



ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

В. А. ГРИХИН

**ПРОБЛЕМЫ СТИЛЯ  
ДРЕВНЕРУССКОЙ  
АГИОГРАФИИ  
XIV—XV вв.**

ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

1974

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени М. В. ЛОМОНОСОВА

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

---

В. А. ГРИХИН

ПРОБЛЕМЫ СТИЛЯ  
ДРЕВНЕРУССКОЙ  
АГИОГРАФИИ  
XIV—XV вв.

ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

1974

Ответственный редактор

В. В. КУСКОВ

Рецензенты

доцент В.В.Кусков

доцент Н.И.Либан

ГРИХИН В.А.

Проблемы стиля древнерусской агнографии XIV-XV вв.  
М., Издательство Московского университета, 1974, 64 стр.

Работа посвящена проблемам стиля древнерусской агнографии XIV-XV вв. Опираясь на широкое искусствоведческое понимание стиля и учитывая важность и значимость таких факторов как миросозерцание писателя и его художественно-эстетическую позицию, автор стремится показать место и роль этих факторов в становлении и развитии экспрессивно-эмоционального стиля в древнерусской агнографии XIV-XV вв.

С

ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА, 1974

"Наиболее характерной определяющей чертой современного литературоведения стало стремление к разработке поэтики произведения, к его стилистической критике и к толкованию. Предметом изучения становится не столько творческая жизнь, процесс творчества, сколько само художественное произведение"<sup>1/</sup>.

Это стремление к изучению поэтики в последнее время привлекает все большее внимание и литературоведов-медиевистов.<sup>2/</sup> Выявление художественного своеобразия древнерусской литературы позволяет определить ее эстетическую значимость в культуре древней Руси.

Среди множества проблем, связанных с художественной спецификой средневековой литературы, особое место занимает проблема стиля. Еще в работах А.Н.Пыпина, Ф.И.Буслаева, А.Н.Веселовского, И.С.Некрасова, В.О.Ключевского было сделано немало интересных наблюдений над стилем произведений древнерусской литературы. В принципах стилистической характеристики средневековых памятников оказалось присущее авторам этих работ многозначное понятие стиля, связанное с теми литературоведческими школами, к которым она принадлежала.

1/ Макс Верли. Общее литературоведение. Изд-во иностранной литературы, М., 1957, стр. 73-74. Во всех случаях курсив принадлежит автору настоящей работы.

2/ В.П.Адрианова-Перетц. Очерки поэтического стиля древней Руси. М.-Л., 1947.  
Об основах художественного метода древнерусской литературы. "Русская литература", 1958, № 4.  
К вопросу изображения "внутреннего человека" в русской литературе XI-XIV вв. В сб.: "Вопросы изучения русской литературы XI-XX вв". М.-Л., 1958.

И.П.Еремин. Новейшие исследования художественной формы древнерусских литературных произведений. ТОДРЛ, т. XV, 1958.

Л.С.Лихачев. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971.

Широкое  
понимание

В работах последних лет, посвященных вопросам изучения стиля древнерусской литературы, различаются два понятия стиля: стиль как явление языка литературы и стиль как система формы и содержания, все элементы которой подчинены художественной закономерности. В первом случае стилистический анализ произведения сводится по существу к описанию отдельных художественных приемов, присущих любому литературному произведению /сравнения, повторения, антитеза, метафора, амплификация и т.п./<sup>1/</sup>. При таком подходе невозможно было определить своеобразие и оригинальность творчества того или иного писателя и его места в культурном наследии древней Руси.

В работах А.Н.Соколова и Д.С.Лихачева отражено стремление освободить понятие стиля от той многозначности, которая присуща ему в настоящее время<sup>2/</sup>. Исследователи восстанавливают широкое понятие стиля как системы, все элементы которой подчинены художественной закономерности, отвечающей идейно-образному содержанию произведения.

"Стиль, - пишет академик Д.С.Лихачев, - не только форма языка, но это объединяющий эстетический принцип структуры всего содержания и всей формы произведения. Стилеобразующая система может быть вскрыта во всех элементах произведения. Художественный стиль объединяет в себе общее восприятие действительности, свойственное писателю, и художественный метод писателя, обусловленный задачами, которые он себе ставит"<sup>3/</sup>.

1/ См. В.П.Адрианова-Перетц. Очерки поэтического стиля...

2/ А.Н.Соколов. Теория стиля. "Искусство", М., 1968.  
Д.С.Лихачев. Поэтика...

3/ Д.С.Лихачев. Указ. соч., стр.36.

В работе А.Н.Соколова большое внимание уделяется анализу многообразия факторов, влияющих на стиль. Уточняя понятие стилеобразующих факторов, исследователь относит к ним мировоззрение писателя, его художественно-эстетические принципы, тематику произведения, его жанр, принципы авторского повествования и ряд других. "Стиль произведения определяется и идеей, и образом, и методом, и жанром. Попытка свести многообразие стилистических факторов к какому-то одному привела бы к недопустимому упрощению дела. Надо признать множественность стилеобразующих факторов. Каждый из них оказывает то или иное воздействие на формирование стиля"<sup>1/</sup>.

Рассматривая различные стилеобразующие факторы художественной литературы, живописи, музыки, исследователь дает свое определение стиля. "Стиль есть художественная закономерность, объединяющая в качестве его носителей все элементы формы художественного целого и определяемая в качестве его факторов идейно-образным содержанием, художественным методом и жанром данного целого"<sup>2/</sup>.

Настоящая работа, опираясь на широкое искусствоведческое понимание стиля, данное в работах А.Н.Соколова и Д.С.Лихачева, ставит своей целью рассмотреть некоторые проблемы стиля древнерусской агиографии конца XIV - начала XV вв. Учитывая важность и значимость таких стилеобразующих факторов, как мировоззрение писателя и его художественно-эстетические принципы, попытаемся определить место и роль этих факторов в становлении и развитии экспрессивно-эмоционального стиля в древнерусской агиографии на рубеже двух эпох.

1/ А.Н.Соколов. Указ. соч., стр.104.

2/ Там же, стр.130.

В конце XIV – начале XV вв. в русской агиографической литературе возникает новый риторико-панегирический, или экспрессивно-эмоциональный стиль. Большинство исследователей связывало возникновение этого стиля в русской литературе с так называемым "вторым южнославянским влиянием". Существующие в научной литературе характеристики этого стиля не могут быть признаны удовлетворительными. В.О.Ключевский говорил об "искусственных литературных приемах", М.Н.Сперанский отмечал "вычурность, распыленность, полноту словесных ухищрений", В.А.Десницкий характеризовал этот стиль как "торжественно-риторический", а Н.К.Гудзий как "риторико-многословный"<sup>1/</sup>. Все эти определения отражают одну из особенностей стиля древнерусской агиографии конца XIV – начала XV вв. и не могут быть признаны исчерпывающими.

В последнее время эта сложившаяся точка зрения на причины возникновения и характер экспрессивно-эмоционального стиля подверглась пересмотру в работах академика Д.С.Лихачева и Л.А.Дмитриева<sup>2/</sup>. Исследователями был поднят вопрос об объеме и характере "второго южнославянского влияния", отразившемся не только в языке и стиле литературных произведений, но и в живописи, архитектуре, церковной жизни, идейно-религиозных течениях<sup>3/</sup>.

Не отрицая самого факта влияния одной культуры на другую,

- <sup>1/</sup> В.О.Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, стр. 79.  
М.Н.Сперанский. История древнерусской литературы. Московский период. М., 1921, стр. 101.  
"История русской литературы" под ред. В.А.Десницкого. Т. I, часть I, М., 1941, стр. 129.  
Н.К.Гудзий. История древней русской литературы. М., 1945, стр. 225.
- <sup>2/</sup> Д.С.Лихачев. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. М.-Л., 1958.  
Л.А.Дмитриев. Нерешенные вопросы происхождения и истории экспрессивно-эмоционального стиля XV в. ТОДРЛ, т. XX, М.-Л., 1964.
- <sup>3/</sup> Д.С.Лихачев. Некоторые задачи..., стр. 4

Д.С.Лихачев подчеркивает, что в результате этого влияния возникло единое восточноевропейское движение, "которое лучше всего было бы назвать как восточноевропейское Предвозрождение". Для него характерно "единство явлений в области литературы, искусства, философско-богословской мысли, охватывающих Византию, южнославянские страны и Россию"<sup>1/</sup>.

Болгарский славист И.С.Дуйчев считает, что мы не можем говорить применительно к рассматриваемому периоду о влиянии культуры одной страны на другую и по существу снимает вопрос о "втором южнославянском влиянии". Исследователь, привлекая обширный фактический материал, убедительно показал, что славяно-византийские культурные отношения не могут рассматриваться только в плане влияния Византии на южнославянские страны и Русь, ибо восточные и южные славяне играли немаловажную роль в формировании той культуры, которую мы по традиции называем "византийской".

Отношения Византии со славянскими странами исторически сложились таким образом, что роль греческого языка в процессе культурного общения славян и Византии была невелика. И.Дуйчев пишет: "Более глубокое и продолжительное воздействие оказывало другое звено, скреплявшее византийское государство и его культурную общность – православное исповедание... Православие превратилось в одно из главных средств для приобщения восточных и южных славян к религиозной, то есть культурной и политической жизни Византийской империи"<sup>2/</sup>. Исследователь говорит о

<sup>1/</sup> Д.С.Лихачев. Некоторые задачи..., стр. 50.

<sup>2/</sup> И.С.Дуйчев. Центры византийско-славянского общения и сотрудничества. ТОДРЛ, т. XIX, М.-Л., 1963, стр. 108.

византийском "содружестве наций" в создании богатой и разнообразной "византийской" культуры, "развитие которой не было связано с определенной национальностью, не вмещалось в границы империи"<sup>1/</sup>.

Действительно, в создании так называемой "византийской" культуры равное участие принимали с греками и выходцы из южнославянских стран, Румынии и Руси. Единство вероисповедания, а для славян и общность литературного языка позволяли им внести и свой весомый вклад в сокровищницу "византийской" культуры. Поэтому выработанные в монастырях Константинополя, Солуни и Афона формы религиозной жизни, литературно-художественные приемы и иконописные традиции нельзя называть только византийскими или южнославянскими.

Возвращаясь к себе на родину, монахи привозили книги, иконы, продолжали начатое ими дело с учетом национальных особенностей своих стран. Это было одной из причин примерно одновременного возникновения общих предпосылок для восточноевропейского Предвозрождения.

Сложившееся в научной литературе мнение, что агиографические произведения Епифания Премудрого – наиболее яркого представителя экспрессивно-эмоционального стиля в древнерусской литературе конца XIV – начала XV вв. – следуют образцам византийских и южнославянских житий периода "второго южнославянского влияния", базировалось на слишком упрощенном понимании стиля. В этом случае стилистический анализ сводился к изолированному от мирозерцания писателя и содержания произведения описанию отдельных художественных приемов, присущих любому сочинению

<sup>1/</sup> И.С.Дуйчев. Центры византийско-славянского общения..., стр.108.

этого жанра.

В последнее время идейные и художественно-эстетические основы экспрессивно-эмоционального стиля в древнерусской агиографии связываются с "философским смыслом проникшей на Русь Евфимиевской книжной реформы – реформы принципов перевода с греческого, реформы литературного языка, правописания и графики"<sup>1/</sup>.

В чем же заключался философский смысл тырновской реформы и каково ее влияние на развитие русской литературы конца XIV – начала XV вв?

По мысли Д.С.Лихачева, философская сущность тырновской реформы литературного языка сводилась к исихастским воззрениям на слово. "Исихасты, – пишет ученый, – видели в слове сущность обозначаемого явления, в имени божьем – самого бога. Поэтому слово, обозначающее священное явление, с точки зрения исихастов так же священно, как и само явление. Это учение о языке и слове было распространено Евфимием и его учениками на всю письменность"<sup>2/</sup>.

Опираясь на выводы, сделанные в исследованиях К.Радченко и П.Сырку, исследователь связывает возникновение экспрессивно-эмоционального стиля в южнославянских литературах в XIV веке "с теми же воззрениями на язык, которые лежали в основе Евфимиевских реформ"<sup>3/</sup>. "Слово по этому учению, – пишет Д.С.Лихачев, – было сущностью явлений. Назвать вещи – значит понять их. С этой точки зрения языку /языку церковных писаний/ отводилась первен-

<sup>1/</sup> Д.С.Лихачев. Некоторые задачи..., стр.26.

<sup>2/</sup> Там же, стр.22

<sup>3/</sup> К.Радченко. Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев, 1898. П.Сырку. К истории исправления книг в Болгарии в XIV веке. СПб., 1899.

ствующая роль в познании мира. Познать явление — значит выразить его словом, назвать. Отсюда нетерпимое отношение ко всякого рода ошибкам, разноречиям списков, искажениям в переводах и т.д. Отсюда же чрезвычайная привязанность к буквализму переводов, к цитатам из священного писания, к традиционным формулам, стремление к тому, чтобы словесное выражение вызвало такое же точное настроение, чувство, как и само явление...<sup>1/</sup>

Безусловно, связь литературной реформы патриарха Евфимия с философией поздневизантийского исихазма очевидна. И суть дела не только в том, что поскольку существовал исихазм, постольку возможным оказалось проведение реформы языка и письменности. Ведь и сам исихазм, и необходимость проведения реформы были явлением историческим, определялись особенностями исторического развития Византии и южнославянских стран в XIV веке. В культурном отношении Византия была самой развитой страной в Восточной Европе и в большей степени испытала на себе веяния времени.

Возрожденческие процессы, происходившие в Европе, не могли не коснуться и Византии. Южнославянские страны переживают в XIV веке период политического и культурного расцвета, хотя и не продолжительный. Сербия добилась от Византии архиепископии, а Болгария патриархии. Византия вынуждена была пойти на этот шаг перед угрозой потери своей собственной независимости. Усилившаяся волна еретических движений как в самой Византии, так и в южнославянских странах /богомилы, арсениты и т.п./, ориентация части византийского общества на католический Запад и тя-

<sup>1/</sup> Д.С.Лихачев. Некоторые задачи..., стр.23.

готение к унии с католическим Римом, были не просто вопросом сугубо религиозным, но и политическим. Получивший идеологическое обоснование паламизм был призван спасти Византию, укрепить ее пошатнувшиеся позиции в православном мире. Пришедшие к политической и церковной власти исихасты прежде всего стремились сохранить за собой политическое и религиозное господство в православных странах Восточной Европы. А идеологию гегемонии царьградской патриархии в православном мире должна была отражать реформа письменности, проводимая патриархом Евфимием.

В связи с этим нам представляется более верной точка зрения болгарского профессора П.Динкова на суть реформ патриарха Евфимия и идеализацию греческого языка в работе Константина Костенеческого. По мысли исследователя, греческий язык был языком царьградской патриархии, претендовавшей на господство в православном мире<sup>1/</sup>.

Что же касается художественно-эстетической стороны тырновской реформы языка и письменности, которая привела к расцвету витиеватого экспрессивно-эмоционального стиля в литературе, то этот вопрос требует специального изучения. Поиски эмоциональной выразительности, стремление к экспрессии, к абстрагированию, усиление изобразительности — все то, что исследователями рассматривается как особенность экспрессивно-эмоционального стиля, рожденного тырновской школой, вовсе не являлось чем-то новым, открытым Евфимием и его учениками.

<sup>1/</sup> П.Динков. Стара българска литература. Втора част, София, 1953, стр.57.

Пределная экспрессия, выразительность, эмоциональность, стремление к абстрагированию в неменьшей степени были свойственны уже произведениям раннехристианской литературы, сочинениям Романа Сладкопевца и Андрея Критского. В произведениях Романа Сладкопевца и его последователей мы сталкиваемся с теми же бесконечными авторскими сомнениями и полными тревоги исканиями выразительности и эмоциональной проникновенности для передачи сущности изображаемого, которые почему-то считаются достижениями тырновской школы.

В произведениях агиографического жанра периода "второго южнославянского влияния" исследователи подчеркивают своеобразный стилистический принцип — стремление авторов "найти общее, абсолютное и вечное в частном, конкретном и временном, "нечестное" в вещественном. Стилистический принцип, следовательно, тот же, что и нравственный: "в веществе телеси носити нечестно"<sup>1/</sup>.

Но ведь и сам этот нравственный принцип, ставший принципом стилистическим, был давно известен и претворен в литературе задолго до Евфимия и его последователей в творчестве Романа Сладкопевца, Андрея Критского и авторов акафистов. Сам принцип "в веществе телеси носити нечестно", почему-то приписываемый Григорию Синаиту, задолго до него был реализован стилистически в акафистах /см. II якос любого акафиста/. Видимо, специальной задачей при изучении этого вопроса должно явиться выяснение причин возрождения художественно-мировоззренческих и

<sup>1/</sup> Д.С.Лихачев. Некоторые задачи..., стр.27.

стилистических форм раннехристианской литературы в поздневизантийской и славянских литературах XIV века.

Думается, что обращение к мировоззренческим и стилистическим принципам раннехристианской литературы имело прежде всего историческое обоснование. Д.С.Лихачев отрицает возможность возникновения экспрессивно-эмоционального стиля в русской литературе в связи с историческими особенностями Руси конца XIV века. Не разделяя мнения авторов общих работ по истории древнерусской литературы на то, "что пышность южнославянского стиля объясняется чувством торжества и приподнятости, ~~якобы~~ охватившими южнославянских писателей в связи с возвышением Болгарии и Сербии в XIV веке, а русских — в связи с усилением Москвы", — исследователь пишет: "Чувство же, каким бы сильным оно не было, не может еще определить собою всех особенностей стиля"<sup>1/</sup>.

Безусловно, чувство не есть мировоззрение, поэтому и не может определять всех особенностей стиля. Но в то же время чувство приподнятости / а речь идет о патриотическом чувстве/ не может рассматриваться в равном самому себе значении, в отрыве от конкретного носителя этого чувства, от конкретной исторической обстановки, обусловившей его появление и развитие.

Великое патриотическое чувство гордости за Русь, одолевшую Мамаю на поле Куликовом, является пафосом "Задонщины". С нескрываемым восхищением повествует Софоний о той силе русского оружия, которая разнеслась по всей Русской земле, достигла Железных ворот, Кафы, Рима, Тырнова и Царьграда. Немомненно, что это чувство гордости и восхищения подвигом русских дружин,

<sup>1/</sup> Д.С.Лихачев. Некоторые задачи..., стр.26.



рожденное самим историческим событием, заставило Софония обратиться к поэтике "Слова о полку Игореве".

Д.С.Лихачев пишет: "Однако XIV и XV века знали столько же возвышений и расцветов славянских государств, сколько и падений, столько же национальных торжеств, сколько и национальных трагедий, главенство же Москвы недостаточно ясно определилось еще для современников в конце XIV - начале XV вв..."<sup>I/</sup>

Но из этого вовсе не следует, что национальные трагедии в истории того или иного народа напрочь выколачивают рожденные перед этим чувства гордости, торжества и победы. Устное народное творчество свидетельствует о том, что в лихую годину татарщины русский народ не терял веры в возможность своего освобождения.

Прекрасный памятник древнерусской литературы "Повесть о разорении Рязани Батыем" рассказывает о самой страшной странице в истории Руси - нашествии татаро-монгольских завоевателей. В этой небольшой повести показан весь ужас физического и духовного порабощения: с лица земли была стерта старая Рязань, почти все ее жители были убиты или угнаны в полон. Но несмотря на жуткую реальность опустошения, финал повести проникнут оптимизмом; автор говорит о восстановлении города, о осидательной силе русского народа, о его вере в возможность освобождения.

Таким образом, в самый разгар татарского нашествия, когда под ударом кочевников падали один за другим русские города, в народе не было убито чувство и стремление к освобождению.

<sup>I/</sup> Д.С.Лихачев. Некоторые задачи..., стр.26.

Говоря об эпохе конца XIV - начала XV вв., которую Д.С.Лихачев назвал эпохой Предвозрождения, следует иметь в виду следующее. Исторические события второй половины XIV века убедительно показали русскому человеку, что только сильная княжеская власть способна защитить его от нашествия завоевателей и произвола местных феодалов. Куликовская битва воочию продемонстрировала значение единения народа в деле освобождения Руси от татарского ига. Поэтому, как бы не развивались и не складывались исторические события в дальнейшем, рожденная в конце века идеология народного единения продолжала формироваться и укрепляться; она вдохновляла русское искусство той поры, придавая ему публицистическую заостренность и взволнованность.

И Софоний, и автор "Слова о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича", и Епифаний Премудрый, и митрополит Киприан, и русские летописцы убедительно показали, что идеология народного единения, собравшая под знамена Москвы почти всю Северо-Восточную Русь, становится в этот период определяющей и именно на ее прославление и утверждение направлен пафос этих произведений.

Одной из главных причин возникновения и распространения в русской литературе XIV - XV вв. экспрессивно-эмоционального стиля следует признать историческую действительность. В ней определялось и формировалось то миросозерцание, для которого требовался именно такой стиль.

В исследовательской литературе важную роль в возникновении и распространении на Руси риторико-панегирического стиля усматривают в тырновской реформе языка и письменности, предпринятой патриархом Евфимием и его окружением. "Связь реформы письменности, - пишет Д.С.Лихачев, - стремление к точности и буквализму

переводов с греческого, стремление разграничить значения слов, придать каждому новому значению свою орфографическую форму и нового, характерного для XIV-XV вв. стиля "плетения словес" несомненна" I/.

Обратимся теперь к древнерусской литературе и посмотрим, какое влияние оказала на нее тырновская реформа письменности и языка. И здесь важно выяснить следующее: оказали ли философские и художественно-эстетические основы реформы влияние на формирование миросозерцания древнерусских писателей этого времени.

В середине XVI века с греческого на русский был переведен весь Новый Завет. Перевод этот был сделан митрополитом Алексеем во время его пребывания в Константинополе. По наблюдениям лингвистов этот перевод значительно отличался от более древних переводов. Так, П.С.Кузнецов указывал на следующее при анализе перевода, выполненного митрополитом Алексеем. "С одной стороны, он ближе к греческому подлиннику, а с другой - обнаруживает хорошее знание автором церковнославянского книжного языка. Некоторые же элементы проникают в текст перевода из живого русского языка того времени" 2/.

Это замечание специалиста по древнерусскому языку представляется нам очень существенным. Оно в какой-то степени проливает свет на принцип перевода с греческого. Важно здесь и то, что эту работу выполнил сам Алексей, человек, как утверждает большинство исследователей, близкий по своим воззрениям к ис-

I/ Д.С.Лихачев. Некоторые задачи..., стр.24.

2/ П.С.Кузнецов. Русский язык. В кн.: "Очерки русской культуры XIII-XV вв." Часть вторая, МГУ, 1970, стр.200.

хастам, бывавший в Константинополе, когда там у власти находились паламиты. Важно и то, что он перевел не что-нибудь, а текст священного писания. Ведь согласно исихастским воззрениям на слово, выработанным в кругу патриарха Евфимия, слово есть сущность явления. "Система Константина Костенческого, - пишет Д.С.Лихачев, - вводила возвышенный и отнюдь не бытовой церковнославянский язык в семью немногих священных языков. Она устанавливала связь церковнославянского языка с "материнским" греческим языком, подчеркивала эту связь в начертаниях букв, в системе надстрочных и строчных знаков, в расположении алфавита и т.д." I/.

Как видно из цитаты, о живом русском языке и речь идти не может, ибо из церковнославянского языка привлекается только возвышенная лексика. Видимо, решение вопроса о принципах перевода в древнерусской литературе XIV-XV вв. нельзя сводить только к распространению на Руси системы тырновской филологической школы, базировавшейся на исихастских воззрениях.

О том, что решение этого вопроса не исчерпывается влиянием тырновской реформы слова, свидетельствуют и другие факты. Известно, что митрополит Киприан был учеником патриарха Евфимия, долгое время был близок к нему, и уж кто как не он должен был претворять на практике теорию своего учителя. Однако, как это убедительно доказано Л.А.Дмитриевым, "Житие Петра митрополита" в редакции Киприана "по стилю и своим языковым особенностям не идет в русле памятников второго южнославянского влияния. То, что в период второго южнославянского влияния болгаринам, пришед-

I/ Д.С.Лихачев. Некоторые задачи..., стр.21.

шим на Русь, человеком высокой книжной культуры, было написано агиографическое произведение не в духе второго южнославянского влияния, убедительно подчеркивает внутренний характер этого явления<sup>1/</sup>.

Рассматривая вопрос о возникновении экспрессивно-эмоционального стиля в древнерусской литературе XIV - XV вв., не безинтересно обратиться к наблюдениям югославского слависта М. Мулича. Исследователь, изучая стиль сербских агиографов XIII - XIV вв., пришел к выводу, что экспрессивно-эмоциональный стиль, обычно связываемый своим происхождением с филологической реформой кружка патриарха Евфимия, был известен в Сербии "по крайней мере за сто лет до этой реформы"<sup>2/</sup>.

Все это позволяет утверждать, что литературная школа патриарха Евфимия не оказала заметного влияния на художественно-эстетические основы мирозерцания русских писателей, а экспрессивно-эмоциональный стиль их произведений никак не связан с тырновской реформой.

Такое заключение подтверждается и выводами, к которым пришла английская исследовательница Ф. Вигзелл, изучавшая принципы цитирования текстов священного писания в сочинениях Епифания Премудрого. Ею установлено, что "вопреки средневековому представлению о том, что Библия священна и не должна подвергаться изменению", цитаты Епифания значительно отличаются от оригинала, причем такой принцип цитирования является сознательным ак-

1/ Л. А. Дмитриев. Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы. ТОДРЛ, т. XIX, М.-Л., 1963, стр.

2/ М. Мулич. Сербские агиографы XIII-XIV вв. и особенности их стиля. ТОДРЛ, т. XXIII, М.-Л., 1968.

том агиографа<sup>1/</sup>. Исследовательница выделяет два принципа цитирования текстов священного писания в "Житии Стефана Пермского": "одни изменения вносились в соответствии со смыслом контекста "Жития", - другие - ради стиля"<sup>2/</sup>.

Второй принцип цитирования представляет собой известный интерес, ибо отвечал авторскому "плетению словес"; "Епифаний позволяет себе свободно обращаться с библейскими текстами, чтобы приспособить их к "плетению словес", - таков вывод исследовательницы<sup>3/</sup>.

Получается, что один из ярких и талантливейших представителей экспрессивно-эмоционального стиля в древнерусской литературе оказывается практически не связанным художественно-эстетическими принципами с литературной реформой тырновской школы и ее мировоззренческой основой. Напротив, с точки зрения представителей этой школы Епифаний должен казаться "еретиком", посягнувшим на сознательное искажение текстов священного писания.

Отсутствие прямой зависимости мирозерцания Епифания Премудрого от мировоззренческих основ тырновской школы не означает, что русскому агиографу не свойственны поиски эмоциональной выразительности, стремление к экспрессии. Все это присуще стилю произведений Епифания, однако определялся он не стихастскими воззрениями на слово, а теми особенностями художественного метода, который связан с бинарностью мышления средневекового человека и ролью авторской личности в произведении. Стремление уви-

1/ Ф. Вигзелл. Цитаты из книг священного писания в сочинениях Епифания Премудрого. ТОДРЛ, т. XXVI, М.-Л., 1971, стр. 241.

2/ Там же.

3/ Там же.

деть вечное в частном, "невещественное" в вещественном отражает особенности символично-дидактического метода<sup>I/</sup>. Конкретная "земная" жизнь соотносится с абсолютной "духовной", в явлениях реальной жизни усматривались христианские истины в их отвлеченной теологической сущности и дидактической направленности, а сам процесс выявления этого абсолютного и вечного в конкретном и временном сопровождается повышенной авторской эмоциональностью и экспрессией.

Такое своеобразие символично-дидактического метода, когда христианские нравственные принципы становятся и принципами стилистическими, а отношение к ним автора сопровождается повышенной эмоциональностью и экспрессией — этот тип художественного мышления получил широкое распространение и развитие еще в раннехристианской литературе в эпоху Романа Сладкопевца. К тому же времени относится и создание канонических жанров — икоса, кондака и акафиста, отразивших особенности такого мирозерцания.

При изучении причин возникновения экспрессивно-эмоционального стиля принципиально важное значение приобретает вопрос, в какой мере мирозерцание древнерусских авторов было связано с поздневизантийским исихазмом паламитского толка.

Большинство исследователей безоговорочно относят Сергия Радонежского, митрополита Алексея, митрополита Киприана, Епифания Премудрого и Пахомия Логофета к представителям исихаст-

I/ Термин "символично-дидактический метод", применительно к русской средневековой литературе, принадлежит доценту В.В.Кускову.

ского движения на Руси<sup>I/</sup>. Подобное утверждение исходит из очень одностороннего толкования самого термина исихазм. Под исихазмом чаще всего понимается "безмолвие", "тишина", что соответствует дословному переводу с греческого самого слова "ἠσυχία" и аскетическо-созерцательная деятельность монахов. Если ограничиваться таким пониманием исихазма, то к его последователям оледовало бы отнести уже первых египетских монахов, ибо их подвижническая деятельность целиком укладывалась в рамки такого толкования исихазма.

В этом случае исследование исихазма лишено конкретного исторического подхода. А ведь паламитский вариант исихазма был явлением историческим, порожденным самой действительностью Византии XIV века. Он был призван удержать и закрепить пошатнувшееся влияние Византии в православном мире Восточной Европы, приостановить процесс критики догматов восточнохристианской церкви, навязать свою философско-религиозную идеологию славянским странам.

Исследование исихазма должно обязательно учитывать историческую обусловленность этого учения, а не сводить его только к безмолвию и аскетическо-созерцательному подвижничеству. Иначе исихазм оказывается тождественен аскетическому подвижничеству вообще, причем мистический элемент этого учения сводится к созерцательности. Но созерцательность не адекватна мистике; она

I/ Д.С.Лихачев. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. АН СССР, М.-Л., 1962.

Д.С.Лихачев. Некоторые задачи...

Д.С.Лихачев. Развитие русской литературы X-XVII вв. "Наука", Л., 1973.

Г.М.Прохоров. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. ТОДРЛ, т. XXIII, М.-Л., 1968.

И.Н.Голенищев-Кутузов. Предренессансные процессы в культуре южных славян до турецкого завоевания и византийская традиция. В сб.: "Славянские литературы", М., 1973.

всего лишь один из ее элементов и не исчерпывает самой сущности мистического. В то же время мистика явно преувеличивает в исихазме, занимая здесь главенствующее положение. Это те психофизические средства воздействия на греховную природу человека, благодаря которым исихаст восходит от дольного к горнему, достигает просветленного состояния.

Важно и то, что само безмолвие носит у исихастов качественно иное содержание, нежели в аскетическом подвижничестве. По словам Григория Паламы, "безмолвие — есть остановка ума и мира, забвение низших, тайное ведение высших... это и есть истинное делание, восхождение к истинному созерцанию и видению бога"<sup>I/</sup>.

Вряд ли подобное определение безмолвия и "умной молитвы" применительно к учению Сергия Радонежского и мирозозерцанию Епифания Премудрого. Аскетизм и созерцательность действительно свойственны духовной практике Варфоломея-Сергия. Они же являются и неотъемлемой частью исихастской практики. Однако аскетизм и созерцательность, присущие христианству вообще, не исчерпывают аскетизма и мистики исихазма, а лишь входят в него как составная часть. То, что аскетическо-созерцательная деятельность Сергия лишена специфических исихастских черт паламитского толка, на наш взгляд, — явление закономерное. Духовной деятельности Варфоломея-Сергия органически чужды замкнутость, оторванность от жизни, сознательное изгнание из ума всего того, что связано с окружающей жизнью. Сергей создал не исихастерий, где монахи отсиживались в тишине и безмолвии, ожидая блаженного часа, ког-

<sup>I/</sup> Цит. по книге: В.Кривошеин. Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы. Прага, 1936, стр.113.

да они увидят свет небесный; он возродил монашеский идеал жизни по раннему христианскому образцу, понимая необходимость совершенствования личности не только для себя, но и для совершенствования мира.

Внимательное прочтение агиографических произведений митрополита Киприана, Епифания Премудрого, Пахомия Серба и Григория Памблака позволяет утверждать, что мирозозерцанию этих агиографов органически присущи такие элементы, как аскетизм, созерцательность и мистика. Но эти же элементы, как уже отмечалось выше, присущи и исихастским воззрениям. Возникает вопрос: какова гносеологическая природа аскетических, созерцательных и мистических элементов в воззрениях русских агиографов XIV — XV вв. Являются ли они результатом прямых механических заимствований из исихастских воззрений паламитского толка или возникли иным путем.

С этой целью обратимся к характеристике мирозозерцания одного из талантливейших агиографов конца XIV — начала XV вв. — Епифания Премудрого и сопоставим аскетические, созерцательные и мистические элементы его мирозозерцания с аналогичными элементами мирозозерцания Пахомия Серба. Пахомий Серб прибыл на Русь с Афона, его мировоззрение формировалось в иных условиях, он воспитанник святогорских монастырей и основу его мировоззрения составляли исихастские воззрения. Будучи талантливым и плодовитым агиографом, Пахомий Логофет оставил заметный след в русской литературе XV века.

Прибывший в 40-х годах XV века из Новгорода в Москву, Пахомий выполняет заказ троцкого игумена Зиновия — редактирует "Житие Сергия Радонежского", написанное Епифанием Премудрым.

Под пером Пахомия существенно пострадали критические замечания Епифания в адрес современного духовенства, осуждение роскоши, саноловбиа, корыстолюбвбиа и отяжания духовенства, насильственных мер, сопутствовавших политике централизации, полностью была опущена тринитарная концепция Епифания. В то же время аскетические, созерцательные и мистические мотивы оказались во многом созвучны редактору. Есть ли у Епифания и Пахомия существенные различия в подходе и оценке этих мотивов? Да, такие различия есть.

Аскетический мотив звучит уже на первых страницах сочинения Епифания. Рассказывая о грудном младенце Варфоломее, агнограф пишет: "...внегда еще случашеся матери его пишу некую вкусити, еже от мяс..., тогда никакое младенец сосцу косашеся; и сие случашеся не единов бивати, но овогда день, овогда два младенцу не напитаеся" /ЖСерР., 13/.

То же самое отмечает автор и в постные дни недели: "В среду бо и в пяток не приемаше ни от сосцу, ни от млека кравья... и не ядушу пребивати ему весь день; кроме же среды и пятка в прочая дни по обычаю питаеся" /ЖСерР., 15/.

Епифаний объясняет аскетизм младенца как "проявление будущего воздержания образ, яко некогда в грядущаа времена и лета, в постном житии просияти ему" /ЖСерР., 16/.

Рассказывая об отроческих годах Варфоломея, Епифаний, следуя житийному канону, указывает на то, что сей отрок избегал детских игр со своими сверстниками, но упражнялся в "чистоте духовной и телесной" и "часто на месте тайне на едине со слезами моляшеся богу".

Во всех приведенных выше эпизодах Пахомий оставил аскетический мотив без изменения. Однако в дальнейшем повествовании

произошло следующее: редактор усилил и акцентировал аскетическо-созерцательный мотив. Так, рассказывая о встрече Варфоломея в лесу со страцем, Пахомий пишет: "В един же убо от днии изиде священный отрок Варфоломей проходитися, якоже бе ему обычай, и в мале младеньстве възроста любя безмолвие; и тако проходяши ему некая дубравы, и обрете по божию строению старца видением в дубраве стояща и молитву творяща" /ВМЧ, 1410-1411/.

Выделенных слов нет в тексте Епифания.

После смерти родителей Варфоломей окончательно решает посвятить себя иноческому пустынножительству и, обращаясь к брату, "моляше Стефана дабы шел с ним на възскание места пустыннаго" /ЖСерР., 38/.

У Пахомия этот эпизод представлен следующим образом: "К нему же прииде сей божественный юноша Варфоломей и молит его, яко да идет с ним на възскание места пустыннаго; исповеда ему и помнсл свои: хошу бо, рече, богу наставляюще мя един безмалъствовати" /ВМЧ, 1414/.

Как видно из сопоставления, Пахомий, развивая текст Епифания, формулирует и цель ухода Варфоломея в пустынь - "хошу бо... един безмолъствовати", тем самым акцентируя внимание на стремлении героя "единствовати и безмолъствовати".

Повествуя об основании обители братьями, Епифаний нигде не заостряет своего внимания на мотиве молчания. В данном случае агнографа интересует иной вопрос: как происходило формирование нового нравственного типа монаха, монаха пустынножителя. Вот почему такое важное значение приобретает у Епифания сопостав-

ление двух братьев Стефана и Варфоломея.

Стефан дан Епифанием как традиционный монашеский тип "обмирщенного" инока, живущего в городском монастыре. Вполне понятно, что такому "мирскому" монаху не по душе подвиг, которому посвящает себя Варфоломей. "Стефан же съвършивъ церковь и свѣщавъ е, и видя трудъ пустыни, житие скръбно, житие жестко, отовсюду теснота, отовсюду недостаткъ, не имущимъ ни откуду ни ястия, ни пития, ни прочихъ же на потребу; не бе бо ни прохода, ни приноса ни откуду; не бе бо окрестъ пустыни тоя близъ тогда ни селъ, ни дворовъ, ни людей живущихъ в нихъ, ни пути людскаго ни откуду, и не бе мимоходящаго, ни посещающаго, но округъ места того съ все стороны все лесъ, все пустыню", - оставляет брата и уходит в Москву /ЖСерР., 40/.

Очень показательно следующее за этим рассуждение Епифания о судьбах двух братьев: "Не брата ли приснаа оба быста себе? Не единомыслиемъ ли съгласистася и седоста на месте томъ? Не оба ли равно купно съвещастася сести в пустыници тои? Како абие распрягостася друг от друга: овъ сиче произволи, другий же иначе; овъ убо в градскомъ монастыре подвижатися проразсуди, овъ же и пустыню яко градъ сътвори" /ЖСерР., 42/.

Агиограф сознательно заостряет внимание читателя на судьбах двух братьев, противопоставляя традиционный монашеский тип зарождающемуся новому типу инока-пустынника. Примечательно и то, что Епифаний указывает на отсутствие у Варфоломея идеи "единствовати" в пустыни. "Не оба ли равно купно съвещастася сести в пустыници тои? - восклицает автор, напоминая о первоначальном намерении Стефана остаться вместе с братом в пустыни.

Пахомий в своей редакции опускает противопоставление двух

братьев, акцентируя все внимание на мотиве безмолвия. Стефан уходит в Москву, а "добродетелемъ же делатель оста ту еди и безмолствовати" /ВМЧ, I4I4/.

Остановимся еще на одном эпизоде, свидетельствующем, что аскетическо-созерцательные мотивы в характеристике Сергия у Епифания лишены специфических исихастских черт. Повествуя о пострижении Варфоломея, Епифаний заостряет внимание на духовном мире героя, подчеркивая как бы переход от одного качества в другое, раскрывая внутренний смысл тайства пострижения. "Се бысть того места акы пръвни инокъ, началообразнымъ трудоположникомъ, всемъ прочимъ мнихомъ образъ бывая живущимъ ту: егда бо постризахешь, не токмо пострижаетъ власы главы своеа, но вкупе съ отятиемъ нечувствительныхъ власовъ и плотскаа съотрезуетъ желаниа, а еж егда ризъ мирскихъ съвлячашешь и отлагааше, а в новаго облече, и препоясаше крепко чресла своя, уготавлиаяся в подвиги духовныа мужскыя внити, оставлю миръ и отречеся его и всехъ" /ЖСерР., 45-46/.

Эта новая сторона духовного облика героя вызывает восторженную похвалу агиографа, стремление подчеркнуть величие и значимость подвига святого. "Се бы пръвни чрънецъ в тои церкви и в тои пустыни постриженъ; пръвни начинаниемъ, последнии мудрованиемъ, пръвни численемъ, а последнии же труды; а реку: и пръвни и последнии: мнози бо в тои церкви постригошася, но ни единъ не достигнути в прясло его; мнози тако жъ начаша, но не вси абие сиче окончаша; мнози потомъ в томъ месте и при немъ и по немъ иночествоваше, по истине вси добри суть, но не вси сравняются в меру его" /ЖСерР., 45/.

Когда Пахомий передает эпизод о пострижении Варфоломея,

его внимание сосредоточено опять-таки на аскетической стороне жизни героя. "Взддержание же быше его выше человеческия силы: алкотю безмерною и наготю в зимнее время, яко и самой земли расседатися от зельнаго мраза; он же в единой ризе яко бесплотен подвизаяся: еще бо и люту зиму видяше, но сладко о сих воздаание ожидаше и студению тшасяся грядущаго огня избегати" /ВМЧ, I415/.

Ту же тенденцию мы наблюдаем в повествовании, когда Сергей оставляет основанный им монастырь и уходит на Киржач. У Епифания этот поступок Сергея убедительно мотивирован теми разногласиями, которые существовали в монастыре по вопросу общеклассического устава. Агиограф указывает на столкновение двух типов монахов, двух различных духовных и нравственных миров — Сергея и Стефана.

Пахомий подменяет это толкование Епифания, ориентируясь на исихастскую концепцию безмолвия и уединения. "Он же ненавища славы, велику тщету вменяше себе, якоже безмолвие просецающу: тем и помысли удалитися славы, изыти от обители, едино обрести место безмолвно, еже и сотвори. Обрет же место полезно ему, под нимже и река Киржач зовома, и ту един безмолвствовати начат" /ВМЧ, I428/.

Подведем теперь некоторые итоги. Аскетическо-созерцательные мотивы, характеризующие жизнь и подвиг Сергея, там, где они представлены у Епифания, сохраняются и у Пахомия. Однако было бы неверно утверждать, что эти мотивы явились полностью созвучными мирозерцанию Пахомия. Для мировоззрения редактора они оказались явно недостаточными, вот почему Пахомий постоянно вводит этот мотив в те эпизоды, где у Епифания он отсутству-

ет. Как носитель исихастского мировоззрения Пахомий в своей редакции сознательно усиливает и акцентирует аскетическо-созерцательные мотивы в жизни Сергея. Под пером Пахомия аскетизм героя получает ярко выраженное одноплановое направление — исихастское, в то время как в тексте Епифания идея пустынножительства отрешится к конкретно-историческому обоснованию — нравственно-му возрождению монашеского идеала.

Рассмотрим теперь характер молитвы и молитвенного состояния в текстах Епифания и Пахомия. У Епифания отрок Варфоломей встретил в лесу старца "под дубом стояща и молитву прилежну бо слезами творяща" /ЖСерР., 25/. В другом месте Епифаний описывает эту молитву так: "И вздохнув к богу и сотвори молитву прилежну" /ЖСерР., 25/.

Пахомий в своей редакции передает характер молитвы старца следующим образом. "Старец же рече: глаголи, о чадо, послушание Христово; отверзи уста своя, да привлечеши дух; паче еже дарова бог во сердце твоём, изорци усты твоими; уста бо твоя възглаголют премудрость и в поучении сердца твоего разум; воспой внутрь зрящему тя богу" /ВМЧ, I411/.

В приведенных выше примерах обращает на себя внимание особый характер молитвы Сергея. Особенность эта в том, что чаще всего она совершается молча, сопряжена с актом дыхания и, как правило, это молитва слезная. На этом основании исследователи относят такого рода молитвы Сергея к исихастским. "Молитва безмолвная, слезная, обращенная во внутрь и сопряженная с дыханием, и есть специфическая молитва исихастов", — пишет А.И.Клибанов I/.

I/ А.И.Клибанов. К характеристике мировоззрения Андрея Рублева. В кн.: "Андрей Рублев и его эпоха", изд-во "Искусство", М., 1971, стр. 81.



Остановимся подробнее на каждой из особенностей такой молитвы. Молитва безмолвная – это значит, что она совершается наедине, тайно и молча. Но ведь настоящая молитва и должна быть таковой. Именно о такой молитве говорит Христос в евангелии своим ученикам: "И егда молишия, не буди якоже лицемера, яко любят в сонмищах и в стогнах стояше молитися, яко да явится человеком. Аминь глаголю вам, яко восприемлют мзду свою. Ты же, егда молишия, вниди в клеть твою, и затвори в двери твоя, помолися Отцу твоему, иже в тайне: и Отец твой, видя в тайне, воздаст тебе яже" /От Матфея, гл.6, ст.4/.

Молитва слезная – это значит, что она сопровождается "плаканием душевным", слезами. Но и здесь нет ничего специфически исихастского. Раннехристианские подвижники, описывая молитвенное состояние, указывали на слезы, как на обязательный атрибут такой молитвы. "Слезы, ударение себе по голове во время молитвы и падение вниз с горячностью пробуждает в сердце горячность сладости", – писал Исаак Сириянин<sup>1/</sup>.

Об этих же слезах умиления писал в Великом каноне и Андрей Критский: "Покаяние время: приходя к тебе создателю моему, возьми бремя от мене тяжкое, греховное, и яко благоутробен, даждь ми слезы умиления"<sup>2/</sup>.

Исихастской называют и молитву, обращенную во внутрь и сопряженную с актом воздыхания. Однако и эта особенность не является исключительной принадлежностью исихастской молитвы. В

<sup>1/</sup> Слова Исаака Сирина. Слово 59. Сергиев посад, 1911, стр.321.

<sup>2/</sup> Канон Великий, творение св. Андрея Критского Иерусалимского, чтимый в пятую неделю поста. СПб., 1903, стр.7.

Псалтири мы находим указание на такую молитву: "Аз же, внемлю, когда они служаху ми, облачахя во вретще, и смирах постом душу мою, и молитва моя в недро мое возвратится".

Что касается молитвенного воздыхания, то этим актом сопровождается любая молитва. В молитве к Богородице, которую читает Сергий перед ее явлением к нему, есть такие слова: "Помыни раба твоея, и не презри слез и воздыхания нашего"<sup>1/</sup>.

В каноне молебном к Богородице так же подчеркивается аналогичный характер молитвы: "К кому возопию, Владычице? К кому прибегну в горести моей, еще не к Тебе, Царица Небесная? Кто плач мой и воздыхание мое примет... О, Пресвятая Дево Мати Господица, Царице Небесе и земли! Вонми многоболезненному воздыханию души нашея..."<sup>2/</sup>.

Итак, разобранные нами специфические особенности исихастской молитвы оказываются присущими практически всякой молитве. Мы не отрицаем того, что эти особенности являются обязательными для исихастской молитвы; это бесспорно, и основоположники учения исихазма убедительно показали это в своих теоретических работах<sup>3/</sup>. Вопрос стоит иначе: на что ориентировался Епифаний Премудрый, описывая молитвенное состояние Сергия – на исихастов или раннехристианскую и патристическую традицию. Приведенная подборка цитат и их сопоставление не позволяет ответить на этот вопрос. Но ответ может быть найден, если мы выявим ту идеологическую доминанту, которая определяет и направляет все особенности молитвенного состояния героя, т.е. отвечает на вопрос:

<sup>1/</sup> Собрание акафистов. Том II. Акафисты Пресвятой Богородице. М., 1903, стр.53.

<sup>2/</sup> "Православный молитвослов". М., 1970, стр.42-43.

<sup>3/</sup> "Добротолюбие", т.5, М., 1900.

для чего все это делается? Такая идеологическая доминанта ярко выражена в редакции Пахомия.

Повествуя о даровании отроку Варфоломею откровенного знания, Пахомий пишет: "Бысть же яко некогда пророку Исаии от Серафима угленное прикосновение, тако и ему дивному отроку: тамо Серафим, zde же старец, или паче глаголю ангелом божьим" /ВМЧ, I4I2/. Сравним с текстом Епифания: "Старец же рече: рех ти, яко от сего дни дарует ти Господь умети грамоту; тых глаголи слово божие без сумнения... и сбоя пророчество премудраго пророка Иеремия глаголюща: тако глаголет Господь: се дах словеса моя в уста твоя" /ЖСерР., 27/.

В данном случае Пахомий прибегает к традиционному для исихастов сравнению, смысл которого заключается в очищении, позволяющем человеку возвыситься до приобщения к божественным тайнам. Символическая трактовка образа Серафима дана была Дионисием Ареопагитом, на которого ссылались теоретики исихазма, в частности Григорий Палама. Дионисий наделяет Серафима способностью "возводить нижних в горняя, возбуждать и воспламенять их к подобному жару, опаляя и сжигая, очищать их"<sup>1/</sup>.

Точно так же трактует символическое значение Серафима и Палама в "Слове на Успение Богоматери". Палама сравнивает Богородицу с видениями библейских пророков: Исааку она явилась в виде лестницы, Моисею - в виде неопалимой купины, Исаия же Серафима в небе видел, который клещами взял уголь с жертвенника и очистил им пророка для видения божества. Затем Палама пишет: "Се же бе оному великому видению тожде. Кто же се яко дева и

<sup>1/</sup> Св. Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. М., 1898.

и мати. Она купина и сея клеща есть, аще божественный огонь наченеша, неизреченным совокуплением нас очистивши"<sup>1/</sup>.

Палама, таким образом, указывает на очистительный смысл происходящего, дающего человеку возможность приблизиться к божеству. Точно такая же мысль определяет идеологическую доминанту Пахомия Серба; его Сергей - исихаст, стремящийся приблизиться к божественным тайнам.

То, что идеологическая доминанта Пахомия ориентирована на символическое значение Серафима, истолкованное Дионисием Ареопагитом, подтверждается и следующим. Дионисий трактует святительский чин как ангельский. В послании митрополита Фотия во Псков против стригольников от 22 июня 1427 года глава русской церкви, защищая святителей от нападок еретиков, ссылается на толкование Дионисием святительского чина как ангельского"<sup>2/</sup>.

У Пахомия старец прямо назван ангелом божьим: "Тамо Серафим, zde же старец, или паче глаголю ангелом божьим".

В отличие от Пахомия мирозерцание Епифания Премудрого ориентируется не на исихастское воззрение, а на священное писание, ибо становление и утверждение нравственного идеала своей эпохи агиограф мыслил как возрождение философско-религиозных и нравственных принципов, изложенных в священном писании, и на практике осуществленных первыми христианскими подвижниками. Ориентация на священное писание и на "отчские обычаи и предания" оставляет философско-теологическую основу мирозерцания Епифания, который подчинено изложение аскетическо-созерцатель-

<sup>1/</sup> Григорий Палама. Слово на Успение Богоматери. ГБЛ, ф.304, л.272 об.

<sup>2/</sup> Р И В , т.6, стр.252.

ных мотивов подвига Сергия.

Рассмотрим теперь отражение мистических мотивов в редакциях Епифания и Пахомия.

В агиографической литературе христианским подвижникам открывался демонологический мир, с которым герои вступали в борьбу. Мотив борьбы с бесами нашел отражение и в "Житии Сергия", причем в редакции Пахомия авторский текст претерпел существенные изменения. У редактора это традиционный агиографический мотив испытания святого нечистой силой, мешающей герою совершать свой подвиг. "В едину же от ночей въскоте ити в церковь на обычное правило, и зрит явлено множество плък бесовьскихъ, якоже некое великое воинство, ярость на святого показуеще и зубы скрежьшуше, яко мнети пламени велику исходити из уст их, и яростне глаголаху ко святому: изыде от места нашего, изыде, яко да не зле умреши zde" /ВМЧ, I415-I416/.

Варфоломей благополучно избавляется от дьявольского наваждения с помощью молитвы, однако некоторое время бесы еще продолжают пакостить герою.

У Епифания мотив борьбы с бесами имеет реальное содержание. Здесь бесы являются носителями темных враждебных сил природы, окружавшей подвижника; они стремятся помешать герою в его подвиге пустынножительства. Интересно, что Епифаний вкладывает в уста бесов конкретное содержание - бесы выступают яростными противниками освоения пустынных мест, сулят герою всякие невзгоды, страхи и лишения, определенные реальностью самой окружающей природы. Это не мелкие пакостники, наносящие ущерб монастырскому хозяйству, какими они представлены в "Житии Феодосия Печерского", а "пустынные страшилища", чьи действия наполнены

конкретным содержанием самой мрачной и пустынной природы.

Ночью, когда Варфоломей служил всюнощную, его хижина наполнилась бесами. Они говорят подвижнику: "Отиди, отиди от места сего: что ища пришел еси в пустыню сию? Что хочещи обрести на месте сем? Что требуещи в лесе сем сидя? Жити ли zde начинаеши? Въскую zde въдворяешись; не надеяся zde жити: не ктому бо можещи ни часа закоснети, се бо есть якож и сам зриши, место пуото, место безгодно и не проходно, с все страны до людви далече, и никтож от человек не присецает zde; не боишилися, егда когда от глада умреши zde, или душегубцы разбойници обретше, равбьют тя; се бо и зверие мнози плотоядци обретаются в пустыни сии, и вльци тяжции выще, стадом происходят сюду..." /ЖСерР., 52-53/.

Это столкновение подвижника с бесами происходит вскоре после ухода Стефана в Москву, когда Варфоломей остался один. Содержание этого эпизода лишний раз указывает на те причины, которые заставили Стефана уйти из пустыни. То, чем пугали бесы Варфоломея, испугало Стефана и вынудило его отказаться от трудностей пустынножительства и предпочесть "мирской" городской монастырь с его обеспеченностью и свободой.

Таким образом, мотив борьбы с бесами имеет у Епифания конкретное содержание, скрытое за оболочкой религиозной мистики, соотношенное с характером нравственного подвига героя.

Решая вопрос об отношении мирозерцания Епифания Премудрого к поздневизантийскому исихазму, необходимо остановиться на характеристике мистических явлений, связанных со светом и сиянием, нашедших отражение в текстах Епифания и Пахомия. В исследованиях Г.П.Федотова и В.П.Зубова светносные явления в "Житии

Сергия" соотнесены с толкованием фаворского света в учении исихастов. "Можно сопоставить светоносные видения Сергия с фаворским светом исихастов", - писал Г.П.Федотов<sup>1/</sup>.

В.П.Зубов проводит аналогичное мнение: "Если присмотреться ко многим рассказам Пахомия о чудесах, то нетрудно заметить, что в них особенно выделяются явления, связанные со светом и сиянием. Пахомий пришел на Русь с Афона, который в XIV веке был одним из центров исихастского движения и споров о "несотворенности света фаворского"<sup>2/</sup>.

Исследователь подтверждает свою мысль ссылкой на эпизоды "О видении братства", "О посещении Богоматери", делая следующий вывод: "Даже если некоторые рассказы восходят к Епифанию, Пахомий не мог не усилить эти "светоносные" черты"<sup>3/</sup>.

Особый интерес представляет эпизод "О явлении Богоматери" Сергию. Сопоставим описание явления Богородицы Сергию с аналогичным эпизодом "Жития Григория Паламы". В последнем рассказывается, как Григорий "ходатайствовал и просил ее, чтобы в устранение от него и его собратий всякого развлечения и препятствий к безмолвию и совершенной иноческой жизни, благоволила она принять на себя заботливость и промышление о всех житейских его потребностях"<sup>4/</sup>.

Ярко выраженная исихастская направленность просьб Григория очевидна. У Епифания аналогичный эпизод несет иной смысл.

<sup>1/</sup> Г.П.Федотов. Святые древней Руси. Париж, 1931, стр.149.

<sup>2/</sup> В.П.Зубов. Епифаний Премудрый и Пахомий Серб. ТОДРИ, т. IX, М.-Л., 1953, стр.149-150.

<sup>3/</sup> Там же.

<sup>4/</sup> "Житие Григория Паламы". "Афонский патерик", ч. I, М., 1883, стр.345.

В обители Сергия существовала оппозиция как общежитийной монастырской реформе, так и самому идейно-религиозному и нравственно-трудовому направлению деятельности игумена, в основе которого лежало нестяжание, труд и стремление к нравственному совершенствованию. Об этом свидетельствуют разногласия между Стефаном и Сергием и уход последнего на Киржач.

В молитве Сергей просит моральной поддержки своему начинанию. "Пречислая Мати Христа моего, заступница и крепкая помощница роду человеческому. Буди нам недостойным ходатаица, присно молящися Сыну своему и Богу нашему, яко да призрит на место сия обитое, еже возложено есть в похвалу и честь святому имени его во веки!" /ЖСерР., 153-154/.

Характер молитвы Сергия и его просьбы к Богородице совершенно иные, нежели в "Житии Григория Паламы". Просьба Паламы ярко окрашена исихастской тенденцией - устранить от него и его учеников всякого рода развлечения и препятствия к безмолвию и принять на себя заботу и попечение о всех нуждах и потребностях монастырских. Палама просит для себя и своих единомышленников полного забвения и ограждения от мира. /См. его определение безмолвия: "безмолвие - есть остановка ума и мира, забвение низших, тайное ведение высших"/.

Сопоставляя рассказ о явлении Богородицы Сергию и Григорию, А.И.Клибанов пишет: "Эпизод о явлении Богоматери достаточно самостоятелен не только по конкретным деталям, но и по характеристике отношения Богоматери к Сергию"<sup>1/</sup>. Действительно,

<sup>1/</sup> А.И.Клибанов. К характеристике ..., стр.84.

самостоятельность чувствуется в описании отношения Богоматери к Сергию. У Епифания Богоматерь касается Сергия и говорит ему: "Се услышана бысть молитва твоя о ученицех своих... и о обителях твоих..."

В "Житии Григория Паламы" она обращается к сопровождающим ее "светоносным мужам": "Отныне и навсегда будьте попечителями о нуждах Григория и его братии".

Тем более странно звучит вывод исследователя: "Сюжетная и смысловая параллели в данном случае объясняются общей для автора "Жития Сергия" и для автора "Жития Григория Паламы" мировоззренческой установкой" I/.

В данном случае под общей мировоззренческой установкой понимается исихастское мировоззрение. Вряд ли можно согласиться с этим выводом: если в сюжете еще можно отметить определенную зависимость Епифания от автора "Жития Григория Паламы", то в идейной направленности самого эпизода такой общности нет. Оба автора в конечном итоге преследовали одну цель – подчеркнуть, что монастырь и деятельность его игумена находятся под особым покровительством Богородицы. Но ведь монастырь Сергия и его направление деятельности далеко не идентичны монастырям Святой Горы и их учению. В данном случае мы сталкиваемся с тем явлением, когда типологический сюжет агиографического произведения и столь же типологический авторский замысел в каждом конкретном случае наполняются своим особым содержанием.

Идейная направленность эпизода "О явлении Богородицы" Сергию совершенно иная, нежели в "Житии Григория Паламы". Вместе

I/ А.И.Клибанов. К характеристике..., стр.84.

с тем описание самого факта явления довольно близко в двух произведениях. Эта близость сказывается прежде всего в том, что авторы фиксируют внимание на световых, светоносных явлениях.

Епифаний рассказывает, что Сергий, услышав возглас – "Св. Пречистая грядет", – вышел из кельи в сени и увидел "свет велик зело паче солнца сияюща". Богоматерь явилась с апостолами Петром и Иоанном "в неизреченней светлости облисташася", отчего Сергий "паде ниць, не могый тръпети нестръпимую ону зарю"/ЖСерР.,153/.

Аналогичными световыми явлениями обставлен и приход Богоматери к Григорию. Но у Епифания есть очень важная деталь в повествовании: в момент явления Богоматери Сергий читает акафист Богородице, поэтому все "светоносные" явления, которыми сопровождается приход Богоматери к Сергию есть не что иное, как реминисценция световых образов акафиста. Все световые явления, которые фиксирует Епифаний, почерпнуты им из акафиста Богородицы.

В икосе II акафиста читаем следующее: "С в е т о п р и -  
е м н у ю с в е щ у сущим во тьме явльшуюся, зрим святую  
Деву, невещественни бо вжигающи огню, наставляет к разу-  
му божественному вся, з а р е ю ум просвещающая. Радуйся, л у -  
ч е у м ца г о С о л н ца ; радуйся, с в е т и л о незаходимо-  
г о С в е т а ; радуйся, м о л н и е, д у ш и п р о с в е щ а ю -  
щ а я . Радуйся, я к о м н о г о с в е т л о е в о з с и я -  
в а ш и п р о с в е щ е н и е..." /Акафист Богородице, икос II/.

Вопрос о световых явлениях, присутствующих в памятниках

литературы XIV–XV вв., чаще всего соотносится с толкованием идеи "фаворского света" паламитами. Однако так просто и прямолинейно этот вопрос решать нельзя. Восточная патристика раннехристианской эпохи оставила множество сочинений, в которых "световые" явления занимают важное место. Это прежде всего касается акафистов, гимнографии и молитв.

В акафисте Иисусу Сладчайшему читаем: "С в е т о п о д а т е л ь н а я с в е т и л ь н и к а сущим во тьме неразумия, гоняй ты Павел богоразумного гласа силу внуши и душевную быстроту уясни"/Акафист Иисусу, икос II/.

В приведенных выше акафистах "светоносные" явления отражены в иконе II. Дело в том, что акафисты, подобно житиям, имели каноническую схему, согласно которой икос II посвящался "светозарной" деятельности Христа, Богоматери или какого-либо святого. То, что Епифаний отлично знал акафисты, не вызывает сомнения. Похвалы своим героям /плач и похвала инока списуища в "Житии Стефана Пермского" и "Похвальное слово" Сергия/ Епифаний строит, ориентируясь на акафисты.

В акафистах в каждом иконе прославляется отдельная сторона многогранной деятельности святого: апостольская, пророческая, ангелоподобная, наставническая, пастырская, учительская и т.д. Епифаний строит свои обширные похвалы точно также: "апостола ли ты именуешь...", "пророка ли ты нареку...", "пастуха ли ты нареку...", "посетителя ли ты толкую...", "отца ли ты нареку или казателя...", "исповедника ли ты исповедаю..." и т.д.

Это свидетельствует о том, что Епифаний был не только широко образованным человеком своего времени, отлично знавшим

восточную патристику. Он был агиографом, чье миросозерцание формировалось и под влиянием библейской и восточнопатристической идейной и художественно-эстетической традиции, что нашло свое отражение в сочинениях писателя. Поэтому можно утверждать, что, вводя "светоносные" явления в эпизод появления Богородицы, агиограф ориентировался не на исихастское учение о "фаворском свете" и его толкование паламитами, а на хорошо известный ему II икос акафиста.

Рассмотрев описание аскетических, созерцательных и мистических мотивов и молитвенных состояний Сергия в житиях Епифания и Пахомия, можно сделать следующие выводы.

Все перечисленные элементы присущи авторам, но в разной степени: Пахомий сознательно заостряет и акцентирует эти элементы в своей редакции. Идеологическая сущность этих мотивов у Пахомия отражает исихастскую направленность его миросозерцания и сознательную авторскую цель – идеализировать деятельность Сергия в духе исихазма. Пахомий особенно усиливает мистические мотивы в своей редакции. В отличие от Епифания он сдваивает и утраивает эпизоды "видений". Так, видение о братстве продолжалось видением огня, исходящего от руки Сергия в момент благословения Исаака на подвиг молчания. Цель такого сдваивания и утраивания видений – усилить мистический момент. Такая позиция Пахомия в освещении аскетическо-созерцательных и мистических мотивов отвечала идеологической доминанте его мировоззрения.

В миросозерцании Епифания Премудрого не наблюдается сознательной ориентации на те элементы исихастских воззрений, которые составляют специфику этого религиозно-мистического учения.

Освещение аскетических, созерцательных и мистических мотивов в сочинениях Епифания позволяет говорить о том, что его мировоззрение в идейно-религиозных и художественно-эстетических основах во многом обязано библейской и восточнопатристической традиции.

Итак, говоря о роли поздневизантийской и южнославянской культурной традиции и ее влиянии на идейные и художественно-эстетические основы мирозерцания древнерусских агиографов XIV-XV вв., следует признать, что такое влияние не было однородным. В творчестве Пахомия Логофета, чье мировоззрение формировалось в условиях оживленных философско-религиозных споров исихастского направления, это влияние нашло наиболее яркое отражение. Идеологическим стержнем агиографии Пахомия Сербя было исихастское видение мира и человека, а художественно-эстетические особенности его творчества развивались под влиянием поздневизантийской и южнославянской культурной традиции.

Мирозерцание Епифания Премудрого формировалось в иных исторических условиях, когда начался процесс национально-освободительного движения русского народа, формирование идеологии единения и великорусской народности. Это было время, когда значительно усложнились общественные и социальные отношения, когда ценность и значимость личности человека определялась его личными качествами. Политическая, социальная и религиозная жизнь Руси второй половины XIV века породила тот тип общественного и религиозного деятеля, который прославляется в литературе как идеал эпохи. Деятельность Сергия Радонежского отвечала насущным задачам времени. Поддерживая начинания великого московского князя Дмитрия Ивановича, троцкий игумен выступает сторонником

Москвы, вносит свой весомый вклад в национально-освободительное движение русского народа. Идейное направление Сергия Радонежского формировалось не под влиянием поздневизантийского исихазма, который оказался чуждым русской действительности, тем процессам, которые происходили в Северо-Восточной Руси.

Причастность героев Епифания к важнейшим процессам, происходящим в жизни Руси этого времени, придавала произведениям агиографа публицистическую заостренность. Впервые в произведениях этого жанра нашли отражение мотивы критицизма, чуждые агиографии. Это свидетельствует о том, что в мирозерцании Епифания Премудрого важное место занимали идеи и настроения, нашедшие место в самой русской действительности. Сопоставление редакций Епифания и Пахомия позволяет отметить, что Пахомий не разделяет общественно-политических воззрений Епифания. Древнерусский агиограф выступает убежденным сторонником единства русской земли и укрепления Москвы; в централизации русских земель Епифаний видит залог национального, политического, духовного и культурного возрождения. Вместе с тем Епифаний не скрывает и тех явлений, которые сопутствовали процессу централизации.

Пахомий опускает все эпизоды, связанные с насилиями и произволом, чинимым представителями великокняжеской власти в Ростове. Публицистическая заостренность рассуждений Епифания, отражающая конкретно исторические основы его мирозерцания, оказалась чуждой Пахомию.

Пахомий опускает и все обличения роскоши и стяжания духовенства, которые имели место в редакции Епифания. Он полностью удаляет из текста рассуждения Епифания о бескорыстии Сергия в момент его поставления во игумены. И это делается не потому,

что Пахомий не верит в бескорыстие Сергия, а потому, что в авторских рассуждениях по поводу поставления героя на игуменство содержатся выпады против современного духовенства.

В новелле "О худости порт и о некоем поселянине" Пахомий полностью выбросил раздел "О худости порт", где Епифаний постоянно соотносит "худость ризну" Сергия с роскошью духовенства. "...риза нова никогда не взыде на тело его, ни от сукон немецких красовидных, цветотворных, или от синеты, или от багрянородных, или от бурявн, или от прочих многообразных различных цветов, или белообразно, или гладостно и мягко: мягкая бо, рече, носящей в домах царевых суть..." /ЖСерР., 92-93/.

Рассказ "О некоем поселянине" подвергся Пахомием существенной переработке. У Епифания поселянин является носителем типичного для простого человека представления о церковном деятеле: это окруженный служителями, требующий раболепия, облаченный в дорогие одежды владыка, олицетворяющий собой внешнее могущество.

Приехав в монастырь Сергия, поселянин удивился, когда ему указали на преподобного: "Он же... виде блаженнаго в худостне портише, зело раздране и многошвене, и в поте лица тружающася..., - восклицает: "Ничтож вижу на нем... ни порт красных, ни многоценных, ни отрок предстоящих ему, ни слуг скоро ридущих, ни множества раб служащих и честь воздающих ему..." /ЖСерР., 95-96/.

Епифаний удивительно целенаправленно организует повествование в этом эпизоде встречи поселянина с Сергием. Он не просто говорит о "земледельце некоем", явившемся в монастырь, чтобы своими глазами увидеть столь известного подвижника /Ср. у Пахомия: "Прииде же и земледелец некий от далече сущих мест..."/,

но дает ему своего рода характеристику. "Поселянин, чином орачь, земледелец, живий на селе своем, орий плугом своим и от труда своего питаася..." /ЖСерР., 94/.

Агиограф пользуется здесь традиционным приемом сопоставления /труд поселянина и труд Сергия/, однако иллюстрирует здесь не отвлеченные морально-христианские качества, столь характерные для произведений агиографического жанра, а нечто иное. Поселянин видит Сергия работающим на огороде в старом одеянии и не замечает в нем ничего отличного от простого инока. Вот тогда-то автор и соотносит традиционное представление трудящегося человека о церковном иерархе с личностью Сергия. "Аз пророка видети приидох, в чти и славе и в величестве," - говорит поселянин, но вместо привычного для его представления церковного деятеля он видит Сергия, "яко нища и убога и странна, и яко работника, всяку работаще работу".

В редакции Пахомия это сопоставление в том значении, какое оно имело место у Епифания /народное представление о церковном иерархе и реальный Сергий/ отсутствует. Его текст призван лишь подчеркнуть христианское смирение святого "Ах приидох пророка видети, - говорит поселянин у Пахомия, - ныне же вижу сего яко единого от нищих" /ВМЧ; сентябрь, 1423/.

Идеология нравственного совершенствования, которую утверждал Сергий, базировалась на евангельском принципе "не трудящийся да не ест". Епифаний не просто констатировал факт падения нравов русского духовенства, но и сознательно заострил этот вопрос, воплотив в житии свой идеал духовного иерарха.

Логическим завершением этого эпизода является рассказ о том, как Сергий, видя замешательство поселянина, "не дождав



от него прежде поклонения, но сам прежде предварив, приступль на целование земледелче, со тщанием же и спешаше, и с великим смирением поклонися ему до земли..." /ЖСерР., 97/. Епифаний подчеркивает в Сергии идею народолюбия, идею согласия и любви, являющуюся субстанцией христианского догмата культа Троицы, службе которой Сергий посвятил свой подвиг.

Поклон Сергия имеет и символическое значение. В нем отражено признание высокой моральной ценности человека труда, той ценности, на которую ориентировалась нравственно-трудовая школа Сергия.

Несомненно, что конечная цель введения этого эпизода — подчеркнуть смирение героя, т.е. констатировать очередной житийный канон, обязательный в арсенале святого. Но какое огромное содержание вкладывает писатель в этот традиционный канон. И это особенно видно при сопоставлении аналогичного эпизода в редакции Пахомия.

Последний вообще ничего не говорит о трудовой деятельности Сергия, а эпизод с поклонением поселянина полностью опускает. Казалось бы, что у автора и редактора одна конечная цель — воспеть смирение подвижника. И тот и другой достигают этого, но сколь различными путями. Для Пахомия это традиционное христианское смирение и не более. Его идеал слишком прямолинеен и отражает характер его мирозерцания.

По иному воспринимает свой идеал Епифаний; в поступке Сергия он увидел не только подвиг христианского смирения, но и выражение единения с народом, идею народолюбия, санкционированную той великой любовью, которая лежит в основе нераздельного

триипостасного божества.

В повседневном обязательном труде Сергия Епифаний видит основу нравственного совершенствования и единения с народом. Эта идея в тяжелые годы борьбы за национальную независимость, политическое, нравственное и культурное возрождение становится определяющей для мирозерцания Сергия и Епифания и обязательной для духовного иерарха.

Рассказ о поселянине очень напоминает аналогичный эпизод из "Жития Феодосия Печерского", который, возможно, Епифаний и имел в виду при работе над своим житием. Нестор, стремясь подчеркнуть смирение своего героя, заставляет печерского игумена поменяться местами с возницей. Но, вместе с тем, этот эпизод позволяет Нестору раскрыть многое. Во-первых, он подчеркивает нестяжание Феодосия, ибо последний был так просто одет, что возница принял его за рядового инока; во-вторых, здесь отражено и народное представление о монахах как о праздных людях. "Черноризьче! — обращается возница к Феодосию. — Се бо ты по вся дъни пороздън еси, аз же трудън снй" /ЖФеодП., 98/.

В свою очередь этот эпизод Нестор заимствовал из Синайского патерика из рассказа о том, как архиепископ Феодот, подчеркивая свое смирение, меняется местами с кцириком в повозке. В патерике этот эпизод имеет один-единственный смысловой план — показать смирение героя.

Приведенное нами сопоставление аналогичной ситуации в житиях Нестора, Епифания и Пахомия позволяет утверждать, что все агиографы стремятся к одной цели — идеализировать смирение своего героя. Однако мы отмечали, какое различное содержание несли эти эпизоды в каждом конкретном случае и как это содер-

жание было соотнесено с мировоззрением самого агиографа, с принципом авторского воплощения положительного идеала в произведении.

Присущий мирозерцанию Епифания критицизм в оценке общественной роли и назначении духовенства сочетается у него с противопоставлением своего идеала. Характеризуя ту или иную сторону подвижнической деятельности Сергия, Епифаний как бы иллюстрирует свое понимание того или иного евангельского принципа. Так, рассказывая о трудовой деятельности Сергия, агиограф раскрывает то, как понимал евангельский принцип "не трудящийся да не ест" его герой.

У Сергия кончились запасы продовольствия и наступали дни голода; тогда он обратился к одному из братьев по имени Даниил с предложением построить ему сени за лукошко гнилых хлебов. Даниил соглашается и сразу же выносит ему плату за труд, на что Сергий отвечает: "...аз бо преж даже руже мои не поработасте и преж труда мзды не приемлю". И только закончив работу, Сергий принимает плату "решето хлебов уреченных, цена мзды его, еже руже его поработа" /ЖСерР., 86/.

Агиограф вдохновенно изображает работающего Сергия. "...препояса чресла своа крепко и нача делати и тесати от утра до вечера, и дьски вся истеса, також и столбы издолбе и поставль".

Мотив труда, присущий мирозерцанию Епифания, оказался чуждым Пахомию. Пахомий опускает весь эпизод со старцем Даниилом. Опускает он и все те рассуждения Епифания, в которых речь идет о том, что Сергий в своей деятельности исходил из евангельского принципа: "иже аще хоцет в вас вящши быти, да будет вам слуга; и иже аще в вас быти первни, буди вам раб".

Рассказывая о кротости и терпении Сергия, о его повседневных трудах, Епифаний пишет: "...без лености братиам яко купленный раб служаше, и дрова на всех сечаше, и тълкуще жито в жръновех меляше и хлебы печаше и варево варяше, и прочее брашно яж братиам на потребу устрааше, обувь и порты крааше и шияше; и от источника, сущаго ту, воду, в двои водоносу почерпаа, на своем си раме на гору възношаше, и комуждо у келии поставляше; в ноци ж на молитве без сна пребываше, хлебом и водою точию питашесь, и того по оскуду принимаше; и николии ж ни часа празден пребываше" /ЖСерР., 64-65/. Пахомий в своей редакции опускает и этот рассказ.

Подкрепление тех или иных качеств и добродетелей святого цитатами из текстов священного писания — явление обычное для агиографии, признанное усилить величие подвига святого. Однако сказанное едва ли исчерпывает все значения ориентации Епифания на евангельский текст. Ведь уход Сергия в лес и подвиг пустынножительства не есть только его личное дело — спасение собственной души; за актом аскетического подвижничества стояла высокая идея возрождения нравственного идеала монашества.

В людях типа Сергия Епифаний видел воплощение этого идеала, реально существующего в действительности и утверждающего его "по отчьскому обычаю и преданию" не только в своем монастыре, но и в других монастырях Руси. Агиограф подчеркивает, что в своей деятельности Сергий неоднократно задумывался о жизни "великих светил, иже в плоти живущей на земли, ангельски пожиша: Антония Великого и великого Евфимия, Савву освященного, Пахомия ангеловиднаго, Феодосия общежителя и прочих..." /ЖСерР., 74/.

Вся эта ориентация Епифания на евангельские принципы и жития христианских подвижников не просто дань канону с целью усугубления святости; за ней скрывается требование к духовенству жить "по отчъскому обычаю и преданию". Философско-религиозные основы мирозерцания Епифания Премудрого опирались на евангельские принципы и нравственный подвиг первых христианских подвижников. Именно то, что воплощаемый им идеал отвечал этим требованиям, являлся носителем таких же добродетелей, и составляет второй скрытый план цитирования автором евангельских текстов. И дело здесь не только в том, что Епифаний сознательно ориентируется на евангельские принципы и нравственный подвиг раннехристианских подвижников. Это делалось в агиографии и до него. Важно другое: у Епифания эта ориентация несет известный элемент полемичности.

По мысли Епифания, только тот церковный деятель, для которого евангельские принципы являются основой жизни и деятельности, может достигнуть идеального совершенства. Такого рода мировоззренческая концепция человека отличалась известной широтой и обращена была к самой жизни, в то время как исихастская концепция человека допускала идеальное состояние человеческой личности только через особую практику безмолвия и "умного делания".

Уже такое неполное сопоставление редакций Епифания Премудрого и Пахомия Серба позволяет сделать вывод, что мировоззрение редактора в большей степени замкнулось на аскетических, созерцательных и мистических мотивах деятельности героя.

Епифаний убежден, что только при условии, если человек в основу своей жизни кладет евангельские принципы и руководству-

ется "отчъскими обычаями и преданиями", он способен достигнуть совершенства. Одна молитва, какой бы "умной" она не была, не способна сделать этого. Идеал человека у Епифания далек от религиозно-мистической аскезы исихастов; созерцательно-аскетические мотивы составляют лишь часть подвига и далеко не исчерпывают всей личности, не определяют собой характер его деятельности.

Говоря о мотивах критицизма, присущих мироощущению Епифания Премудрого, следует отметить, что они во многом определяли стиль его произведений. Там, где Епифаний рассказывает о произволе московских властей, повествование приобретает публицистическую взволнованность и заостренность. В этом случае творческая манера агиографа близка летописной традиции. Так, заключительная фраза автора из рассказа о бесчинствах московского наместника в Ростове очень напоминает традиционные летописные концовки.

Воплощая нравственный идеал эпохи в лице Варфоломея-Сергия, Епифаний постоянно соотносит его с современным типом духовного иерарха, причем такого рода соотнесения несут известный элемент полемичности, что отражается на стиле произведения.

Сопоставление отдельных традиционных элементов сюжета жития Сергия в редакции Епифания и Пахомия свидетельствует о том, что в каждом конкретном случае они наполнялись реальным содержанием сообразно мирозерцанию автора и получали свое особое идейно-смысловое звучание, хотя авторская цель в том и в другом случае была одна — идеализировать и воспеть подвиг героя.

Зависимость экспрессивно-эмоционального стиля от исихастских воззрений мы наблюдаем в творчестве Пахомия Логофета. Что

касается Епифания Премудрого, то на его мирозерцание исихазм не оказал заметного влияния. Русскому агиографу в большей степени присуща сознательная ориентация на раннехристианскую и библейскую традиции при воплощении нравственного идеала.

В исследовательской литературе мало внимания уделялось именно этим традициям в формировании художественно-эстетических основ мирозерцания древнерусских агиографов. В последнее время этот вопрос был поставлен в работах О.Ф. Коноваловой и Ф. Вигзелл<sup>I/</sup>. Исследовательский пафос в них направлен на выявление стилистического использования библейских текстов в сочинениях Епифания Премудрого.

Вопрос о библейской традиции тесно связан с вопросом о значении восточнопатристической традиции в формировании философско-религиозных и художественно-эстетических основ мирозерцания русских агиографов. В своих житиях Епифаний показал путь возрождения нравственного идеала монашества, утраченного на Руси со времен Феодосия Печерского. Возрождение этого идеала сопровождалось и возрождением раннехристианской мировоззренческой идеологии, ориентацией на священное писание.

Однако идеологическая позиция Епифания не может быть сведена только к ориентации на раннехристианскую идеологию. Общественно-философская значимость и высокое художественное совершенство произведений Епифания во многом обусловлены усвоением лучших творческих достижений национальной русской культуры предшествующих эпох. Характеризуя культуру Руси конца XIV - начала XV вв., Д.С. Лихачев пишет: "Русское искусство... опиралось на

I/ О.Ф. Коновалова. "Плетение словес" и плетеный орнамент конца XIV века. ТОДРЛ, т. XXII, М.-Л., 1966. Об одном типе амплификации в "Житии Стефана Пермского". ТОДРЛ, т. XXV, М.-Л., 1970.

Ф. Вигзелл.

Цитаты из книг...

народные национальные начала, русская культура эпохи образования национального государства, с одной стороны, несет в себе черты уравновешенной, уверенной в себе древней культуры, опирающейся на сложную культуру старого Киева и старого Владимира, а с другой - поражает глубоким подчинением насущным задачам своего времени"<sup>I/</sup>.

Эпоха, в которую жил Епифаний Премудрый, была эпохой острой феодальной борьбы, уносившей тысячи человеческих жизней, эпохой освободительной борьбы против татарского ига. В это время сложные процессы формирования великорусской народности переплетались с процессом централизации феодальных земель вокруг Москвы. То, что культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого достигла высокого уровня, во многом определялось обращением русских к творческим достижениям предшествующих эпох. Это обращение призвано было помочь выработать новые формы для выражения нового содержания. Этим новым содержанием было рождение нового, совершенно особого качества у русского человека конца XIV века - социального самосознания. Многолетнее татарское иго, бесконечные внутрифеодальные войны, уносившие тысячи жизней и наносившие урон экономике, давали возможность русскому человеку воочию убедиться в том, что только сильная княжеская власть способна защитить его от внешних врагов и произвола местных феодалов.

Формирующееся социальное самосознание обращалось к славным традициям прошлого - к истории Киевской Руси. Рост самосознания и самоопределения русского народа, пробуждение его твор-

I/ Д.С. Лихачев. Культура Руси эпохи образования Русского национального государства. М., 1946, стр. 22.

ческой активности рождали в лучших его представителях сознательное и целенаправленное отношение к своей истории, к культурным традициям "старого" Владимира и "старого" Киева.

Поэтому не случайным является вопрос о роли национальной русской культуры в формировании миросозерцания Епифания Премудрого и художников его круга. И здесь важно не только то, какие поэтические формулы и художественные принципы использует Епифаний в своем творчестве из культурного наследия предшествующих эпох. Важно то, что агиограф воспринял в литературе Киевской Руси ее высокий идейно-патриотический пафос, чувство гордости и торжества за свою родную землю. Эти идеи и чувства в полной мере отразились в летописной хвале Ярославу Мудрому, произведениях Нестора, Иллариона, Кирилла Туровского, Владимира Мономаха, "Слове о полку Игореве" и "Слове о гибели Русской земли".

Нравственный идеал никогда не был в древнерусской литературе отвлеченным богословским представлением. Его значимость определялась тем, что он являлся нормой поведения человека, думавшего о судьбах своей Родины. В суровые годы борьбы русского народа с внешними врагами в нем рождалось существенное качество — самоотверженность, национальная гордость и самоутверждение. И тогда высшее свое назначение он видит в стремлении отдать всего себя общественному делу.

В "Слове о терпении и любви" Феодосий Печерский призывает "положить душу свою за други своя" не только на поле брани, но и в повседневном труде на благо ближнего. "Лепо бо бяше нам

от трудов своих кормити убога и странна, и не праздными пребвати, переходити из келии в келию" I/.

Эта идея самоотверженной любви к ближнему становится определяющей в миросозерцании Епифания Премудрого. Именно она лежит в основе практической деятельности его героев. Утверждаемый и поэтизируемый им идеал церковного иерарха агиограф не мыслит без его самоотверженного стремления отдать всего себя необходимому и общественно важному делу.

Призыв к труду, к нравственному совершенствованию, столь характерный для русской литературы предшествующих эпох /Слова Феодосия Печерского, Серапиона Владимирского, "Поучение" Владимира Мономаха/, практически претворяется в жизнь героями Епифания. Трудолюбие, самоотверженность, нравственное самосовершенствование становятся нравственными принципами для лучших людей XIV века, критерием их ценности и значимости. Новое содержание, обусловленное и конкретизируемое самой эпохой, требовало и новых форм выражения, более глубокой эстетической оценки. Важность и значимость содержания определяла и форму изложения. Основная направленность этой формы удивительно верно сформулирована современником Епифания рязанцем Софонием в его "Задонщине". Это призыв составить слово к слову и возвеличить Русскую землю, организаторов и участников ее освобождения от татар.

Возвеличить Русскую землю и лучших представителей народа, потрудившихся для ее блага — на это направлена художественная форма древнерусских произведений XIV — XV вв. Поэтому

I/ Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. I. Под редакцией А.И.Пономарева. СПб., 1894, стр.34-35.

здесь все важно, каждый элемент полон смысла и раскрывает сущность описываемого содержания, его значимость для современников.

Русских писателей XIV – XV вв. роднит с лучшими представителями культуры Киевской Руси целостное восприятие мира и человека. В своем "Поучении" Владимир Мономах изумляется красоте и стройности вселенной, ему не свойственны драматические противопоставления человека и природы. "Зверье различны, и птица и рыбы украшено твоим промыслом, господи! И сему чюду дивуемся, како от персти создав человека, како образи различни в челоувечьских лицих, – аще и весь мир совокупить, не вси в один образ, но кый же своим лиц образом, по божи мудрости. И сему ся подивуемь, как птица небесная из ирья идуть, и первее, в наши руке, и не ставятся на одной земли, но и сильныя и худныя идуть по всей землям, Божиим повеленьем... Все же то дал бог на угоде челоувеком, на снеть, на веселье. Велика, господи, милость твоя на нас, иже та угодыя створил еси челоувка грешна" I/.

Такое целостное восприятие мира и человека свойственно произведениям Кирилла Туровского, "Слову о полку Игореве", "Слову о погибели Русской земли"; оно характерно и для сочинений Епифания Премудрого, где отсутствует драматическое противопоставление человека и природы /см. эпизод дружбы Сергия с медведем/.

Очень часто в произведениях Епифания Премудрого и писателей его круга мы сталкиваемся с использованием художествен-

I/ "Поучение" Владимира Мономаха. Цитир. по "Изборнику", М., 1969, стр.152.

но-поэтических формул, присущих древнерусским писателям эпохи Киевской Руси. Однако эти формулы призваны отразить уже иное содержание, прославить конкретно-историческую значимость деятельности лучших представителей конца XIV – начала XV вв.

Кирилл Туровский в "Похвале Иосифу Аримафейскому и мирносицам", воспевая великую веру, преданность и любовь Иосифа ко Христу, писал: "Кюю похвалу створим достойну твоего блаженства, или кому уподоблю сего праведника? Како начну и како възглаголю? Не бо м ли ты прозову, но того светлее бысть благочестием, ибо в время страсти Христовы небо помрачися и свет свои съкры, ты же тогда, радуясь, на своем руку Бога носяше. Землю ли ты благоцветущу нареку, но тоа честее ся показа: тогда бо и та страхом трясъшися, ты же с веселием Божие тело с Никодимом в плацаницю, с вонями обвив, положил еси. Апостолом ли ты именую, но и тех вернее и крепче обретесе: егда бо они со страха ради жидовски, разбегошесе, тогда ты без боязни и без сумнения послужил еси Христови. Святителя ли или старейшину прозову: тем бо образ своєю службы предал еси, обходя, кады и кланяяся с молитвою пречистому телу Христову, глаголя: воскресни, Господи, помози нам, и избави нас, имени твоего ради. Священномучеником ли ты нареку, яко толику показал еси к Христови любовь, аще бо не въдрюзися в твоя перси оружие, не пролияся от мече кровь твоя, но изволением и верою по Христе положил еси душу..." I/

В этой похвале Кирилл Туровский прославляет великую пре-

I/ Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. I. Под редакцией А.И.Пономарева. СПб., 1894, стр.149.

данность и любовь ко Христу Иосифа Аримафейского. Непокоримая вера и целенаправленность его подвига вызывает невыразимый восторг туrowsкого епископа, желание сотворить ему достойную похвалу. Кирилл сравнивает Иосифа не только с традиционными носителями христианской добродетели — апостолами, святителями, мучениками, но и с землей и небом — реальными свидетелями страданий и смерти Христа.

Эта поэтическая формула, созданная Кириллом Туrowsким под влиянием Иоанна Златоуста, широко используется Епифанием и его современниками, но отражает уже иное содержание. Она призвана прославить и возвеличить подвиги людей XIV века, немало потрудившихся для освобождения Руси, для укрепления ее единства и могущества.

Высшей наградой феодального общества реальному историческому лицу, способствовавшему освобождению, укреплению и процветанию Русской земли, являлась канонизация — причисление к лику святых. Вот почему идеал эпохи отражается прежде всего в литературе высокого жанра — княжеских похвалах и житиях. Различные стороны деятельности этого идеала — государственно-политическая в лице Дмитрия Донского, миссионерско-просветительская в лице Стефана Пермского, объединительная в лице Сергия Радонежского — воспеваются и прославляются как достойные этой высокой награды. И там, где восхваление идеала выливается в авторский апофеоз, используется приведенная выше формула Кирилла Туrowsкого.

Автор "Слова о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русского" — человек близкий к церковным

кругам своего времени, чье миросозерцание сложилось под непосредственным влиянием идейной школы Сергия Радонежского, используя эту поэтическую формулу, прославляет деятельность Дмитрия Донского, видит в ней выражение насущных задач времени, величает его признанным главой всей Русской земли — "царем Русским".

Таким образом, общественная значимость и высокое художественное совершенство древнерусской агиографии XIV — XV вв. во многом обусловлены усвоением лучших достижений русской литературы предшествующих эпох. Обращение к богатым художественно-поэтическим традициям Киевской Руси — отличительная особенность древнерусской культуры на рубеже двух эпох. Русская культура времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого творчески освоила не только богатейшие художественные традиции Киевской Руси, но и идейно-патриотический пафос искусства Руси эпохи ее наивысшего политического и культурного подъема.

Рассмотрев роль таких факторов, как миросозерцание и художественно-эстетическая позиция писателя в становлении и формировании экспрессивно-эмоционального стиля в древнерусской агиографии конца XIV — начала XV вв., можно сделать следующие выводы.

Мировоззренческая концепция древнерусских агиографов этого периода не была одинаковой. Выходцы из южнославянских стран, чье миросозерцание формировалось в атмосфере исихастских споров и поздневизантийской художественно-эстетической традиции, продолжали на Руси традиции южнославянской агиографии. Произведения житийной литературы, написанные Епифанием Премудрым,

значительно отличались по стилю от сочинений Пахомия Логофета, митрополита Киприана и Григория Цамблака.

Мировоззрение древнерусского агиографа формировалось в атмосфере общественно-политической и философско-религиозной жизни Руси второй половины XIV века. Освободительное движение русского народа против татарского ига, процесс формирования великорусской народности и централизованного государства способствовали росту самосознания и самоопределения народа, породили интерес к внутреннему миру человека, к значимости его подвига.

Исключительную роль в формировании философских и эстетических основ мировидения Епифания Премудрого сыграл Троицкий монастырь и личность Сергия Радонежского. Монастырь Сергия являлся крупнейшей идейно-религиозной, нравственно-трудовой и художественной школой Северо-Восточной Руси второй половины XIV века. В стенах этого монастыря оформился и развился художественный дар писателя, те особенности его творческой манеры, которые позволяют говорить о самобытности и оригинальности его произведений.

Будучи учеником Сергия и исповедуя его идейное направление, Епифаний высоко ценил нравственный идеал, который возродился в монастыре троцкого игумена. Глубокая убежденность в моральной ценности и общественной значимости деяний своих героев определили особенности творческой манеры Епифания: агиограф не смотрит на образцы, не следует слепо за традицией. Современному типу духовного иерарха, отличавшемуся санюльбием, корыстолюбием и стяжанием, Епифаний противопоставляет свой идеал, рожденный направлением Сергия, исповедующий нестяжание, трудо-

любие, нравственное совершенствование.

Являясь убежденным сторонником идейного направления Сергия, Епифаний выступает на страницах своих сочинений с критикой отрицательных сторон нравственного облика современного духовенства. Критицизм в оценке некоторых сторон общественно-политической и религиозной жизни Руси органически присущ мировоззрению Епифания Премудрого и оказал заметное влияние на творческий метод агиографа. Основы такого видения мира и людей оформились и развились в русле идейного направления Сергия Радонежского.

Мировоззренческие концепции поздневизантийского и южнославянского исихазма паламитского толка оказались чуждыми тому направлению в русской агиографии, которое связано с именем Епифания Премудрого. Явившийся реакцией на исторические события византийской общественно-политической и церковной жизни, паламитизм призван был удержать и закрепить пошатнувшееся влияние Византии в православном мире Восточной Европы, приостановить процесс критики догматов восточнохристианской церкви, навязать свою философско-религиозную идеологию православным странам.

Для Руси второй половины XIV века эта идеология оказалась неприемлемой, ибо не отвечала общественно-политическим и церковным интересам. В русской действительности происходили свои, сугубо национальные процессы, для которых идеологическая сущность исихазма была реакционна и неприемлема.

Связанная с исихазмом тырновская реформа языка и письменности была направлена также на укрепление позиций паламитов в православном мире; идеализация греческого языка как языка царьградской патриархии призвана была ориентировать церковную



литературу в славянских странах на исихастскую. Принципы перевода с греческого языка, воплощенные в тырновской реформе, не нашли сколь-нибудь заметного влияния на русскую письменность XIV - XV вв.

Существенное значение в формировании мировоззрения Епифания Премудрого и влияние на его стиль оказала восточнопатристическая и библейская культурные традиции. Через голову своих непосредственных предшественников и современников в поздневизантийской и южнославянской агиографии Епифаний обращается к философским и художественно-эстетическим традициям библейской и раннехристианской литературы.

Возникновение экспрессивно-эмоционального стиля в русской литературе XIV века нельзя рассматривать как следствие переноса к нам самой системы южнославянского риторико-панегорического стиля с его мировоззренческой концепцией и художественным методом изображения внутреннего мира человека.

Ни мировоззренческая концепция стиля, ни художественные принципы изображения внутреннего мира человека, ни тем более сама система стиля не могли быть привнесенными извне в сложившейся форме. Интерес к личности человека и ее внутреннему миру был продиктован самой русской действительностью, кризисом системы феодальной раздробленности, когда ценность личности определялась не ее положением в системе феодально-иерархической лестницы, а личными качествами человека.

Мировоззренческие основы тырновской филологической школы не нужны были на Руси потому, что в процессе самосознания и самоопределения вырабатывалось свое мировидение с ярко выра-

женными национальными особенностями, с учетом характера конкретно-исторических явлений жизни. Таким новым мировоззрением явилась идеология народного единения в борьбе за национальную независимость. Поэтому Епифаний Премудрый и художники его круга обращаются к славным традициям прошлого, ибо идейно-патриотический пафос и художественная форма лучших произведений Киевской Руси в большей степени соответствовали этому новому мировидению.

Экспрессивно-эмоциональный стиль южнославянской и русской агиографии XIII - XV вв. - явление конкретно историческое; общие типологические черты историзма породили и определенный уровень художественного сознания, который в поэтике представлен риторико-панегорическим стилем. Характер общности историзма у русских и южных славян таков, что вопрос о влиянии и заимствовании не является определяющим. Формирование художественного сознания, результатом которого в поэтике явилось возникновение экспрессивно-эмоционального стиля, протекало в каждой славянской стране самостоятельно, с учетом конкретно исторических особенностей данной страны, но в русле общих закономерностей, отразивших закономерность самого процесса политического и культурного возрождения Сербии, Болгарии и Руси.

#### П р и н я т ы е   с о к р а щ е н и я :

- Г Б Л - Государственная библиотека СССР им. В.И.Ленина.  
В М Ч - Великие Минеи Четьи. Издание Археографической комиссии. Сентябрь. СПб., 1883.

ЖСерР - Житие Сергия Чудотворца и похвальное ему слово,  
написанное учеником его Епифанием Премудрым в  
XV в. Сообщил архимандрит Леонид. "Памятники  
древней письменности". СПб., 1885.

Р И Б - Русская Историческая Библиотека.

Т О Д Р Л Труды Отдела древнерусской литературы Института  
русской литературы /Пушкинский дом/ Академии  
наук СССР.

ЗАКАЗНАЯ

ПОДП. К ПЕЧАТИ 28/Ш-74 Г. Л-49109. Ф. 80x80/16  
БУМ. ОФС. № 2. ФИЗ.Л.Л. 4,0. УЧ-ИЗД.Л. 3,0.  
ЗАКАЗ 1331. ТИРАЖ 1550. ЦЕНА 7 КОП.

ОТПЕЧАТАНО НА РОТАПРИНТАХ В ТИП. ИЗД. МГУ  
МОСКВА, ЛЕНГОРЫ

Цена 7 коп.