слов'янській середньовічній культурі вчення про молитву Ісусову та обоження, в цей період переживає епоху розквіту і в кожній національній літературі отримує своє особливе відображення і має своїх видатних творців.

Всіх ісихастів, до якої б народності і до якого б історичного періоду вони не належали, споріднює єдина система світогляду, єдиний святоотцівський і літературний спадок та подібний образ життя. Останній може бути названий навіть подібним ритмом життя, якимсь спільним для всіх творців Ісусової молитви настроєм, єдиною для всіх атмосферою, яку молільник та ісихаст неминуче створює навколо себе і наділяє свої твори, якщо володіє тим чи тим творчим даром. У зв'язку з цим виділяються кілька ключових для ісихазму понять, що містять основні принципи його богослов'я і знаходять відображення в його літературному та, більш широко, культурному спадку.

Найбільш чітко ця система понять сформульована, на наш погляд, у статті В. Лепакіна, який виокремлює шість основних елементів вчення: “а) очищення серця як осередку духовного релігійного життя людини; б) “поєднання” розуму та серця чи “зведення” розуму в серце; в) “безперервна молитва”; г) увага, пильність та мовчання; д) закликання імені Божого як реально-містичної сили; е) явлення подвижнику нерукотворного Фаворського світла як вищий ступінь богопізнання”⁸. Ці шість ступенів удосконалення і були тією аскетичною і молитовною практикою, яку через досвід пізнавав

⁸ В. В. Лепакін, *Op. cit.*, 5.

кожен “священномовчачий”, і яка відображалась у його творчості з усіма особливостями суб’єктивного сприйняття. Неможлива без глибокоособистісних переживань дорога до досконалості чи обоження, робила унікальним будь-який твір такого молільника, чи то проповідь, житіє, гімн або ікону. Але у творчості кожного з них ми можемо виявити те загальне, що промовляє про приналежність до єдиного вчення, а саме: підвищена увага до серця, як осердя духовного життя, до поєднання серця з розумом, себто внутрішньої гармонії особистості, до усамітнення, мовчання, тишини, до “постійної молитви” і, врешті, до споглядання божественного світла та з’єднання з Богом. Окремі елементи цієї системи стали не лише базовими світоглядними аспектами, але й ключовими поняттями, словами-символами для давньоруських авторів. Такими є “серце”, “тиша”, “усамітнення”, а також “світло” та “вогонь”, частота вживання яких дозволяє говорити про існування світлової символіки в давньоруській літературі⁹. Всі вказані елементи ісихастського вчення відповідають тій системі світогляду, яку описав святий Григорій Палама у богословських працях¹⁰. І незважаючи на те, що руський книжник, пишучи свої твори, керувався ранніми святоотцівськими настановами про практику “безперервної молитви” та, ймовірно, нічого не знав про богослов’я Палами, в його творчості ми не знайдемо нічого, що б оспорювало паламізм. Уся книжність Православного Сходу в період ісихастських спорів та після нього може бути розглянута як ілюстрація до запропонованого Григорієм Паламою вчення. Більш того, літературний спадок епохи другого південнослов’янського впливу можна подати як те саме вчення про обоження з тією лише різницею, що викладене у Палами у філософських термінах тут постає перед нами у високохудожній, поетичній формі. Навіть сама якість створюваних середньовічними книжниками в цей період метафор, символів, епітетів, складних синтаксичних конструкцій промовляє про ісихастський світогляд автора. Богослов’я та антропология, викладені в працях Палами, не є плодом лише його досвіту чи філософування, але описують зі строгою логічною послідовністю і майже науковою точністю та ясністю ту систему світогляду, яка була споконвіків внутрішньо властива всім сподвижникам, знайомим з практикою “розумового діяння”. Була вона властива преподобному Сергію Радонезькому, та, безсумнівно, преподобним Київської Русі. Перегук з ісихастською літературою, помітний на рівні художнього стилю, лише ілюструє внутрішній духовний зв’язок всіх витворів ісихастів, більш того, ілюструє їх єдність, що долає територіальні та хронікальні кордони.

⁹ Про символіку світла у Житті Сергія Радонезького див., напр.: С. М. Авласович, ‘Концепт «святость» в картине мира Епифания Премудрого’ (2006, сентябрь) 6(42) *Омский научный вестник* 28–31.

¹⁰ Див.: Святитель Григорий Палама, *Триады в защиту священнобезмолствующих* (Москва 2011).

Розглянемо деякі особливості творів Єпіфанія Премудрого, тематичні, композиційні та стилістичні, що є, на нашу думку, наслідком його прихильності до ісихастських принципів християнського життя. Серед них варто виділити такі, як:

1. Мотив очищення серця в агіографічному творі та пов'язане з ним вживання агіографом таких ключових слів у житії, як “світло”, “серце”, “сльози”, “тиша”.

2. Використання прийому ампліфікації як панівного в стилістичному оформленні житія.

3. Уведення в текст парадоксу в якості художнього тропу.

Отже, розглянемо мотив очищення серця, на якому Єпіфаній Премудрий робить особливий акцент. Його зручно проаналізувати в контексті ранньої ісихастської літератури, позаяк саме цей контекст є актуальним для руського агіографа.

У ранній ісихастській літературі особливу увагу привертала тема очищення серця і “радіснотворного плачу”. Ця ж тема стає актуальною в житіях Єпіфанія Премудрого. Увага, приділена покаянному плачу в його творах, виділяє їх з загального корпусу сучасної Єпіфанію літератури. Г. Прохоров відмічає цю особливість творчості Єпіфанія, протиставляючи упокорену інтонацію його оповіді “учительним медитаціям” Кирила Білозерського: “ця різниця [...], йде від персон авторів: один (Кирило) читав та повчав, другий (Єпіфаній) прославляв та плакав”¹¹. Чому ж Єпіфаній Премудрий плакав? Чи це лише наслідок його особистих якостей та надмірної чутливості чи результат певних етичних настанов? Розмірковуючи про агіографію XIV–XV ст., І. Дуйчев пише: “...коли ми зустрічаємось у руській літературі цього періоду з такими явищами, як “проливання сліз” чи “плач”, то такі явища не можна розглядати ізольовано від характерного для ісихазму жанру “плачів”, звичного для візантійської літератури останнього періоду, і взагалі від тієї “сльозливості”, яка, як помітив Й. Гейзінка, властива і західноєвропейській літературі цього часу”¹². Отже, поява “плачевних” інтонацій у Єпіфанія, як і в будь-якого іншого православного автора його епохи, була закономірною та є елементом спадковості. Тим не менше, житія Єпіфанія Премудрого в цьому сенсі стоять окремо. Агіограф не унікальний у виборі теми, але характер її опрацювання у творі має бути визнаний самотнім. Головною причиною цією самотності, як видається, є дуже глибоке розуміння суті “радіснотвірного плачу”, властиве Єпіфанію і запозичене, вірогідно, з ранньої ісихастської літератури.

¹¹ Г. М. Прохоров, *Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков*, под ред. Д. С. Лихачева (Ленинград 1987) 154.

¹² И. С. Дуйчев, ‘Итальянская книга по древнерусской литературе’ в *ТОДРЛ*, т. 12 (1962) 563.

Будь-яке повчання святого отця про безперервну молитву, як і будь-яка наукова стаття про ісихазм, насамперед порушує тему очищення серця, та, як наслідок, покаяння, жалю, смирення і, врешті, з'єднання розуму з серцем, себто зосередження всіх думок, відчуттів та життєвих сил на молитві. Подвижник, що став на шлях “розумового діяння”, має почати з підвищеної уваги до стану свого серця, очистити і “розм'якшити” його для найщирішого і прожитого сприйняття молитовного тексту. Сприйняття свого серця, його зміна і очищення від земних помислів і відчуттів – одне з найскладніших і найважчих завдань молільника. Чисте серце, що вільне від непотрібних думок і перебуває в “безперервній молитві,” – це та сама ісихія, бажана тиша, яку постійно шукає в собі аскет і плодом якої є споглядання божественного світла, долучення до енергії Божої, обоження. Пошук тиші, сердечної чистоти і молитви – болісно-радісна турбота подвижника, з нею він засинає і прокидається, воно промовляє в його серці під час богослужіння чи фізичної праці, під час розмови з ближнім, а також, якщо людина наділена певним талантом, – під час творчого процесу¹³. Саме такого невпинного шукача сердечної чистоти і молитви читач знаходить в образі автора в житіях Сергія Радонезького та Стефана Пермського. Цей образ невіддільний від світоглядного та літературного стилю Єпіфанія Премудрого.

Зацікавлення внутрішнім життям людини, відмічене Лихачовим у творах Єпіфанія¹⁴, – це й є увага до досвідного проходження теренів “безперервної молитви”. Не даремно у святоотцівській літературі воно здобуло назву, що підкреслює суто внутрішні, приховані від сторонніх очей процеси: “внутрішнє життя”¹⁵, “сердечне діяння”, “розумова молитва”¹⁶ тощо.

Насамперед, агіограф зосереджується на поруках серця свого героя, життя серця для нього важливіше реальних історичних подій. Ця особливість християнського сприйняття, що вирізняє середньовічний світогляд від античного, відмічена С. Аверинцевим. Дослідник порівнює біблійне та середньовічне сприйняття людського тіла з античним та стверджує, що виявлене в Біблії сприйняття людини зовсім не менш тілесне, ніж античне, лише “[...] для нього тіло – не постава, а біль, не жест, а тремтіння, не об'ємна пластика м'язів, а

¹³ Про це див.: Преп. Симеон Новый Богослов, ‘Метод священной молитвы и внимания’ в *Путь к священному безмолвию*, сост., ред., предисл. и прим. А. Г. Дунаева (Москва 1999) 15–27.

¹⁴ Див.: Д. С. Лихачев, *Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV – начало XV в.)* (Москва; Ленинград 1962).

¹⁵ Преп. Антоний Великий, ‘Строй внутренней жизни’ в *Добротолюбие*, т. 1 (Москва 1992) (репринтн. переизд. 1895 г.) 105–116.

¹⁶ Про це див.: Преп. Иоанн Кассиан, ‘О молитве’ в *Добротолюбие*, т. 2 (Москва 1992) (репринтн. переизд. 1895 г.) 139; Преп. Иоанн Лествичник, *Лествица*, рукопись митрополита Киприана (СТСЛ 2011), л. 176–182 та інш. Пор.: Преп. Иоанн Лествичник, *Лествица*, 1387 г., РГБ, ф. 173. I, № 152.

вразливі “таємності надер” [...]. Це образ страдного тіла, змученого тіла, в якому, проте, живе таке “кровне”, “черевне”, “сердечне” тепло інтимності”¹⁷. Розрізняючи поганське та християнське уявлення про Божество, О. Лосєв також указує на сердечність християнського почуття: “Платонік сприймає своє божество всім тілом і душею, не розрізняючи фізіологічних моментів сходження; ісихасти ж сприймають свого Бога диханням і серцем; вони “зводять розум” у груди та серце”¹⁸. Аверинцев, розвиваючи думку Лосєва, відмічає, що така увага до серця пов’язана саме зі старозавітним упливом. У Біблії, як відмічає вчений, не раз зустрічається опис того, як дихання за-вмирає від сильного почуття та – славословить Бога. Тим більше славослів’я властиве серцю, яке тремтить від жаху й веселості, а інколи робиться як м’який плавкий віск. Усе релігійне життя старозавітної людини, а тим більше християнина, зосереджено в серці. Розум, оспіваний античними філософами, тут мислиться як щось вторинне щодо сердечного відчуття, він потребує поєднання з серцем для повноцінного життя¹⁹.

Ісихазм розвинув уявлення про розумову й сердечну діяльність людини до цілого вчення про “зведення розуму до серця”. Тому “сердечне тепло інтимності”, особлива гострота та проникливість, властиві, за Аверинцевим, ранньовізантійському світобаченню, – це риси, що безпосередньо стосуються “розумового діяння” і невід’ємно властиві ісихастським творам.

За ліричністю і упокореними інтонаціями Єпіфаній Премудрий найбільше наближений до ранньохристиянського автора Єфрема Сиріна, чії творіння здобули значне поширення ще у Київській Русі²⁰. Упокорення, покаяння, сльози, сердечне замилювання – головні предмети проповідей сирійського автора. Змальовуючи зустріч з Василем Великим, Єфрем Сирін розкриває перед нами таку глибину смирення і самоупокорення, яка приводить до абсолютної протилежності, до того, як сприймає автора оточення і як він сам ставиться до себе: “[...] ты ли Ефремъ, – запитує його Василій Великий, – прекрасно преклонивший выю и взявший на себя иго спасительного слова?” И сказалъ я в отвѣтъ: “Я Ефремъ, который самъ себѣ препятствую иди небесною стезей”²¹. Згадки про покайний плач, благання і сльози можна зустріти практично на кожній сторінці творів сирійського автора: “И я, заплакавъ, возопилъ и

¹⁷ С. С. Аверинцев, *Поэтика ранневизантийской литературы* (Санкт-Петербург 2004) 67, 69.

¹⁸ А. Ф. Лосев, *Очерки античного символизма и мифологии*, сост. А. А. Тахо-Годи; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова (Москва 1993) 871.

¹⁹ С. С. Аверинцев, *Op. cit.*, с. 68.

²⁰ Детальніше про це див.: С. М. Шумило, ‘Исихастское учение в культуре Киевской Руси: переводные произведения Ефрема Сирина и особенности их восприятия’ в С. М. Шумило, *Поэтика церковной прозы: Сборник статей з літературознавства* (Чернігів 2014) 32–43.

²¹ Преп. ЕФРЕМ СИРИН, *Творения: В 8 т.*, т. 2 (Москва 1993) 312. Пор.: *Житие и слова Ефрема Сирина, сер. XVI в.*, ГПНТБ, Тих., № 530, л. 346.

сказаль: «Ты, отче, будь хранителемъ для меня, разслабленнаго и лѣниваго. Ты наставь меня на правую стезю, ты приведи в сокрушение окаменѣлое сердце мое. Предъ тобою повергъ меня Богъ духовъ, чтобы ты уврачеваль душу мою. Ты установи ладію души моей на водѣ упокоения»²². Оспівуючи чесноти святителя Василя у Похвальному слові, Єфрем, немов би відтіняючи світлість і духовну велич святого, все більше і більше загострює власне упокорення. Такі самі мотиви та інтонації знаходимо в житіях, написаних Єпіфанієм Премудрим.

Наслідуючи сирійського автора VI століття, Єпіфаній також нескінченно звинувачує себе у гріховності, як і нескінченно вихваляє святих. Оплакуючи смерть Стефана Пермського, Єпіфаній говорить: “[...] нынѣ, поминая твое долготерпѣние и твое многоразумье, и благопокоренье, сам ся себе усрамляю и окаю, сам ся обрыдаю и рыдаю: увы мне! [...] бых богатъ грѣхи и лишеньи и студныхъ дѣлъ исполнихся, собрах многоразличное бремя грѣховное, тлетворныя страсти и душевныя вреды.... И яко пламенем, страстьми телесными лютѣ опалаем, вопію: «Устуди устнѣ мои, прохлади язык мой!»... но орошение своихъ си глаголь устуди уста моя и бестрастиа молитвою прохлади мя, угаси ми пламень страстей моих!»²³.

Тема плачу і стилістичне наслідування плачу ж авторської мови і мови героїв – характерна риса середньовічного художнього стилю. Особливої уваги в цьому сенсі заслуговує перекладний твір “Діоптра” Філіппа Пустельника. Г. Прохоров вказує на нього як на ймовірне літературне джерело тих плачевних інтонацій, що поширюються в XV ст. у давньоруській літературі²⁴. Одна із частин перекладеного на слов’янську мову твору Філіппа Пустельника самою назвою вказує на плачевний настрій – “Плачеве и рыдания инока грѣшна и странна, имиже спирашеса къ души своей”. За змістом, побудовою речень, самопринизливими та зворушливими інтонаціями “Плач і ридання” преподобного Філіппа найбільше нагадує гімнографічні твори, наприклад, Великий канон Андрія Критського. Очевидно, є подібність і у цілі цих творів,

²² Преп. ЕФРЕМ Сирин, *Творения...* 312

²³ Тут і далі текст Житія цитується за виданням: ‘Преподобного во священноиноких отца нашего Епифания, сочинено бысть слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшаго в Перми епископа’ в *Святитель Стефан Пермский: К 600-летию со дня представления* (Санкт-Петербург 1995) 240. Див. також: ‘Преподобного во священноиноких отца нашего Епифания, сочинено бысть слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшаго в Перми епископа / Из великих Миней Четых Митрополита Макария’ в *Библиотека литературы Древней Руси*, под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Поньрко (Санкт-Петербург 2003) т. 12: *XVI век*. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=10091>.

²⁴ Г. М. Прохоров, *Памятники литературы византийско-русского общественного движения эпохи Куликовской битвы*: автореф. дисс. на соиск. уч. ст. докт. филолог. наук: специальность 10.01.01. – “Русская литература” (Ленинград 1977) 24.

написаних під час молитви і для молитви. Порівняємо кілька рядків Філіппа Пустельника з кондаком Великого канону. Автор “Діоптри” пише: “Душе непокаянная, что не помышляеши суд? Что не поучаешися отвѣту еже въ оном мирѣ? Что не попечешися о смерти, како хочещи умрети и како от тѣла конечнѣ отлучитися?”²⁵. Подібне звернення до власної душі та нагадування про прийдешню смерть знаходимо в Андрія Критського: “Душе моя, душе моя, восстании, что спиши? Конєць приближается, и имаши смутитися. Но воспрями убо, да пощадить тя Христось Богъ...”²⁶. Можна припустити, що покаянні топоси в молитовних і житійних текстах хоча й підкоряються певним канонам, радше відповідають головному авторському завданню і цілі твору – пробудити покайняне почуття у серці реципієнта, – ніж риторичним зразкам.

Але ні до Єпіфанія, ні після жоден агіограф не написав твору, що був би настільки близьким до гімнографії та настільки сильно насиченим плачевними інтонаціями, як Житіє Стефана Пермського. Ю. Аліссандратос досліджує композицію трьох плачів у Житії Стефана Пермського та відмічає виразну подібність з давніми патристичними ораторськими творами, написаними на смерть того чи того святого. Проте, як пише дослідниця, Єпіфаній, приймаючи деякі закономірності давніх плачів, змінює риторичні прийоми і прилаштовує їх до свого стилю²⁷. Характерна риса Єпіфанієвої самобутності: агіограф не вводить у твір принципово нову тему, але давно відомий і загальний для всієї середньовічної літератури мотив розвиває таким чином, що він здобуває нове звучання. Так, якщо плачевні інтонації традиційні у середньовічній літературі, то включення в текст Житія Стефана Пермського трьох плачів про святителя, оформлених як окремі глави, є унікальним явищем агіографії.

Три плачі в Житії Стефана Пермського можна розглядати як відображення фольклорних мотивів у агіографії²⁸. Натомість, враховуючи те значення, яке надається сльозам і серцевим переживанням у святоотцівській літературі, можна припустити, що ця унікальна літературна знахідка Єпіфанія є також природним наслідуванням традицій ісихастської літератури, трансплантацією цих традицій на національному руському, і фольклорному в тому числі, матеріалі. Плач над своїми гріхами та розчулені сльози подвижника, що

²⁵ ‘Из «Диоптры» Филиппа Пустынника. Разговор души и плоти’ в *Библиотека литературы Древней Руси*, под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, А. А. Алексеева, Н. В. Понырко (Санкт-Петербург 2003) т. 8: *XIV – первая половина XVI века*. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=5133>.

²⁶ ‘Триодь пістна’, 1742, РГБ, ф. IV, № 27, арк. 111–111зв.

²⁷ Ю. А. Аліссандратос, ‘Следы патристических типов похвал в Житии Стефана Пермского’ в *Древнерусская литература. Источниковедение: сбор. науч. трудов* (Ленинград 1984) 64–74.

²⁸ Про уподібнення “плачів” у Житії Стефана Пермського вдовиним плачам і поховальним обрядам див. у праці: В. П. Адрианова-Перетц, ‘Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго’ в *ТОДРЛ*, т. 5 (1947) 85.

заглибився в роздуми над величчю Бога, вважаються особливим видом чеснот і небесним даром. Відповідно, у творчості Святих Отців плач часто стає центральною темою того чи того твору. Так, серед творінь Єфрема Сиріна можна знайти так звані “Слізні молитви”²⁹, що не лише повністю присвячені цьому дару, але композиційно та стилістично уподібнені плачу. Тема плачу звучить і в його Слові про Йосифа Прекрасного³⁰ та численних Словах про покаяння³¹. Окрема глава “Ліствиці” Йоанна Синайського “Про радіснотвірний плач” повністю присвячена цій ступені сходження до споглядання³². Йоанн Ліствичник загострює увагу на надзвичайно напруженому стані подвижника, підкреслюючи потребу в безперервній, щохвилиноній готовності до плачу: “Плачь по Бозе есть сетование душевное, болезньна сердца устроение, приснождаемое неистовъ възьскуя, и въ погрѣшени того болезньне гоня, и въслѣд того съболѣзния вопия. Или сице: плач есть оstenъ злат души, всякого пригвождения и обьятия обнаженъ и въ присѣщени сердечнемъ от преподобныя печали въдрузень”³³.

Саме цей стан неперехідної туги описує Єпіфаній, коли зображує юного Сергія: “Повсегда же сѣтутя хождаше, акы дряхловати съобразуяся; болѣ же плачущи бяше, начястѣ слъзы от очию по ланитома точящи, плачевное и печальное жительство сим знаменаючи”³⁴. Проте, підкреслює агіограф, слізні зітхання і сум Сергія завжди поєднані з радістю та розрадою, він, за словами Єпіфанія Премудрого, “упражняшесе на славословие Божие и в томъ наслажашесе”³⁵.

У такому самому стані, очевидно, перебуває і сам автор Житія, про що свідчать перші сторінки обох досліджуваних нами творів, а також Похвальне слово Сергію, три плачі, що містять Житіє Стефана Пермського, та чисельні ліричні відступи, присвячені прославленню чеснот святого і упокореному оплакуванню автором самого себе. Будучи практиком безперервної молитви і слідуючи настановам святих Отців, Єпіфаній Премудрий слізними

²⁹ Преп. ЕФРЕМ Сирин, *Слезные моления, Творения: в 8 тт.* (Москва 1993) т. 4, 19–59.

³⁰ Преп. ЕФРЕМ Сирин, ‘О прекрасном Иосифе’ в *Поучения преподобного Ефрема Сирина* (Москва 1647), л. 284 об. – 286.

³¹ Одним з яскравих прикладів уподібнення плачу цілої проповіді є твір: Преп. ЕФРЕМ Сирин, ‘Слово о всеобщем воскресении, о покаянии и любви, о втором пришествии Господа нашего Иисуса Христа’ в *Творения: в 8 тт.* (Москва 1993) т. 2, 260–273.

³² Преп. Иоанн Лествичник, ‘О радостотворном плаче’, *Лествица отца Иоанна, рукопись митрополита Киприана* (СТСЛ 2011), л. 71–79об. Пор.: Преп. Иоанн Лествичник, *Лествица*, 1387 г., РГБ, ф. 173. I, № 152.

³³ *Ibid.*, л. 71.

³⁴ Тут і далі текст Житія Сергія Радонезького цитується за: Епифаний Премудрый, ‘Слово о житии преподобнаго и богоноснаго отца нашего Сергия, игумена Радонежскаго’ в *Библиотека литературы Древней Руси: в 20-ти т.* (Санкт-Петербург 1999), т. 6: XIV – середина XV века, с. 282.

³⁵ *Ibid.*

інтонаціями своїх творів немов би ілюструє повчання Йоанна Синайського. “Укоренившаяся от навыка скорбь души, с усилением удерживаемая радостная печаль”³⁶ – досить точні вирази для визначення того стану, в якому перебуває автор житій преподобного Сергія і святителя Стефана.

Отже, крайня душевна напруга і абсолютна щирість – обов’язкові вимоги, що висуває до себе подвижник, який шукає упокореного плачу і очищеного серця. Ця сердечність і загострена чутливість породжують надзвичайну ліричність середньовічних ісихастських творів. Водночас, найліричнішими виявляються твори ранніх авторів, що жили до епохи ісихастських спорів. Ані у Григорія Палами, ані у Григорія Синаїта, ані у південнослов’янських сучасників Єпіфанія ми не знайдемо настільки тонкої чутливості та сердечності, якою насичені тексти Єпіфанія і яка, як ми вже зазначали, перегукується з творами ранньохристиянських авторів. Звернемо увагу на самоприниження автора, висловлене у передмові до Життя Сергія Радонезького: “Въздыхнув къ Богу и старца призывавъ на молитву, начяхъ подробну мало нѣчто писати от житиа старьцева... [...]. И жадаюшу ми того, дабы кто паче мене и разумнее мене описаль, яко да и азъ шед поклонюся ему, да и мене поучит, и вразумить. Но распытавъ, и услышавъ и увѣдавъ извѣстно, яко никтоже нигдѣ же речеса не писаше о немъ, и се убо егда въспомяну или услышу, помышляю и размышляю: како тихое, и чюдное, и добродѣтельное житие его пребысть бес писаниа по многа времена? Пребыхъ убо нѣколико лѣт, акы бездѣлень в размышлении, недоумѣниемъ погружаяся, и печалию оскръбляяся, и умом удивляяся, и желаниемъ побѣждаася. И наиде ми желание несъто еже како и коимъ образомъ начяти писати, акы от многа мало, еже о житии преподобнаго старца”³⁷. В агіографії Єпіфанія стан душі героя, його смуток і розчулення виявляються настільки важливими для автора, що слова “серце” і “сльози” можуть розглядатись у його текстах як ключові. Особливо яскраво це відображено в Житті Сергія Радонезького. Агіограф постійно сковує увагу читача на тасмних, сердечних переживаннях преподобного. Часом це відображається не у змісті, а лише в особливостях Єпіфанієвого слововживання, у стилістичному оформленні тексту. Наведемо кілька прикладів із Життя Сергія Радонезького. Так, про юного отрока Варфоломія агіограф пише: “Начастѣ же втайнѣ наедине съ въздыханиемъ и съ сльзами моляшеса”³⁸. Описуючи зустріч Варфоломія зі святим старцем у лісі, автор так зображує переживання юнака: “...въздыхнувъ къ Богу [...] съ сльзами моляше старца [...] семена приемши в сердци и, стояше, радуяся душею и сердцемъ”³⁹. Говорячи про

³⁶ Вислови Йоанна Ліствичника див.: Преп. Иоанн Лествичник, *О радостворном плаче...*, л. 71.

³⁷ Епифаний Премудрый, *Житие Сергия Радонежского...*, 254, 256.

³⁸ *Ibid.*, 264.

³⁹ *Ibid.*, 276.

часті молитовні звернення Сергія до Бога, Єпіфаній пояснює його душевний стан: “душею и желанием къ Богу распалашеся”⁴⁰. Роздумуючи з приводу Божого Промислу про Сергія, агіограф пише: “Богъ бо есть Сердцевидец, Единъ свѣдый сердечная, Единъ свѣдый тайная, прозря будущаа яже о нем [Сергии], яко имѣаше въ сердци добродѣтели и любви рачение, провѣдый, яко будет в нем съсуд избран по Его благому произволению, яко будет игумень”⁴¹. Оповідання про поставлення Сергія ігуменом і про його небажання прийняти цей високий сан насичене такими висловами: “въздохнувъ из глубины душа [...], паки постонав от сердца [...], встенавъ из глубины сердца, и всю мысль, упование възложивъ къ Вседръжителю Богу [...], паде лицем на земли и съ слъзами молитву творяше...”⁴². Особливо загострюється увага читача на внутрішньому, сердечному теплі душі преподобного, коли Єпіфаній описує його перші чернечі дні і, нанизуючи синонімічні словосполучення, прагне розкрити утаємничені настрої молодого подвижника якнайглибше, виявляючи своє співпереживання Сергію і закликаючи читача до того самого: “Кый убо умъ или который языкъ желанія, и началныя прѣввыя теплоты, и любви того [Сергия] яже к Богу, о тайных добродѣтеляхъ его исправления, како доумѣет, или может повѣдати, или писанию явлено предати еже того уединение, и дръзновение, и стенание, и всегдашнее моление, еже присно к Богу приношаше, слъзы теплыя, плаканія душевная, въздыханія сердечная, бдѣнія повсенощная, пѣнія трезвенная, молитвы непрестанныя...”⁴³. В уривку сконцентрована головна ідея і основні настрої життя, позаяк саме сердечне тепло до Бога і до людей найважливіше для автора як для ісихаста.

Отже, руський агіограф акцентує увагу реципієнта на проблемі сердечного очищення через покаєння і сльози. Єпіфаній Премудрий передає й свою неміч в описі подвигів преподобного, й сердечні побажання Сергія, і його любов, а також вказує на ті елементи ісихастської практики, що є першими та необхідними ступенями удосконалення й обоження. Такими є очищення серця, себто покаєння (“слъзы теплыя, плаканія душевная”), поєднання розуму з серцем (“въздыханія сердечная, пѣнія трезвенная”), постійне творення молитви (“бдѣнія всенощная, молитвы непрестанныя”). Прикметно, що починається перелік чеснот з “желанія, начальной первой теплоты и любви” Сергія до Бога: так глибоко проникнути в душевний настрій молодого ченця міг лише той автор, який сам пережив подібний стан у перші дні після постригу. Середньовічний читач, на якого розраховував Єпіфаній, мав так само широко відгукуватись на такі фрагменти життя, позаяк сам, можливо, мав подібний досвід і добре знав, що таке “начальная первая

⁴⁰ Епифаний Премудрый, *Житие Сергия Радонежского...*, 292.

⁴¹ *Ibid.*, 292, 294.

⁴² *Ibid.*, 318, 324.

⁴³ *Ibid.*, 300.

теплота” новопостриженого ченця. До цього читацького відгуку і прагнув автор, розкриваючи перед нами на сторінках життя потаємні думки і почуття Сергія, а разом з тим і свої власні.

Єпіфаній Премудрий відображає в житті постійно напружений і трепетний стан свого серця. У зв’язку з цим особливої уваги заслуговує прийом лексичного і логічного парадоксу в текстах Єпіфанія, який надає оповіді особливе емоційне напруження та дозволяє глибше заглянути у світ душевних і духовних переживань Сергія та його агіографа. На наш погляд, використання парадоксу в якості художнього тропу – ще одна ознака ісихастської налаштованості автора. Для ісихастського світосприйняття, як відмічає І. Калиганов, взагалі притаманна деяка антиномічність; ісихазм, за словами дослідника, “...немов би весь зітканий із суперечностей”⁴⁴. Розглянемо використання цього тропу у творах Єпіфанія Премудрого.

Єпіфаній використовує антиномію і як художній прийом, і як свідомо проведену у творі ідею. Суперечність, що характерна для ісихастського світосприйняття і знайшла відображення у стилістиці Єпіфанієвих житій, – це антиномія ситуації творчого агіографа: Єпіфаній, як автор, спілкується з людьми, що читають Житіє, і одночасно, як творець безперервної молитви, – з невидимим світом, з Богом і преподобним. У кожен момент Житія автор стоїть перед Богом, тому будь-який фрагмент може бути перерваний для славослів’я, суму, молитви чи помислу про Бога. Так, передмова до Житія переривається покайними відступами і славослів’ями, розповіді про подвиги Сергія чергуються з молитовними зверненнями до нього, Похвальне слово Сергію охоплює кілька возвеличень та плачів. Така фрагментарна композиція нагадує богослужбову традицію переривання читань із Священного Писання (паремій) хвалебними піснеспівами. Відомо, що ця традиція виникла як знак нестримного захоплення, до якого приходять чтець від змісту біблійських текстів⁴⁵. Так само агіограф, перебуваючи в парадоксальному стані одночасної бесіди з людьми і з Богом, захоплено перериває свою розповідь то для похвали, то для покаяння. Це явище одночасного звернення до горішнього і долішнього світу спостерігається літературознавцями також і в творах візантійських проповідників. С. Аверінцев це називає “грою на суміщенні двох планів, що просвічуються один через одного”⁴⁶. У Єпіфанія суміщення двох планів – розповідного і молитовного – також пов’язано з особливостями стилістичного оформлення мови. Вона, будучи звернена до Бога, завжди має дещо упокорений і одночасно захоплюючий характер і максимально уподібнюється – за ритмікою, дієслівною римою, алітераціями та асонансом – стилю гімнографічних творів.

⁴⁴ І. Калиганов, *Op. cit.*, 23.

⁴⁵ М. Н. Скабаланович, *Толковый типикон* (Москва 1995) 80.

⁴⁶ С. С. Аверинцев, *Op. cit.*, 225.

Цю “гру на суміщенні двох планів”, але у сфері середньовічного живопису, відмічає Є. Трубецький у нарисі “Два світи у давньоруському іконописі”. Характерне для ісихазму уявлення про постійне предстоання Богу і про письменницьку працю як співтворчість передається в давньоруській літературі або словами про “розумні очі”, як ми уже відмічали, або, що більш характерно для літературної творчості, про “внутрішній слух”, “[...] якому, – як пише Трубецький, – дано чути невисловлене”⁴⁷. “Цей слух, – продовжує той самий автор, – у нашому іконописі викарбовується різноманітними способами. Інколи це – поворот голови євангеліста, що відірвався від праці, до небаченого для нього світла [...]; поворот неповний, немов би євангеліст повертається до світла не поглядом, а слухом. Інколи це навіть не поворот, а поза людини, цілком заглибленої в себе, що слухає якийсь внутрішній, що невідомо звідки походить, голос, який не може бути локалізований у просторі. Але завжди це прослуховування зображується в іконі як поворот до невидимого. Звідси у євангелістів цей потойбічний вираз очей, що не бачать докільля”⁴⁸.

Євангеліст, зображений на іконі, був для руського книжника чимось на кшталт власного прообразу: він так само, як книжник, тримав на колінах свій сувій, так само мав маленький ослінчик під ногами і невеликий аналой з чорнилами і кіновар’ю перед собою. Але головна подібність була не в цьому, а в майстерно переданому іконописцем заглибленні в молитву і зверненні до горішнього світу. Євангеліст пише, але дивиться не на аркуш, а в якийсь невидимий простір. Він увесь – предстоання і молитва. Так і агіограф-ісихаст творить свій твір і кожну хвилину зиває до Бога. Тому молитовні інтонації так легко проникають у його текст і захоплюють читача в його неземний простір і час.

Антиномія в становищі агіографа призводить до невирішеного, так би мовити, діалектичного протиріччя всього твору в цілому, яким являється протиріччя між “ісихією” та велемовністю. Агіограф, що спілкується з Богом, усвідомлює свою “нікчемність” і неспроможність описати життя преподобного отця. Єпіфаній Премудрий, що предстоїть Богу, прагнув би каятися і мовчати, але той само Єпіфаній, що звертається до людей, мовчати про подвиги преподобного не може й не хоче: “...подобаше ми отинудь со страхом удобь молчати и на устѣх своих прѣсть положить, свѣдуше свою немощь...” <...> “любовь и молитва преподобнаго того старца привлачит и томит мой помысль и принужает глаголати же и писати”. Можна провести паралель з різдвяним ірмосом, який, ймовірно, є літературним джерелом першої з наведених цитат: “Подобаше намъ, яко без бѣды страхомъ, удобь молчати. Любовию же, Дѣво, пѣсни сложити силою обостреною дѣло есть драго, но о, Мати, силу, елико же бысть изволение, даждь”⁴⁹. “Сложити

⁴⁷ Е. Н. Трубецкой, *Op. cit.*, 99.

⁴⁸ *Ibid.*, 99–100.

⁴⁹ ‘Мінея службова, кін. XV ст.’ в *НИОР РГБ*, ф. 304.1, *Зібр. Тр.-Серг. лаври*, № 32, арк. 193–193зв.

п'єсни силою загостреною” і прагне Єпіфаній Премудрий, незважаючи на усвідомлення своєї нікчемності. Тема самоприниження і писання всупереч усвідомленню своєї гріховності, що звучить у гімні Козьми Маюмського, надзвичайно близька творчості Єпіфанія, і це вказує на спорідненість його творів з гімнографічним жанром. Тут ми зустрічаємо типовий для ісихазму мотив суперечності художньої творчості: агіограф і причасний, і не причасний своїй праці. Він одночасно відчуває максимальну відповідальність за написане та уявляє себе не більше, ніж “списателем”. Акт співтворчості пов'язаний з моментом покірною записування того, що диктується зверху.

Такий зв'язок художнього стилю з ісихастським світоглядом максимально чітко відображений у творах ісихастів. Цей стиль та розмірений ритм життя молільника безпосередньо пов'язаний з ученням про обоження як практика з теорією. Ісихасту притаманне особливе, трепетно-благоговійне ставлення до художньої творчості. Творення прекрасного для нього насамперед є відображенням божественного акту творіння, свого роду співтворчості.

Творчість, художність, мистецтво в середні віки сприймалися як значно ширші поняття, ніж сьогодні. У святоотцівській літературі неодноразово зустрічається вживання слів “мистецтво” чи “художність” щодо вдосконалення людини. Для сподвижника його богонатхненне творення самого себе, очищення свого серця і уподібнення Богу – це мистецтво із мистецтв і художність із художностей. Аналогічне слововживання для означення людської творчості, музичної, поетичної чи образотворчої, у цьому випадку не є тавтологією. Навпаки, перед нами притаманне для середньовіччя нерозділення понять, вказівка на їхній органічний внутрішній зв'язок. Творчість Бога, що створив цей світ, творчість молільника, що уподібнюється Христу і зображує Христа своїм життям, і творчість письменника, іконописця, мелодиста – таким є ланцюг уподібнень, притаманний ісихастському світосприйняттю.

Увесь земний шлях молільника уявляється середньовічній людині мистецтвом, прагненням до горішньої краси і посильним відображенням цієї краси у своєму житті, тому в житті сподвижника все має бути красивим. Внутрішню, духовну красу його життя так само складно відокремити від зовнішньої, як неможливо повністю розділити мистецтво молільника, що очищає своє серце, від мистецтва ісихастського іконописця чи поета. Причина нерозрізнення понять вбачається в тому особливому середньовічному естетичному сприйнятті, яке відмічає С. Аверінцев у статті “Буття як досконалість – краса як буття”⁵⁰. Буття для середньовічної людини – повторимось – прекрасне саме по собі, не-краси тут немає.

⁵⁰ С. С. Аверинцев, ‘Бытие как совершенство – красота как бытие’ в С. С. Аверинцев, *Op. cit.*, 35–62.

За вченням Діонісія Ареопагіта, краса, чи прекрасне, – це одна з головних властивостей Божества та одне з імен Божих, нерозривно пов’язане з іншими Його властивостями, що впливають з імен і немов би перетікають у них же. “Прекрасним ми називаємо те, – пише Ареопагіт, – що причасне Красі [перекладач вважав потрібним вжити велику літеру там, де мовиться не про властивість, а про ім’я Божества – *С. III.*], а красою – причетність до Причини всякої краси, що робить красивим. Надістотне ж Прекрасне називається Красою тому, що від Нього передається власне для кожного зачарування всім сущим [...]. Від цього Прекрасного всьому сущому дано бути прекрасним у відповідності зі власним логосом; і завдяки Прекрасному відбувається поєднання, любов і спілкування всіх; і всі поєднуються Прекрасним; і Прекрасне є Початок всього як творча Причина, що рухає й все в цілому, і об’єднавча любов до власного замилювання; Воно й Межа всього, й Возлюблене – як Причина, що приводить до досконалості, бо заради Прекрасного все з’являється; і Зразок, бо у згоді з Ним все розмежується”⁵¹. Перед нами притаманне для ранньохристиянського і середньовічного світу часткове змішання розуміння краси як властивості всього привабливого та Краси як імені Божества. В оригіналі перший випадок слововживання не відрізняється від другого, себто в обох випадках слова “краса”, “начало”, “причина”, “прекрасне” тощо пишуться з маленької літери, і право розмежування понять надається самому читачу, що черговий раз вказує на глибинний зв’язок образу та Первообразу у свідомості середньовічної людини. Відмічене змішання понять важливе для з’ясування того, як сприймали прекрасне ісиасти і на чому ґрунтується поетика та естетика їх творчості.

Відомо, що *Corpus Areopagiticum* був для Григорія Палами, як і для всіх богословів ісихазму, своєрідним фундаментом та точкою відліку в богослов’ї. Г. Флоровський пише про те, що *Corpus Areopagiticum* став настільною книгою візантійських богословів. Про популярність Ареопагітик у XIV столітті, в епоху нового містичного відродження у Візантії, у вік св. Григорія Палами, свідчить, за словами Флоровського, “слов’янський (болгарський) переклад, зроблений афінським ченцем Ісаєю в 1371 році [...]. Із Євфиміївської Біблії він був перенесений на Русь (ймовірно, митрополитом Кипріаном, зберігся список його руки) [...].”⁵²

Усі автори середньовічних, у тому числі й руських, художніх творів так чи так, свідомо чи підсвідомо, керувались саме тим розумінням категорії прекрасного, яке викладено в Ареопагіта і слідом за ним – у Григорія Палами.

Християнська художня творчість у стародавньому та середньовічному світі повністю спрямована на богопізнання і спілкування з Богом. Для автора

⁵¹ Преп. Дионисий Ареопагит, *Сочинения*. Преп. Максим Исповедник, *Толкования*, пер. и вступ. ст. Г. М. Прохорова (Санкт-Петербург 2002) 313–315.

⁵² Г. В. Флоровский, *Восточные отцы V–VIII вв.* (Париж 1933) 98.

акт творення прекрасного тексту є способом долучення до первісно Прекрасного, і тому творчість у старовину сприймалась як один зі шляхів наближення до Бога. Одночасно творчість є й плодом цього наближення, його неодмінним наслідком. Подвижник, що досягнув досконалості, настільки наближається до Бога та уподібнюється Йому, що слідом за Творцем не може не творити.

Для всіх ісихастів стосовно художньої творчості характерна тема внутрішньої боротьби двох протилежних почуттів: з одного боку, це смиренний трепет перед створенням твору, коли автор відчуває себе недостойним писати про Бога і святих, і, з другого, – нездоланне прагнення славословити Бога і Його угодників. Найсильніше ця тема звучить у гімнах класика ісихастської літератури Симеона Нового Богослова. Дослідники його творчості відмічають таку характерну рису творів Симеона: він *мимовільно* брався за перо, в його житті були моменти, коли він *не міг* не писати. Наймовірність споглядання та сила почуттів не давали Симеону можливості мовчати, про що він сам свідчить у властивій йому поетичній формі: “И хотѣлъ я молчать (о, если бы я мог!), но страшное чудо возбуждает сердце мое и отверзает оскверненные уста мои. Говорить и писать даже и не хотящего меня заставляет Тотъ, Кто возсіялъ нынѣ въ моемъ мрачномъ сердцѣ [...]. Внутри меня горитъ как бы огонь, и я не могу молчать, не вынося великаго бремени даровъ Твоихъ”⁵³. Порівняємо з самопринизливими репліками руського агіографа XV ст. Єпіфанія Премудрого. Незважаючи на те, що Симеона Нового Богослова відділяє від руського агіографа майже п’ять століть, у Похвальному слові Сергію Радонезькому давньоруський життєписець розповідає про себе те саме, що і давні Отці: “Въсхотѣх умлъчати многыя его (Сергия) добродѣтели, яко же преди рекох, но обаче внутрь желание нудит мя глаголати, а недостоинство мое запрѣщает мне млъчати. Помысль болѣзный предваряет, веля ми глаголати, скудость же ума заграждает ми уста, веляще ми умлъкнути. Но обаче лучше ми есть глаголати, приму поне малую некую ослабу и почию от многих помысль...”⁵⁴. Обидва автори описують одну і ту саму парадоксальну ситуацію, в якій письменник, спонукуваний любов’ю до Бога та святого, творить з власної волі і, одночасно, проти волі, він ніби підштовхується ззовні, зверху, до створення гімну чи житія. Писання сприймається як справа, що перевищує за своїм значенням і відповідальністю авторські можливості, але, одночасно, як щось, лише опосередковано пов’язане з особою автора. Письменник і причетний, і не причетний до створення тексту, він сам неспроможний збагнути, звідки народжуються слова і чому він не писати не може. У давньоруській літературі у зв’язку з цим закріпилося найменування

⁵³ Преп. СИМЕОН НОВЫЙ БОГОСЛОВ, *Творения: в 3 т.* (Москва 1993), т. 3: *Божественные гимны*, 5.

⁵⁴ ЕПИФАНИЙ ПРЕМУДРЫЙ, *Житие Сергия Радонежского...*, 398.

агіографа “списателем”, “книжником”, а не автором. Письменник лише записує те, що чує якимсь внутрішнім слухом. У цьому сенсі його творчість є співтворчістю, вона богонатхненна і тому свята.

Богонатхненне творення прекрасного є для Єпіфанія Премудрого єдино можливим способом творити. Цей висновок можна зробити, виходячи зі змісту його листа до Кирила Тверського, в якому він розповідає адресату про Феофана Грека. “Никогда же нигдѣ же на образцы видящее его когда взирающа, – говоритъ Єпіфаній про славетного іконописця, – яко же нѣщии наши творят иконописцы, иже недоумения наполнишася присно приницающе, очима мешуще, сѣмо и овамо, не толма образующе шарми, елико нудяхуся на образ часто взирающе; но мняшеся, яко иному пишущу, рукама убо изобразюя писаше, ногама же бес покоя стояше, языком же бесѣдую с приходящими глаголаше, а умом дальная и разумная обгадываше, чювственными разумными бо очима разумную видяше доброту си”⁵⁵. Головним для Єпіфанія у цьому випадку є те, що Феофан писав ікони, не дивлячись на зразки, але “чювственными разумными [...] очима разумную видяше доброту”, “умом дальная и разумная обгадываше”. Що таке “розумне добро” і щось “далеке та розумне”, до якого були звернені розум і “розумні” очі іконописця? Чи не стосується це Первообразу та первісної Краси, які художник прагне відобразити на образі, себто іконі? “Розумне добро”, себто умосяжна краса, – це те звернення до причинкової, первісної Краси, без якої творчість для ісихаста не є творчістю у повному сенсі слова. Тому в листі Єпіфанія “деякі іконописці”, що пишуть за зразками, а не співвідносячись з власним досвідом споглядання, заслужили докорів, як “сповнені нерозуміння”. Особистий аскетичний і молитовний досвід є потрібною умовою творчості для художника чи письменника-ісихаста, і це одна з головних письменницьких засад Єпіфанія Премудрого.

Звернення до первісної, причинної Краси у тому її розумінні, яке описано в Ареопагіта, можливе лише внаслідок аскетичного споглядального подвигу, себто подвигу занурення в ісихію та обоження.

З парадоксальної ситуації богонатхненної творчості, коли письменник пише начебто проти волі, бере початок те уявлення про парадоксальність як про святу таємницю, що є характерним для всього православного Середньовіччя⁵⁶. Нерідко це відбивається на використанні літературного парадокса у творі як одного з найуживаніших тропів. Розглянемо деякі конкретні приклади використання парадоксу як художнього тропу в творах Єпіфанія Премудрого.

Відхід Сергія Радонезького в пустинь багатократно програється в антиноміях та різномірних протиставленнях. Бажання жити в пущині і любов

⁵⁵ “Письмо инока Епифания Кириллу Тверскому” *Библиотека литературы Древней Руси: в 20-ти т.* (Санкт-Петербург 1997) т. 6: *XIV – середина XV века* (Санкт-Петербург 1999) 440.

⁵⁶ Див. про це: С. С. Аверинцев, *Op. cit.*

до усамітнення співіснують у душі молодого ченця зі страхом перед таким життєм, а точніше, з чітким усвідомленням його труднощів та небезпек. Відблиски внутрішньої напруженої роботи Сергія над собою простежуються в главі “Про постриг його, що є началом чернецтву святого”⁵⁷. Спершу кілька разів підкреслюється прагнення Сергія жити одному. Сергій звертається до пресвітера: “постризи мя въ мнишеский чинь, зъло бо хощу его от юности моеа от многа времени”⁵⁸. Та після постригу преподобний проголошує: “И нынѣ о сем благодарю Бога, сподобившаго мя по моему желанію еже единому въ пустыни сей жительствовати, и единьствовати, и безмльствовати”⁵⁹. Але коли ігумен, що постриг Сергія в чернецтво, збирається йти, Сергій припадає до нього з проханням про молитву і повчання: “Помолись о моем уединении”⁶⁰. Це здивувало ігумена: такий гарний чернець, як Сергій, не має, на його думку, просити повчання й молитовної допомоги. Та як виростає здивування ігумена, коли Сергій зупиняє його вдруге з більш конкретним проханням: “Помолися о мнѣ къ Богу, да ми поможет търпѣти плотскыя брани и бѣсовскыя находы”⁶¹. Преподобний і в третє здивував ігумена, попросивши його про молитви за себе. Автор надає ситуації особливої емоційної напруги, підкреслюючи триразовість прохання та здивування ігумена. Молодий чернець добре розуміє, що його чекає, навіть перераховує прийдешні лиха: “плотскыя брани”, “бѣсовскыя находы”, “звѣриная устремления”, і в той же час він говорить: “желанием вжелах сего”⁶². У стійкості Сергія, в його любові до усамітнення, з одного боку, та утриманні ним ігумена, з іншого, полягає одна з тих дивних невідповідностей, один із тих феноменів, якими сповнена ісихастська література. Агіограф, як досвідчений психолог, зупиняється на цій ситуації і детально описує всі дрібні деталі, змушуючи читача співпереживати Сергію та відчути те, що хвилювало серце преподобного.

Постійне прагнення очистити серце, зняти з нього грубу коросту та скам’яніння, розм’якшити його та уподібнити “плавкому” воску, за висловом Псалтиря (Пс. 21:15), наповнити твір найщирішим сердечним теплом можна вбачати в ще одному, стилістичному, парадоксі Єпіфанієвих текстів. Неодноразово дослідники вказували на два різноспрямовані стилістичні процеси, притаманні творам Єпіфанія: абстрагування та конкретизація. Перший з них виникає в середньовічній руській літературі внаслідок прагнення до піднесеного стилю. “Мова «високої», церковної літератури середньовіччя, – пише Лихачов, – відособлена від побутової мови, і це зовсім не випадково. Це основна умова стилю «високої» літератури. «Інакша» мова літератури

⁵⁷ Епифаний Премудрий, *Житие Сергия Радонежского...*, с. 309.

⁵⁸ *Ibid.*, 310.

⁵⁹ *Ibid.*, 311.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

мала бути піднесеною і певним чином абстрактною. Чим більший розрив між літературною мовою і побутовою, тим більше література задовольняє вимогам абстрактного світу⁶³. У творах Єпіфанія Премудрого прагнення до абстрагування є однією зі спадкових рис, яка доводиться агіографом до вищого ступеня та, окрім того, унікальним чином поєднується з цілком протилежною тенденцією.

У творчості Єпіфанія надзвичайного загострення досягає поєднання двох різноспрямованих процесів: абстрагування та конкретизація, і паралельно – піднесена і розмовна мова. Житіє Сергія Радонезького, наприклад, повідомляє читачу такі окремі моменти біографії святого, які, здавалось би, зовсім не стосуються його святості: імена рідних і близьких преподобного, ім'я священника, що хрестив Варфоломея; в описі від'їзду сім'ї з Ростова автор детально розповідає про історичну ситуацію, що склалася в той момент, і наводить не лише імена, але й прізвиська пов'язаних з нею осіб; розповідаючи про зростання Сергієвої лаври, Єпіфаній вважає за потрібне навести імена перших насельників і частково згадати про їх суспільне становище та рід послуху в монастирі. Аналогічні дрібні деталі містяться в Житті Стефана Пермського, де можна виявити досить детальний опис географічного розташування Пермі та її етнічного складу, точні дані про місце постригу та навчання Стефана, а також про те, хто його постриг та за якого єпископа це було здійснено тощо. Особливої уваги заслуговує те, що Єпіфаній часто вводить у текст розмовні слова і вирази, що цілком суперечить загальній для всієї середньовічної агіографії тенденції до абстрагування і – більш того – вимогам, що висувуються до високої літератури. Так, волхв Пам у Житті Стефана Пермського, пояснюючи причину свого страху перед вогнем і водою, вживає зовсім не піднесені і не абстрактні вирази у вислові: “у батка свого сего не навыхох; надѣхся своими клюками переключати его [Стефана]”⁶⁴. У Житті Сергія здивований читач, що звик до піднесеного та побожного настрою автора, зустрічає такі староруські слова, як “клюсята” замість “жеребят”, чи такі дрібні побутові деталі, як опис немовля Варфоломея, який “ни плакаше, ни стѣняше, ни дряхловаше. Но и лице, и очи весели, и всячьскыи младенцу радостну суцу, яко и ручицами играше”⁶⁵. У розповіді про постриг Сергія вводить невелике зауваження автора про випадковий вибір для преподобного чернечого імені, що викладено словами і зворотами, притаманними побутовій мові: “тако бо тогда нарицаху сплоха имена, не съ имени, но вън же день, аще котораго святого память прилучашеся, в то имя прорицаху постригающемуся имя”⁶⁶. У наведеному уривку можна побачити розмовне руське “сплоха”. Часом якийсь

⁶³ Д. С. Лихачев, *Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение и другие работы* (Санкт-Петербург 2001) 231–232.

⁶⁴ Епифаний Премудрый, *Житие Стефана Пермского...*, 152.

⁶⁵ *Ibid.*, 268.

довгий роздум чи розповідь, викладений високим химерним стилем, Єпіфаній раптово завершує найпростішою і короткою фразою. Так, у розповіді про зростання шляхетного отрока Варфоломія і про передвісники його святості неодноразово в кінці того чи того фрагменту зустрічаємо короткий висновок: “еже и бысть”⁶⁷, а довгий синонімічний ряд, який наводить агіограф в описі аскетичних подвигів молодого ченця, раптово отримує лаконічне узагальнення: “Стояния неседальная, чтения прилежная, колѣнопоклонения часта, алкания, жадания, на земли легания, нищета духовна, всего скудота, всего недостаткы: что помяни – того несть”⁶⁸. Уведення у розповідь найдрібніших історичних деталей, що прямо не стосуються до життя, вплетення у вишукано вітніватий, поетичний текст розмовних слів та виразів, неймовірно коротких та простих фраз – ці особливості мови Єпіфанія надають його стилю ще один теплий відтінок, особливу зворушливість. Те, що відбувалось кілька століть назад, стає близьким, позаяк автор інколи змінює свою підвищену інтонацію на розмовну і дружню. Вживання у житіях Сергія і Стефана висловів, що суперечать вимогам піднесеного стилю, та введення в агіографію дрібних побутових деталей відмічає й О. Радіонов та вбачає в цьому, з одного боку, наслідування візантійській традиції (як приклад, учений наводить цитату з Життя Григорія Палами, в якій читач знаходить просту і, здавалось би, непотрібну деталізацію біографії святого: повідомлення про те, яку рибу і як ловить його батько), а з другого – прагнення до цілком конкретної мети: переконати читача в дійсності написаного, “невидимими нитками зв’язати світ життя з просто «світом»”⁶⁹. Видається, що введення в текст суперечливого та одночасно гармонійного поєднання простої та підвищеної мови, конкретики й абстракції, важливо для Єпіфанія ще й тому, що це надає особливу проникливість його творам. Автор цінує таку проникливість і прагне до неї, щоби зм’якшити серце, своє і читацьке, змусити його співчувати герою, журитися і плакати разом з ним, себто, щоби підготувати серце до очищення й молитви.

І, врешті, третя особливість ісихастського тексту, втілена в агіографії Єпіфанія Премудрого, – це використання ампліфікації в якості одного з головних композиційних та стилістичних прийомів⁷⁰.

Ампліфікація, на думку О. Коновалової, дала Єпіфанію Премудрому можливість найповніше втілити дуже важливий для нього стилістичний

⁶⁶ Епифаний Премудрый, *Житие Сергия Радонежского...*, 294.

⁶⁷ *Ibid.*, 268.

⁶⁸ *Ibid.*, 300.

⁶⁹ О. А. Родионов, ‘Византийские жития святых-исихастов и русская агиография конца XIV–XV в.: характер и истоки параллелизма’ в *Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова*, вып. 5 (2000) 102.

⁷⁰ Про це також див.: С. М. Авласович (Шумило), ‘Литературные источники и роль амплификации в агиографии Епифания Премудрого’ в *Омский научный вестник*, вып. 6 (Омск 2006) 125–128. У цій статті автор доповнює та виправляє опубліковане в 2006 р. дослідження.

принцип, сформульований ним самим: “от словес похваление събираа, и приобретаа, и приплетаа”⁷¹.

Суть літературного прийому полягає в уповільненні розповіді за рахунок розвитку якоїсь однієї теми на окремому відрізку тексту. Як правило, це стосується найважливіших для автора в певний момент проблем та ідей. Для цього він використовує різноманітні перерахування, синонімічні ряди, нанизування цитат, уводить у текст ланцюжки епітетів та метафор. Якийсь найбільш значимий вчинок головного героя може бути підтверджений у Єпіфанія понад двадцятьма цитатами з Біблії, що промовляють про одне й те саме. “Събираа, и приобретаа, и приплетаа похваление”, агіограф, як видається, готовий нескінченно описувати якесь одне явище, залишаючи на деякий час загальний хід розповіді, ніби забуваючи про нього.

Що спонукає агіографа до нескінченних уповільнень тексту? В чому причина його стилістичної “колористики”, як назвали химерний стиль сучасники Єпіфанія? Для підтвердження правочинності того чи того вчинку цілком було б достатньо однієї чи двох біблійних цитат. Для чого ж Єпіфаній наводить їх більше двадцяти? Природа ампліфікації залишається нез’ясованою, і ця стаття пропонує один з варіантів відповіді на питання про причину уведення ампліфікації в текст агіографічного твору та джерела цієї літературної традиції.

Створюючи житія, Єпіфаній Премудрий багато в чому наслідував авторські методи руських, візантійських та південнослов’янських агіографів та риторів. Стилістична спорідненість з проповіддю стала характерною особливістю південнослов’янської агіографії XIV–XV століть. Про зв’язок стилю Єпіфанія Премудрого з ораторськими творами Київської Русі неодноразово мовилось у дослідженнях літературознавців та лінгвістів. Так, відомо, що в “Словах” Кирила Турівського та митрополита Іларіона Київського ампліфікація так само, як в агіографії Єпіфанія, відіграє важливу роль. І. Єрьомін вважає риторичну ампліфікацію основою стилістичної побудови “Слов” Кирила Туровського⁷², а Д. Лихачов вказує на стилістичну подібність єпіфанієвих текстів з гомілетикою Іларіона та Кирила як на національні руські риси в агіографії XV ст.⁷³ Синонімічні перелічення, цитатні ряди, ланцюжки епітетів та метафор, а також ритмізація мови – все це властиво як агіографії Єпіфанія, так і гомілетичі Київської Русі. Ці паралелі дали право вченим говорити про прагнення Єпіфанія уподібнити свої твори церковній проповіді, зробити їх найбільш доступними та легкими для запам’ятовування. О. Коновалова пише: “...незважаючи на ускладненість, ученість, насиченість цитатами тексту

⁷¹ О. Ф. Коновалова, ‘Об одном типе амплификации в Житии Стефана Пермского’ в *ТОДРЛ*, т. 37 (1983) 50.

⁷² И. П. Еремин, ‘Ораторское искусство Кирилла Туровского’ в *ТОДРЛ*, т. 18 (1962) 51–63.

⁷³ Д. С. Лихачев, *Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России, Исследования по древнерусской литературе* (Ленинград 1986) 7–56.

Життя Стефана Пермського, письменник явно турбується про доступність свого твору. Так, цитатні струмені в потрібний автору момент перериваються, він немовби дає відпочинок слухачу, переключає його увагу на іншу тему. Скупчення цитат завжди передбачає спрощений синтаксис, врешті, цій же меті слугує й особлива ритмічність прози у Єпіфанія Премудрого. Ритм мови полегшує сприйняття думок автора, виражених нагнітанням великої кількості біблійних цитат, зберігаючи при цьому авторське завдання. Ритмічне звучання полегшує слухання, разом із тим створює особливе налаштування духу, деяку поетичність, ліричність, задушевність⁷⁴.

Припущення про те, що гомілетика Іларіона Київського та Кирила Туровського є літературним джерелом для Єпіфанія, змушує звернутись до творів урочистого красномовства в пошуках причини виникнення ампліфікації в цих текстах.

Оратори Київської Русі, використовуючи прийом ампліфікації, наслідували більш давніх проповідників, таких, як, наприклад, Йоан Златоуст чи Єфрем Сирін, твори яких здобули значне поширення в руському книжному середовищі. Проповіді названих риторів, як правило, являють собою тлумачення та той чи той сюжет Священного Писання. Причому, текст проповіді зазвичай вибудовується як переказ відомої події біблійної чи євангельської історії, але з додатком авторських ремарок, досить широких, що займають інколи не одну сторінку. Так, перша фраза книги Буття “Въ начале сотвори Богъ небо и землю” у Йоанна Златоуста стає темою для окремої проповіді⁷⁵. Багаторазово повторюючи одну і ту саму фразу, варіюючи її, розглядаючи з різних боків, оратор то заглиблюється в сотеріологічні роздуми, то знову повертається до вихідної біблійної цитати. Перед нами не хід розповіді, не рух уперед, а немов би своєрідний словесний танець на одному місці. Інший приклад: тлумачачи притчу про Багатого і Лазаря, Йоан Златоуст уводить у текст настільки багато роздумів і здогадів про зазнані Лазарем страждання, так детально описує перенесений ним голод, холод і спеку та наводить можливі репліки страждальця, що коротка причта стає широким оповіданням в інтерпретації проповідника⁷⁶. Те саме явище спостерігається практично в усіх проповідях ранньохристиянських ораторів. Можна припустити, що уведення в текст різноманітних деталей, нескінченне кружляння навколо однієї і тієї

⁷⁴ О. Ф. Коновалова, *Op. cit.*, 79.

⁷⁵ Свят. Иоанн Златоуст, *Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустаго беседы на книгу Бытия. В 2-х т.*, т. 1 (Санкт-Петербург 1898) 8–12. Пор.: Свят. Иоанн Златоуст, ‘Беседа III. На начало творения: Вначале сотвори Бог небо и землю’ в *Святаго отца нашего Иоанна Златоустаго, архиепископа Константинопольского Беседа на первую Моисееву книгу Бытия, переведенных с греческаго языка на российский*, часть I, 1767, РГБ, ф. VI, № 553, л. 9–15.

⁷⁶ К. Иванова, ‘Цикл великопостных гомилий в гомилиирии Михановича’ в *ТОДРЛ*, т. 33 (1979) 218–244.

самої думки покликано наблизити слухача, наскільки це можливо, до події священної історії, занурити його у світ Старого чи Нового Завітів. Автор проповіді пропонує нам пожити у біблійному часі і просторі. Уповільнення оповіді – це подолання швидкоплинного теперішнього часу. Натомість значимість євангельського сюжету настільки велика, що одну коротку подію, навіть виражену однією фразою, можна інтерпретувати та описувати нескінченно.

За тим самим принципом зупинки уваги на особливо важливих подіях будуються всі богослужбові тексти. Особливо добре це простежується в службах на господні та богородичні свята. Так, у службі на Благовіщення канон побудований як довгий діалог Архангела Гавриїла та Марії. Цей діалог включає в себе оспівування чистоти Марії, прославлення Божого промислу, цитати зі Старого Завіту з поясненнями пророцтв про непорочне зачаття, пророкування про спокутну жертву Христа тощо, себто являє собою розлогий гімнографічний текст зі вкрапленнями догматичного та екзегетичного характеру. Наведемо приклад із першої пісні канону:

“Воишо Ти, веселяся: приклони ухо Твое и вонми ми, Божие повѣдающе без стѣмени зачатие, обрѣте бо благодать пред Богомъ, еже не обрѣте друга николиже, пречиста.

Да разумею, Ангеле, твоих глаголь силу, како будет, еже рече, глаголи явьствено, како зачѣну, дѣвою суци, отроковица, како же и мати буду Зиждителю?”⁷⁷.

Ми навели лише два тропарі, натомість у каноні їх кілька десятків, але всі вони подібні наведеним та написані у формі діалогу. У Новому Завіті ми не знайдемо подібної розмови Марії з Гавриїлом: Євангелія описує подію коротко, і розмова Богородиці з Архангелом укладається лише в кілька фраз. Очевидно, гімнограф, що складав службу, використовуючи прийом ампліфікації, переслідує цілком конкретну мету: зачекати, пожити якийсь час євангельським життям, стати свідком зустрічі Архангела і Богородиці, завмерти перед цим чудом як перед іконою. Ампліфікація потрібна гімнографу не лише як засіб розкриття глибини євангельської події, але і як засіб створення особливої атмосфери і молитовного настрою у слухачів. Головною метою богослужіння є здійснення молитви, тому на неї й орієнтується гімнограф, використовуючи ті чи ті літературні прийоми. Прикметно, що саме ампліфікація стала найпридатнішим способом організації богослужбового тексту.

Чи не може гомілетика, використовуючи один і той самий засіб побудови мови, що й гімнографія, переслідувати ту саму ціль? “Слова” ораторів Київської Русі тісно пов’язані з богослужбовими текстами; виголошені у середині служби чи по її закінченню, вони природно могли сприйматись як основна

⁷⁷ ‘Канонник, кін. XIV ст.’, *НИОР РГБ*, Збір. Тр.-Серг. лаври, ф. 304.І, № 253, арк. 151зв.

частина богослужіння, перегукуючись з ним тематично та стилістично. Звернемось до “Слова про зняття Тіла Христового з Хреста” Кирила Турівського й порівняємо його з відповідним гімнографічним текстом – однією зі стихир Страсного тижня.

“Слово” Кирила Турівського:

“Въпияше же Иосиф, глаголя сице: Солнце незаходяй, Христе, Творче всех и тварем Господи! Како пречистемъ прикоснуса теле Твоемъ, неприкосновѣнну Ти сущу небесным силам, служащимъ Ти страшно! Кацями же плащаницами обию Тя, повивающаго мъглою землю и небо облакы покрывающаго! Или какы воня възлею на Твое святое Тело, ему же дары съ вонями пѣрсытии принесли цесари... Кыя ли надгробныя песни исходу Твоему въспою... Како ли въ моемъ худемъ положю Тя гробе, небесный круг утвердившаго словомъ...”

Стихир Страсного тижня:

“Тебѣ, одѣющагося свѣтом, яко ризою, снем Иосиф от древа с Никодимом и ... рыдаа глаголааше: ...како погребу Тя, Боже мой, или како плащаницею обию Тя? Коима ли руками прикоснутися пречистому Ти Тѣлу, или кия пѣсни въспою Твоему исходу, Щедре?”⁷⁸

Отже, богослужбовий текст дещо розширює євангельську оповідь про зняття з Хреста, а Кирило Турівський, у свою чергу, розширює текст стихири, уводячи його інтерпретацію у своє “Слово”. У творах Кирила можна знайти цитати із найрізноманітніших гімнографічних творів. Оратор мистецьки переплітає їх між собою, уводячи текст однієї стихири всередину іншої, поєднуючи їх фрагменти та доповнюючи переказом євангельського сюжету і авторськими словами. Перед нами не просто проповідь, слово, звернене до пастви, а природне продовження богослужіння, запропонований слухачам текст для спільної молитви. Таким чином, безпосереднім літературним джерелом руської гомілетики, окрім Священного Писання і творів ранньохристиянських ораторів, є гімнографія, і промови проповідників запозичують від богослужбових творів не лише особливості стилістики, але й орієнтацію на молитву, створення молитовного настрою. Головним літературним прийомом для досягнення особливої, молитовної інтонації як у гімнографії, так і в гомілетичі, є ампліфікація.

Повернемось до агіографії Єпіфанія Премудрого. Відокремлений від ораторів Київської Русі кількома віками, він багато в чому наслідує їх традицію. Його агіографічні тексти, окрім численних цитат із Біблії, містять велику кількість гімнографічних фрагментів. Та й самі цитати зі Священного Писання, як це було доведено дослідницею Ф. Візгелл, беруться Єпіфанієм

⁷⁸ ‘Триодь цвітна, XVI ст.’, *НИОР РГБ*, ф. 304.І. Збір. Тр.-Серг. лаври, № 399, арк. 79–79 зв.

із числа тих, що звучать під час церковної служби⁷⁹. Так, у Житті Стефана Пермського єпископа, що благословляє святого на подвиг проповіді, виголошує довгу промову, яка, у стилі “плетення слів”, є мозаїчним поєднанням різноманітних фрагментів із Нового Заповіту, псалтиря і гімнографічних текстів, майстерно поєднаних між собою. Розглянемо невеликий уривок цієї промови:

*“Поуди, чадо, с миром и буди схраняем Божъею благодатью. Благодать бо Господа нашего Исусъ Христа, Сына Божия, Егоже блавестити тицишиися, и любви Бога Отца и община Святаго Духа да будет всегда с тобою и ныне и присно и во вѣки вѣком аминь”*⁸⁰.

Порівняємо з гласом священника на Літургії:

*“Благодать Господа нашего Исуса Христа, и любви Бога Отца, и причастие Святаго Духа буди со всеми вами!”*⁸¹

Як і у випадку зі “Словами” Кирила Турівського, ми можемо побачити в цьому уривку Життя поширену цитату з літургійного тексту. І хоча тут здійснене Єпіфанієм поширення невелике, але сам рід запозичення і принцип уповільнення розповіді залишається тим самим, що і в гомілетичі Кирила.

Аналогічним чином багато реплік Стефана Пермського являють собою переплетення використовуваних у богослужінні біблійних цитат, стихир та літургійних гласів. Наприклад, перед відправленням у Перм Стефан молиться так:

*“Боже и Господи, Иже премудрости Наставниче и смыслу Давче, несмысленнымъ Казателю и нищимъ Защититниче, утверди в разумѣ сердце мое и дай же ми слово, Отчее Слово, да Тя прославляю во вѣки вѣком аминь”*⁸².

Порівняємо зі піснеспівом зі служби на вигнання Адамова:

*“Премудрости Наставниче, смысла Подателю, немудрымъ Наказателю и нищимъ Защитителю, утверди, вразуми сердце мое, Владыко! Ты дай же ми слово, Отчее Слово, се бо устнамъ моимъ не возбраню вегда звати Ти: Милостиве, помилуй мя падишаго”*⁸³.

Те саме можна сказати і про Житіє Сергія Радонезького, з тією лише різницею, що в ньому ампліфікацію частіше складають інтерпретації цитат із молитовників та святоотцівських творів, призначених для келійного читання. Тут автор, як правило, звертається до текстів акафістів, покликається на таку

⁷⁹ Ф. Вигзелл, ‘Цитаты из книг Священного Писания в сочинениях Епифания Премудрого’ в *ТОДРЛ*, т. 26 (1971) 232–243.

⁸⁰ Єпіфаній Премудрий, *Житіє Стефана Пермського...*, с. 80.

⁸¹ ‘Служебник, XV в.’, *НИОР РГБ*, ф. 304.І. Збір. Тр.-Серг. лаври, № 216, арк. 25об.

⁸² Єпіфаній Премудрий, *Житіє Стефана Пермського...*, с. 184.

⁸³ ‘Триодь пістна, XV ст.’, *РГБ*, ф. 304.І. Збір. Тр.-Серг. лаври, № 385, арк. 42зв.–43.

специфічно чернечу літературу, як “Ліствиця”. Натомість у Житії Стефана Пермського Єпіфаній у більшості випадків цитує апостольські послання чи літургійні тексти. Таке розподілення не випадкове: Стефан здійснює апостольський подвиг, тому розповідь про нього нагадує про апостольські часи; натомість Сергій веде відлюдне життя, тому притишені інтонації усамітненого читання найбільше підходять для стилю цього Житія. Але в стилістиці одного та другого твору на перше місце виходить прийом ампліфікації – як засадничий принцип, що задає особливий, уповільнений ритм усьому твору і створює атмосферу, наближену до медитативної.

Як можна побачити у наведених уривках із Житія Стефана Пермського, для Єпіфанія характерна деяка неточність при цитуванні, і в цьому агіограф також перегукується з творами урочистого красномовства. Ф. Вігзелл вказує на зміну біблійних текстів у Єпіфанія як на ознаку цитування по пам’яті⁸⁴. “Зважаючи на виняткову пошану, яку виявляли до Біблії у Давній Русі, такий висновок є дещо дивним...”, – відмічає дослідниця⁸⁵. Те саме можна сказати й про вільні інтерпретації гімнографічних цитат. Агіограф немов би живе в біблійному чи богослужбовому часі та просторі, мислить тими категоріями і тими словами, які всотує слухаючи богослужіння з дня на день. Із Житія Сергія Радонезького ми дізнаємось, що в Троїцькому монастирі братія щоденно сім разів на день збиралася в храмі для здійснення служби: “...по реченному «Седмижды днем хвалих Тя о судбах правды Твоея»”⁸⁶. За цим розкладом мав жити і Єпіфаній, що багато років провів у монастирі преподобного Сергія. Всі денні справи і навіть нічний час перемежовувались богослужіннями. Тексти, що читались чи співались під час них, природно входили в образ думок та в мову молільників. Ймовірно, Єпіфаній уже не сприймав всі наведені ним цитати як запозичення, багато з них органічно вплились у його індивідуальний спосіб словесного вислову, стали елементами його картини світу. Можна припустити, що агіограф, звикаючи до ритму, метафорики, символіки богослужбових творів, до ампліфікації як головного принципу організації сакрального тексту, свідомо, а частково й несвідомо, підкоряє створені ним житія цим добре знайомим йому правилам оповідання. При цьому його метою є те саме, що було метою Кирила Турівського, Йоанна Златоуста, Єфрема Сиріна. Цієї ж цілі прагне творець Псалтиря і – будь-який гімнограф, творець храмової служби. Головним завданням для всіх перерахованих авторів є створення молитовного настрою, спонукання до безперервної молитви.

⁸⁴ Ф. Вигзелл, *Op. cit.*, 241.

⁸⁵ *Ibid.*, 242.

⁸⁶ ‘Житие Сергия Радонежского (Слово о житии преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского)’ в *Библиотека литературы Древней Руси* (Санкт-Петербург 1999), т. 6, 310.

Думка про безперервну молитву пронизує всі твори Єпіфанія, і це не є дивним: він творить в епоху перемоги ісихазму – вчення про “розумове діяння” і досягнення обоження через нього. Відповідно, всі літературні прийоми, що сприяють створенню молитовних інтонацій у творі, є особливо важливими для агіографа. Основними ознаками ісихастського настрою автора, на наш погляд, є такі особливості твору, як: розвиток теми очищення серця з використанням ключових слів “серце”, “сльози”, “плач”; відображення в тексті парадоксів ісихастського світосприйняття, основними з яких є парадокси мовчання і красномовства, а також бажання писати і тремтіти перед творенням, так само як і прагнення до відлюдного життя і страху перед ним. Натомість головним художнім прийомом ісихастської літератури має бути визнана ампліфікація, що бере початок у гімнографії, була успадкована гомілетикою і стала основою стилю “плетення слів” у східнохристиянській агіографії XIV–XV століть. Практика безперервної молитви, джерелом якої були, безсумнівно, грецькі та синайські монастирі, знайшла досить своєрідне, але й красномовне відображення у творах Єпіфанія: автор жодного разу не вживає слова “ісихазм”, але через увесь твір головною ідеєю проходить думка про потребу безперервної молитви, а ритм твору настільки наблизений до ритму самої молитви, що всі Єпіфанієві житія і похвальні слова цілком могли б називатись великими молитовними текстами.

Як різноманітні аскетичні дисципліни базуються на фундаменті єдиного православного вчення про безперервну молитву, так і різноманітні види руського мистецтва входять у якусь синкретичну єдність. Це і дозволяє говорити про “стиль епохи” в культурі Давньої Русі XV ст. як про “ісихастський”, “молитовно-медитативний”. Одним з головних узагальнених моментів для стилю художніх творів XIV–XV ст. є ісихастське розуміння принципів письменницької творчості з його уявленням про Красу як про ім’я Боже, а також з його нерозв’язним протиріччям між мовчанням і красномовністю, страхом перед писанням і неможливістю не писати.