

УДК 821.161'01-97«11/13»

Світлана Шуміло

ІДЕЇ ІСИХАЗМУ В ЛІТЕРАТУРІ ПІЗЬНОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

DOI: 10.5281/zenodo.5799439

© С. Шуміло, 2021. СС BY 4.0

Східні слов'яни не знали терміну «ісихазм», але легко прийняли це вчення в пізньому середньовіччі, про що свідчить художня література цих часів. Дослідження особливостей цього сприйняття є метою статті. Використані методи герменевтичного, стилістичного, ідейно-художнього, контекстного аналізу. Корпус художніх текстів, які були перекладені на руську мову досліджуваного періоду, містять твори відомих учителів безперервної молитви та обожнення, але брак ісихастських богословських трактатів у східнослов'янських перекладах обумовлює ті риси «русського» ісихазму, що відрізняють його від візантійського, власне від паламізму. Художня література XIV–XV ст. допомагає зрозуміти ці риси, розглянути світобачення наших предків-послідовників ісихазму, уточнити шляхи проникнення цього вчення на наші землі та особливості його рецепції. Дослідження проведене на матеріалі творів Єпіфанія Премудрого – одного з учнів Сергія Радонезького та митрополита Кипріяна, які втілювали в життя ісихастські ідеали. Єпіфаній жодного разу в створених ним житіях не згадує сам термін «ісихазм», але його тексти послідовно відображають світобачення ісихаста: їх стиль, названий Єпіфанієм «плетіння слівес», їх ритміка, композиція, уважність до тонких психологічних моментів, використання ключових слів, пов'язаних із ісихастською практикою, та велика кількість ліричних відступів, які свідчать про напружено-молитовний настрій автора. **Новизна** статті полягає в тому, що ми вперше стверджуємо про відмінність руського сприйняття ісихастських ідей, яка зафіксована в художній літературі пізнього середньовіччя. Твори Єпіфанія Премудрого вперше проаналізовано як молитовні тексти, пов'язані з аскетичною практикою ісихазму. Молитовні інтонації літератури в стилі «плетіння слівес» обумовлені не лише цією практикою, але й заглибленням в богослужбові твори та храмове дійство.

Ключові слова: ісихазм, Єпіфаній Премудрий, стиль «плетіння слівес», абстрактний психологізм, безперервна молитва.

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

Питання про обсяг візантійського впливу на слов'янські середньовічні культури в епоху ісихазму неодноразово порушувалось у дослідницьких працях¹, та, тим не менше,

¹ Див. про це: Мейендорф Йоанн, протопресв. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. *Труды отдела древнерусской литературы* (далі – ТОДРЛ). Ленинград,

саме воно й до сьогодні залишається відкритим. Його розгляд неможливий без з'ясування терміна «ісихазм» й освітлення проблеми поширення цього вчення у слов'янських країнах.

Як правильно відмічає В. Лепакін, «термін “ісихазм” не лише в різних, але, інколи, в одній і тій самій праці вживається в абсолютно різних смислах»², тому, перед тим, як перейти до обговорення впливу ісихазму на літературу, з'ясуємо, що ми розуміємо під цим терміном.

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

Для культури середньовічної Русі найактуальнішим виявляється те розуміння ісихазму, що пов'язано з духовно-практичним молитовним праксисом. Деяка розмитість терміна змусила прот. Іоанна Мейєндорфа виокремити ринаймі чотири можливі тлумачення цього феномену, кожне з яких потрібно враховувати в рамках медієвістичного дослідження.

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

По-друге, указує той самий вчений, у сучасній науковій літературі термін «ісихазм» часто визначає психосоматичний метод творення «Ісусової молитви», засвідчений у середовищі візантійського чернецтва в XVIII–XIV ст. Вказівки на практику «безперервної молитви», а також на вищий ступінь досконалості в цьому вченні, себто на споглядання, можна знайти і в літературі IV ст. у Макарія Єгипетського, і в X ст. – у Симеона Нового Богослова, і тим більше в XIII ст. – в афонській чернечій літературі. У святоотцівських працях до XIV ст. вчення, що нас цікавить, рідко називається ісихазмом, позаяк слово «ісихазм» – досить випадковий термін для позначення цього явища. У середньовічних текстах частіше можна знайти такі найменування, як «безперервна, постійна молитва», «розумне ділання», «молитва Ісусова», «розумно-сердечна молитва», «сердечне ділання», «замилування до Бога», «споглядання Божественного світла», «осяяння», «споглядання». І лише в XIV ст. з'являється чітко оформлене теоретичне вчення про основні положення ісихазму.

Третє розуміння ісихазму, виокремлене І. Мейєндорфом, пов'язане з явищем так званого «паламізму», себто системи богословських понять, вироблених Григорієм Паламою в процесі його полеміки з супротивниками ісихазму, а саме Варлаамом Калабрійським та його послідовниками. Варлаам, не будучи досвідно знайомий з ісихазмом, зробив предметом своїх нападів спочатку психосоматичні методи та зовнішні прийоми творення безперервної молитви, а згодом і всю систему ісихастських уявлень про можливість реального богоспілкування, богопізнання та обоження. Твори Григорія Палами, покликані захищати ісихазм від нарікань Варлаама Калабрійського та його послідовників, містять головні принципи системи православного світобачення, богослов'я та антропології. «Полеміка між Варлаамом і святителем Григорієм, – пише Лепакін, – врешті-решт вилилась у принципіву суперечку між православ'ям та італійським Відродженням з його секуляризацією

1974. Т. XXIX. С. 291–305; Прохоров Г.М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. *Литературные связи древних славян*. Ленинград, 1968; Мейєндорф Іоанн, протопресв. История Церкви и восточно-христианская мистика. Москва, 2003. С. 299–334; Он же. Жизнь и труды Григория Паламы: введение в изучение. Санкт-Петербург, 1997; Хоружий С.С. Познание исихазма в прошлом и настоящем. *Христианская мысль*. Киев, 2006. Вып. 3. С. 43–51 и др.

² Лепакін В.В. Умное делание: о содержании и границах понятия «ісихазм». *Вестник русского христианского движения*. Париж–Нью-Йорк–Москва, 1992. Вып. 164. С. 5.

³ Мейєндорф Іоанн, протопресв. История Церкви и восточно-христианская мистика... С. 562–563.

культури й богословської думки (переходом від власне богослов'я до релігійної філософії)»⁴.

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

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

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

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

Визначимо деякі особливості руського сприйняття ісихастського вчення. Практика ісихазму, знайома руському народу з найперших його кроків у православ'ї, не могла не позначитись на літературі, а також іконописі, книжковій мініатюрі, богослужбовій музиці, зодчестві тощо⁷. Особливістю сприйняття цього вчення слов'янськими країнами була та щаслива обставина, що Slavia Orthodoxa уникла полеміки, теоретизування і, головне, протистояння ісихазму та системи аргументів проти нього. Русь, можна сказати, уникла й самого цього терміна – ісихазм, – він практично не трапляється в давньоруських текстах. Вчення про безперервну молитву так природно і гармонійно було сприйнято руським чернством, що змогло проіснувати на цьому ґрунті багато століть, немовби розлите в усій нашій давній культурі, не потребуючи філософських дефініцій та теоретичних доказів своєї істинності. Тим не менше, актуалізація принципів ісихазму та підвищений інтерес до ідеї обоження, що виникли в чернечому середовищі в XIII–XIV ст., не могли не від-

⁴ Лєпахин В.В. Умное делание... С. 6–7.

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

⁶ Мейєндорф Іоанн, протопрєсв. История Церкви и восточно-христианская мистика... С. 562–563; Лєпахин В.В. Умное делание... С. 24.

⁷ Про вплив школи ісихастів на болгарську й сербську літератури в XIV–XV ст. див.: Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений Болгар и Сербов в XIV–XVII вв. Сборник отделения русского языка и словесности (далі – СОЯС). Санкт-Петербург, 1902. Т. 71, № 2. С. 1–176; Дуйчев И. Центры византийско-славянского общения и сотрудничества. ТОДРЛ. Т. 19: Русская литература XI–XVII веков среди славянских литератур. Москва–Ленинград, 1963. С. 107–129; Димитров Э. Исихазм в Болгарии: встреча славянского слова с греческим богословием. Чернігівські Афіни: Науковий альманах з літературознавства, історії, філософії та культурології / науков. ред. С.М. Шуміло. Чернігів, 2015. Вип. III. С. 115–128. Ідея появи ренесансних тенденцій в літературі стилю «плетіння слів» висловлена у праці: Георгиев Е. Розгрьчане на новаторските тенденции в книжовното дело на Евтимий Търновски от неговите ученици и последователи. Търновска книжовна школа. Т. II: Втори международен симпозиум. Велико Търново, 1976. С. 37–48; Иванова К. Отражение борьбы между исихастами и их противниками в переводной полемической литературе балканских славян. Actes du XIV-e congrès international des études byzantines. Roma, 1975. P. II. S. 167–175; Лихачев Д.С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. Исследования по древнерусской литературе. Ленинград, 1986. С. 7–56; Иванова К. Болгарская переводная литература X–XIV вв. в контексте «Slavia orthodoxa». Studia slavica mediaevalia et humanistica Riccardo Piccio Ducata. P. II. S. 361–371; Калиганов И.И. Тысячелетние традиции болгарской литературы. Родник златоструйный: памятники болгарской литературы IX–XVIII веков. Москва, 1990. С. 3–34; Турлилов А.А. Slavia Cyrillomethodiana: источниковедение истории и культуры южных славян и Древней Руси Межславянские культурные связи эпохи средневековья. Москва, 2010. С. 235–438 та інші.

образитись і на особливостях руської культури та літератури. У зв'язку з цим постає питання про правомірність використання терміна «руський ісихазм» щодо цього періоду підвищеного інтересу до практики «розумного ділання». «Руський ісихазм», і ширше «слов'янський ісихазм», – це вчення про практику безперервної молитви та обоження, що опинилося в епоху другого південнослов'янського впливу в центрі уваги та позначилося на стилі різноманітних творів слов'янського мистецтва. Так, характерні зміни в тематиці, стилістиці, жанровому складі, системі символів і тропів у XIII–XIV ст. ми можемо спостерігати на прикладі всієї так званої літератури-посередниці (термін Д. Лихачова), що існувала на Православному Сході. Поширене в усій слов'янській середньовічній культурі вчення про молитву Ісусову та обоження в цей період переживає епоху розквіту та в кожній національній літературі отримує своє особливе відображення й має своїх видатних творців.

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

Найбільш чітко ця система понять сформульована, на наш погляд, Лепакінім, який виокремлює шість основних елементів вчення: «а) очищення серця як осередку духовного релігійного життя людини; б) “поєднання” розуму та серця чи “зведення” розуму в серце; в) “безперервна молитва”; г) увага, пильність та мовчання; д) закликання імені Божого як реально-містичної сили; е) явлення подвижнику нерукотворного Фаворського світла як вищій ступінь богопізнання»⁸. Ці шість ступенів удосконалення й були аскетичною і молитовною практикою, яку через досвід пізнавав кожен «священнобезмолвствующий» і яка відображалась у його творчості зі всіма особливостями суб'єктивного сприйняття. Неможлива без глибоко особистісних переживань дорога до досконалості, чи обоження, робила унікальним будь-який твір такого молільника: проповідь, житіє, гімн, спів чи ікону. У творчості кожного з них ми можемо виявити те загальне, що промовляє про приналежність до єдиного вчення, а саме: підвищена увага до серця, як осердя духовного життя, до поєднання серця з розумом, себто внутрішньої гармонії особистості, до усамітнення, мовчання, тишини, до «постійної молитви» і, врешті, до споглядання божественного світла та з'єднання з Богом. Окремі елементи цієї системи стали не лише базовими світоглядними поняттями, але й ключовими поняттями, словами-символами для давньоруських авторів. Такими є «серце», «тиша», «усамітнення», а також «світло» та «вогонь», частота вживання яких дозволяє говорити про існування світлової символіки в давньоруській літературі⁹. Усі вказані елементи ісихастського вчення відповідають тій системі світогляду, яку описав святий Григорій Палама у богословських працях¹⁰. І попри те, що руський книжник, пишучи свої твори, керувався ранніми святоотцівськими настановами про практику «безперервної молитви» та, ймовірно, нічого не знав про богослов'я Палами, у його спадщині ми не знайдемо нічого, що б оспорювало ідеали паламізму. Уся книжність Православного Сходу в період ісихастських спорів та після нього може бути розглянута як ілюстрація до запропонованого Григорієм Паламою вчення. Більш того, літературний спадок епохи другого південнослов'янського впливу можна подати як те саме вчення про обоження, з тією лише різницею, що викладене у Палами у філософських термінах тут постає перед нами у високохудожній, поетичній формі. Навіть сама якість створюваних середньовічними книжниками в цей період метафор, символів, епітетів, складних синтаксичних конструкцій промовляє про ісихастський світогляд автора. Богослов'я та антропология, викладені в працях Палами, не є плодом лише його досвіду чи філософування, але описують зі строгою логічною послідовністю і майже науковою точністю та ясністю ту систему світогляду, яка була споконвіків внутрішньо властива всім подвижникам, знайомим з практикою «розумного ділання». Була вона властива преподобному Сергію Радонезькому, та, безсумнівно, преподобним Київської Русі. Перегук з ісихастською літературою, помітний на рівні художнього стилю, лише ілюструє внутрішній духовний зв'язок всіх творців ісихастів, більш того, ілюструє їх єдність, що долає територіальні та хронікальні кордони.

⁸ Лепакінін В.В. Умное делание... С. 5.

⁹ Про символіку світла у Житті Сергія Радонезького див.: Авласович (Шумило) С.М. Концепт «святость» в картине мира Епифания Премудрого. *Омский научный вестник*. 2006. № 6 (42). С. 28–31.

¹⁰ Див.: Святитель Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. Москва, 2011.

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

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

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

3. Уведення в текст парадоксу в якості художнього тропу.

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

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

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

Увага до внутрішнього життя людини, відмічена Лихачовим у творах Єпіфанія¹⁴, – це і є увага до досвідного проходження теренів «безперервної молитви». Не даремно у святоотцівській літературі вона здобула назву, що підкреслює суто внутрішні, приховані від сторонніх очей процеси: «внутрішнє життя»¹⁵, «сердечне ділання», «розумова молитва»¹⁶ тощо.

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

¹² Дуйчев И.С. Итальянская книга по древнерусской литературе. *ТОДРЛ*. 1962. Т. 12. С. 563.

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

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

¹⁵ Преп. Антоний Великий. Строй внутренней жизни. *Добротолюбие*. Москва, 1992 (репринтн. переизд. 1895 г.). Т. 1. С. 105–116.

¹⁶ Про це див.: Преп. Иоанн Кассиан. О молитве. *Добротолюбие*. Москва, 1992 (репринтн. переизд. 1895 г.). Т. 2. С. 139; Преп. Иоанн Лествичник. Лествица, рукопись митрополита Киприана. *СТСЛ*. 2011. Л. 176–182 та інш. Пор.: Преп. Иоанн Лествичник. Лествица, 1387 г. *Российская государственная библиотека* (далі – РГБ). Ф. 173.1. № 152.

Насамперед, агіограф зосереджується на порухах серця свого героя, життя серця для нього важливіше реальних історичних подій. Ця особливість християнського сприйняття, що вирізняє середньовічний світогляд від античного, помічена С. Аверинцевим. Дослідник порівнює біблійне та середньовічне сприйняття людського тіла з античним та стверджує, що виявлене в Біблії сприйняття людини зовсім не менш тілесне, ніж античне, лише «...для нього тіло – не постава, а біль, не жест, а тремтіння, не об’ємна пластика м’язів, а вразливі “таєни надер” ... Це образ страдного тіла, змученого тіла, у якому, проте, живе таке “кровне”, “черевне”, “сердечне” тепло інтимності»¹⁷. Розрізняючи поганське та християнське уявлення про Божество, О. Лосев також указує на сердечність християнського почуття: «Платонік сприймає своє божество всім тілом і душою, не розрізняючи фізіологічних моментів сходження; ісихасти ж сприймають свого Бога диханням і серцем; вони “зводять розум” у груди та серце»¹⁸. Аверинцев, розвиваючи думку Лосева, зазначає, що така увага до серця пов’язана саме зі старозавітним впливом. У Біблії, як пише вчений, не раз трапляється опис того, як дихання завмирає від сильного почуття та – славословить Бога. Тим більше славослів’я властиве серцю, яке тремтить від жаху й веселості, а інколи робиться як м’який плавкий віск. Усе релігійне життя старозавітної людини, а тим більше християнина, зосереджено в серці. Розум, оспіваний античними філософами, тут мислиться як щось вторинне щодо сердечного відчуття, він потребує поєднання з серцем для повноцінного життя¹⁹.

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

За ліричністю й смиренними інтонаціями Єпіфаній Премудрий найбільше наближений до ранньохристиянського автора Єфрема Сиріна, чії творіння здобули значне поширення ще в Київській Русі²⁰. Упокорення, покаяння, сльози, сердечне замилування – головні предмети проповідей сирійського автора. Змальовуючи зустріч з Василем Великим, Єфрем Сирін розкриває перед читачем таку глибину смирення і самоупокорення, яка приводить до абсолютної протилежності до того, як сприймає автора оточення і як він сам ставиться до себе: «...ты ли Ефреме, – запитує його Василій Великий, – прекрасно преклонивший выю и взявший на себя иго спасительного слова?» И сказалъ я в отвѣтъ: “Я Ефреме, который самъ себѣ препятствую идти небесною стезей”»²¹. Згадки про покайний плач, благання та сльози можна побачити практично на кожній сторінці творів сирійського автора: «И я, заплакавъ, возопилъ и сказалъ: “Ты, отче, будь хранителемъ для меня, разслабленнаго и лѣниваго. Ты наставь меня на правую стезю, ты приведи в сокрушение окаменѣлое сердце мое. Предъ тобою повергъ меня Богъ духовъ, чтобы ты уврачевалъ душу мою. Ты установи ладю души моей на водѣ упокоения”»²². Оспівуючи чесноти святителя Василя у Похвальному слові, Єфрем, немов би відтіняючи світлість і духовну велич святого, усе більше й більше загострює власне смирення. Такі самі мотиви та інтонації знаходимо в житіях, написаних Єпіфанієм Премудрим.

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

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

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

¹⁹ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 68.

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

²¹ Преп. Ефрем Сирин. Творения: в 8 т. Москва, 1993. Т. 2. С. 312. Пор.: Житие и слова Ефрема Сирина, сер. XVI в. Государственная публичная научно-техническая библиотека России (далі – ГПНТБ). Тих. № 530. Л. 346.

²² Там же.

²³ Тут і далі текст Житія цитується за виданням: Преподобного во священноиноких отца нашего Епифания, сочинено бысть слово о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшаго в Перми епископа. *Святитель Стефан Пермский: К 600-летию со дня преставления*. Санкт-Петербург, 1995. С. 240. Див. також: Преподобного во священноиноких отца нашего Епифания, сочинено бысть слово о житии и учении святого отца нашего Стефана,

Тема плачу і стилістичне наслідування плачу авторської мови та мови героїв – характерна риса середньовічного художнього стилю. Особливої уваги в цьому сенсі заслуговує перекладний твір «Діоптра» Філіппа Пустельника. Г. Прохоров вказує на нього як на ймовірне літературне джерело тих плачевних інтонацій, що поширюються в XV ст. в давньоруській літературі²⁴. Одна із частин перекладеного на слов'янську мову твору Філіппа Пустельника самою назвою вказує на плачевний настрій – «Плачеве и рыдания инока грѣшна и странна, имиже спирашеса къ души своей». За змістом, побудовою речень, самопринизливими та зворушливими інтонаціями «Плач і ридання» преподобного Філіппа найбільше нагадує гімнографічні твори, наприклад, Великий канон Андрія Критського. Очевидно, є подібність і в цілі цих творів, створених під час молитви і для молитви. Порівняємо кілька рядків Філіппа Пустельника з кондаком Великого канону. Автор «Діоптри» пише: «Душе непокаянная, что не помышляеши суд? Что не поучаешися отвѣту еже въ оном мирѣ? Что не попечешися о смерти, како хочещи умрети и како от тѣла конечнѣ отлучитися?»²⁵ Подібне звернення до власної душі та нагадування про прийдешню смерть знаходимо в Андрія Критського: «Душе моя, душе моя, восстани, что спиши? Конечъ приближается, и имаша смутитися. Но воспрями убо, да пощадить тя Христось Богъ...»²⁶ Можна припустити, що покаянні топоси в молитовних і житійних текстах хоча й підкоряються певним канонам, радше відповідають головному авторському завданню та цілі твору – пробудити покайняне почуття у серці реципієнта, – ніж риторичним зразкам.

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

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

Відповідно, у творчості святих Отців плач часто стає центральною темою того чи того твору. Так, серед творінь Єфрема Сиріна можна знайти так звані «Слізні молитви»²⁹, що не лише повністю присвячені цьому дару, але композиційно та стилістично уподібнені плачу. Тема плачу звучить і в його Слові про Йосифа Прекрасного³⁰ та численних Словах про покайняння³¹. Окрема глава «Ліствиці» Іоанна Синайського «Про радіснотворящий

бывшаго в Перми епископа / Из великих Миней Четьих Митрополита Макария. *Библиотека литературы Древней Руси* (далі – БЛДР) / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. Санкт-Петербург, 2003. Т. 12: XVI век.

²⁴ Прохоров Г.М. Памятники литературы византийско-русского общественного движения эпохи Куликовской битвы: автореф. дисс. на соиск. уч. ст. докт. филолог. наук: специальность 10. 01. 01. – «Русская литература». Ленинград, 1977. С. 24.

²⁵ Из «Диоптры» Филиппа Пустыльника. Разговор души и плоти. *БЛДР* / под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. Санкт-Петербург, 2003. Т. 8: XIV – первая половина XVI века. URL: <http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5133>.

²⁶ Триодъ постная, 1742. РГБ. Ф. IV. № 27. Л. 111–111 об.

²⁷ Алісандратос Ю.А. Следы патристических типов похвал в Житии Стефана Пермского. *Древнерусская литература. Источниковедение: собр. науч. трудов*. Ленинград, 1984. С. 64–74.

²⁸ Про уподібнення «плачів» у Житті Стефана Пермського вдовиним плачам і поховальним обрядам див.: Адрианова-Перетц В.П. Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго *ТОДРЛ*. 1947. Т 5. С. 85.

²⁹ Преп. Ефрем Сирин. Слезные моления. *Творения: в 8 т.* Москва, 1993. Т. 4. С. 19–59.

³⁰ Преп. Ефрем Сирин. О прекрасном Иосифе. *Поучения преподобного Ефрема Сирина*. Москва, 1647. Л. 284 об.–286.

³¹ Одним із яскравих прикладів уподібнення плачу цілої проповіді є твір: Преп. Ефрем Сирин. Слово о всеобщем воскресении, о покайнии и любви, о втором пришествии Господа нашего Иисуса Христа. *Творения: в 8 т.* Москва, 1993. Т. 2. С. 260–273.

плач» повністю присвячена цій ступені сходження до споглядання³². Іоанн Ліствичник загрошує увагу на надзвичайно напруженому стані подвижника, підкреслюючи потребу в безперервній, щохвилиній готовності до плачу: «Плачь по Бозе есть сетование душевное, болезненное сердца устройство, приснождаемое неистовъ възыскую, и въ погрѣшени того болезненное гоня, и въслѣд того съболѣзния вопия. Или сице: плачь есть оstenъ злат души, всякого пригвождения и обѣтия обнаженъ и въ присѣщени сердечнемъ от преподобныхъ печали въдрузень»³³.

Саме цей стан неперехідної туги описує Єпіфаній, коли зображує юного Сергія: «Повсегда же сѣтуя хождааше, акы дряхловати съобразуяся; болѣ же плачущи бѣше, начаястѣ слъзы от очию по ланитома точящи, плачевное и печальное жителство сим знаменаючи»³⁴. Проте, підкреслює агіограф, слізні зітхання і сум Сергія завжди поєднані з радістю та розрадою, він, за словами Єпіфанія Премудрого, «упражняшешся на славословие Божие и въ томъ наслажашешся»³⁵.

У такому самому стані, очевидно, перебуває і сам автор Житія, про що свідчать перші сторінки обох досліджуваних нами творів, а також Похвальне слово Сергію, три плачі, що містять Житіє Стефана Пермського, та чисельні ліричні відступи, присвячені прославленню чеснот святого й смиренному оплакуванню автором самого себе. Будучи практиком безперервної молитви та слідуєчи настановам святих Отців, Єпіфаній Премудрий слізними інтонаціями своїх творів немов би ілюструє повчання Іоанна Синайського. «Укоренившаяся от навыка скорбь души, с усилием удерживаемая радостная печаль»³⁶ – досить точні вирази для визначення того стану, в якому перебуває автор житій преподобного Сергія і святителя Стефана.

Отже, крайня душевна напруга і абсолютна щирість – обов'язкові вимоги, що їх висуває до себе подвижник, який шукає упокореного плачу та очищеного серця. Ця сердечність і загострена чутливість породжують надзвичайну ліричність середньовічних ісихастських творів. Водночас найліричнішими виявляються твори ранніх авторів, що жили до епохи ісихастських спорів. Ані у Григорія Палами, ані у Григорія Синаїта, ані у південнослов'янських сучасників Єпіфанія ми не знайдемо настільки тонкої чутливості та сердечності, якою насичені тексти Єпіфанія і яка, як ми вже зазначали, перегукується з творами ранньохристиянських авторів. Звернемо увагу на самоприниження автора, висловлене у передмові до Житія Сергія Радонезького: «Въздохнув къ Богу и старца призвавъ на молитву, начяхъ подробну мало нѣчто писати от житиа старьцева ... И жадающе ми того, дабы кто паче мене и разумнее мене описаль, яко да и азъ шед поклонюся ему, да и мене поучит, и вразумитъ. Но распытавъ, и услышавъ и увѣдавъ извѣстно, яко никтоже нигдѣ же речеса не писаше о немъ, и се убо егда въспомяну или услышу, помышляю и размышляю: како тихое, и чудное, и добродѣтельное житие его пребысть бес писания по многа времена? Пребыхъ убо нѣколико лѣтъ, акы бездѣленъ в размышлении, недоумѣниемъ погружаяся, и печалию оскръбляяся, и умом удивляяся, и желаниемъ побѣждаася. И найде ми желание несъто еже како и коимъ образомъ начяти писати, акы от многа мало, еже о житии преподобнаго старца»³⁷. В агіографії Єпіфанія стан душі героя, його смуток і розчулення виявляються настільки важливими для автора, що слова «серце» і «сльози» можуть розглядатись у його текстах як ключові. Особливо яскраво це відображено в Житті Сергія Радонезького. Агіограф постійно скочує увагу читача на таємних, сердечних переживаннях преподобного і підкреслює його душевну вишуканість. Часом це відображається не у змісті, а лише в особливостях Єпіфанієвого слововживання, у стилістичному оформленні тексту. Наведемо кілька прикладів із Житія Сергія Радонезького. Так, про юного отрока Варфоломія агіограф пише: «Начастѣ же втайнѣ наединѣ съ въздыханиемъ и съ сльзами моляшешся»³⁸. Описуючи зустріч Варфоломія зі святим старцем у лісі, автор так зображує переживання юнака: «...въздохнувъ къ Богу ... съ сльзами моляше старца ... семена приемши в сердци и, стояше, радуяся душею и сердцемъ»³⁹. Говорячи про часті молитовні звернення Сергія до Бога, Єпіфаній пояснює його душевний стан: «душею и желаниемъ къ Богу распалашешся»⁴⁰. Роздумуючи з приводу Божого Промислу про Сергія, агіограф пи-

³² Преп. Иоанн Лествичник. О радостотворном плаче. *Лествица отца Иоанна, рукопись митрополита Киприана. СТСЛ*, 2011. Л. 71–79 об. Пор.: Преп. Иоанн Лествичник. *Лествица*, 1387 г. РГБ. Ф. 173.1. № 152.

³³ Там же. Л. 71.

³⁴ Тут і далі текст Житія Сергія Радонезького цитується за: Епифаний Премудрый. Слово о житии преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского. *БЛДР*. Санкт-Петербург, 1999. Т. 6: XIV – середина XV века. С. 282.

³⁵ Ibid.

³⁶ Вислови Іоанна Ліствичника див.: Преп. Иоанн Лествичник. О радостотворном плаче... Л. 71.

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

³⁸ Там же. С. 264.

³⁹ Там же. С. 276.

⁴⁰ Там же. С. 292.

ше: «Богъ бо естъ Сердцевидец, Единъ свѣдый сердечная, Единъ свѣдый тайная, прозря будущаа яже о немъ [Сергии], яко имѣаше въ сердци добродѣтели и любви рачение, провѣдый, яко будетъ в немъ съсуд избранъ по Его благому произволению, яко будетъ игумень»⁴¹. Оповідання про поставлення Сергія ігуменом і про його небажання прийняти цей високий чин насичене такими висловами: «въздохнувъ из глубины душа ..., паки постанав от сердца ..., въстанавъ из глубины сердца, и всю мысль, упование възложивъ къ Вседръжителю Богу ..., паде лицемъ на земли и съ слъзами молитву творяше...»⁴² Особливо загострюється увага читача на внутрішньому, сердечному теплі душі преподобного, коли Єпіфаній описує його перші чернечі дні і, нанизуючи синонімічні словосполучення, прагне розкрити утаємнені настрої молодого подвижника якнайглибше, виявляючи своє співпереживання Сергію та закликаючи читача до того самого: «Кый убо умъ или который языкъ желания, и начальной пръвыя теплоты, и любви того [Сергия] яже к Богу, о тайныхъ добродѣтелехъ его исправления, како доумѣет, или можетъ повѣдати, или писанию явлено предати еже того уединение, и дръзновение, и стенание, и всегдашнее моление, еже присно к Богу приношаше, слъзы теплыя, плаkania душевныя, въздыхания сердечная, бдѣния повсенощная, пѣния трезвенная, молитвы непрестанныя...»⁴³ В уривку сконцентрована головна ідея і основні настрої життя, позаяк саме сердечне тепло до Бога і до людей найважливіше для автора як для ісихаста.

Отже, руський агіограф акцентує увагу реципієнта на проблемі сердечного очищення через покаяння і слъзи. Єпіфаній Премудрий передає й свою неміч в описі подвигів преподобного, й сердечні побажання Сергія, і його любов, а також указує на ті елементи ісихастської практики, що є першими та необхідними ступенями удосконалення й обоження. Такими є очищення серця, себто покаяння («слъзы теплыя, плаkania душевныя»), поєднання розуму з серцем («въздыхания сердечная, пѣния трезвенная»), постійне творення молитви («бдѣния всенощная, молитвы непрестанныя»). Прикметно, що починається перелік чеснот з «желания, начальной первой теплоты и любви» Сергія до Бога: так глибоко проникнути в душевний настрій молодого ченця міг лише той автор, який сам пережив подібний стан у перші дні після постригу. Середньовічний читач, на якого розраховував Єпіфаній, мав так само широко відгукуватись на подібні фрагменти життя, позаяк сам, можливо, мав подібний досвід і добре знав, що таке «начальная первая теплота» новопостриженого ченця. До цього читацького відгуку й прагнув автор, розкриваючи перед нами на сторінках життя потаємні думки і почуття Сергія, а разом з тим і свої власні.

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

Єпіфаній впроваджує антиномію і як художній прийом, і як свідомо проведено у творі ідею. Суперечність, що характерна для ісихастського світосприйняття і знайшла відображення у стилістиці Єпіфанієвих житій, – це антиномія ситуації агіографа: Єпіфаній як автор спілкується з людьми, які читають Житіє, і одночасно як творець безперервної молитви – з невидимим світом, з Богом і преподобним. У кожен момент Житія автор стоїть перед Богом, тому будь-який фрагмент може бути перерваний для славослів'я, суму, молитви чи думки про Бога. Так, передмова до Житія переривається покаяннями відступами й славослів'ями, розповіді про подвиги Сергія чергуються з молитовними зверненнями до нього, Похвальне слово Сергію охоплює кілька возвеличень та плачів. Така фрагментарна композиція нагадує богослужбову традицію переривання читань із Священного Писання (паремій) хвалебними піснеспівами. Відомо, що ця традиція виникла як знак нестримного захоплення, до якого приходять чтець від змісту біблейських текстів⁴⁵. Так само агіограф, перебуваючи в парадоксальному стані одночасної бесіди з людьми та з Богом, захоплено перериває свою розповідь то для похвали, то для покаяння. Це явище одночасного звернення до горішнього і долішнього світу спостерігається літературознавцями також й у творах візантійських проповідників. С. Аверинцев це називає «грою на суміщенні двох

⁴¹ Там же. С. 292, 294.

⁴² Там же. С. 318, 324.

⁴³ Там же. С. 300.

⁴⁴ Каліганов І.І. Тысячелетние традиции болгарской литературы. С. 23.

⁴⁵ Скабаланович М.Н. Толковый типикон. Москва, 1995. С. 80.

планів, що просвічуються один через одного»⁴⁶. У Єпіфанія суміщення двох планів – відповідного і молитовного – також пов'язано з особливостями стилістичного оформлення мови. Вона, будучи звернена до Бога, завжди має самоупокорені і одночасно захопливі інтонації та максимально уподібнюється – за ритмікою, дієслівною римою, алітераціями та асонансами – стилю гімнографічних творів.

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

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

Антиномія в становищі агіографа призводить до невіршуваного, так би мовити, діалектичного протиріччя всього твору в цілому, яким являється протиріччя між «ісихією» та веломовністю. Агіограф, який спілкується з Богом, усвідомлює свою «нікчемність» і неспроможність описати життя преподобного отця. Єпіфаній Премудрий, який предстоїть Богу, прагнув би кається і мовчати, але той самий Єпіфаній, що звертається до людей, мовчати про подвиги преподобного не може й не хоче: «...подобаше ми отинудь со страхом удобь молчати и на устѣх своих прѣсть положить, свѣдуще свою немощь ... любовь и молитва преподобнаго того старца привлачит и томит мой помысль и принужает глаголати же и писати». Можна провести паралель з різдвяним ірмосом, який, ймовірно, є літературним джерелом першої з наведених цитат: «Подобаше намъ, яко без бѣды страхомъ, удобь молчати. Любовию же, Дѣво, пѣсни сложити силою обостреною дѣло есть драго, но о, Мати, силу, елико же бысть изволение, даждь»⁴⁹. «Сложити пѣсни силою обостреною» і прагне Єпіфаній Премудрий, незважаючи на усвідомлення своєї нікчемності. Тема самоприниження й писання всупереч усвідомленню своєї гріховності, що звучить у гімні Козьми Маюмського, надзвичайно близька творчості Єпіфанія, і це вказує на спорідненість його творів з гімнографічним жанром. Тут ми бачимо типовий для ісихазму мотив суперечності художньої творчості: агіограф і причасний, і не причасний своїй праці. Він одночасно відчуває максимальну відповідальність за написане та уявляє себе не більше, ніж «списателем». Акт співтворчості пов'язаний з моментом покірною записування того, що диктується зверху.

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

Творчість, художність, мистецтво в середні віки сприймалися як значно ширші поняття, ніж сьогодні. У святоотцівській літературі неодноразово трапляється вживання слів «іскусство» (від «іскус» – випробування) чи «художність» щодо вдосконалення людини. Для сподвижника його богонатхненне творення самого себе, очищення свого серця і уподібнення Богу – це мистецтво із мистецтв і художність із художностей. Аналогічне слово-

⁴⁶ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 231.

⁴⁷ Трубецькой Е.Н. Два мира в древнерусской иконописи. Три очерка о русской иконе. «Иное царство» и его искатели в русской народной сказке. Москва: Лепта, 2000. С. 99.

⁴⁸ Там же. С. 99–100.

⁴⁹ Миняя служебная, кон. XV в. РГБ. Ф. 304.1. Собр. Тр.-Серг. лавры. № 32. Л. 193–193 об.

вживання для означення людської творчості, музичної, поетичної чи образотворчої, у цьому випадку не є тавтологією. Навпаки, перед нами притаманне для середньовіччя нерозділення понять, вказівка на їхній органічний внутрішній зв'язок. Творчість Бога, Який створив цей світ, творчість молільника, що уподібнюється Христу і зображує Христа своїм життям, і творчість письменника, іконописця, мелодиста – таким є ланцюг уподібнень, притаманний ісихастському світосприйняттю.

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

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

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

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

Християнська художня творчість у стародавньому та середньовічному світі повністю спрямована на богопізнання і спілкування з Богом. Для автора акт творення прекрасного є способом залучення до первісно Прекрасного, і тому творчість у старовину сприймалась як один зі шляхів наближення до Бога. Одночасно творчість є й плодом цього наближення, його неодмінним наслідком. Подвижник, що досягнув досконалості, настільки наближається до Бога та уподібнюється Йому, що слідом за Творцем не може не творити.

Усім ісихастам притаманна тема внутрішньої боротьби двох протилежних почуттів: з одного боку, – це смиренний трепет перед створенням тексту, коли автор відчуває себе недостойним писати про Бога і святих, і, з другого, – нездоланне прагнення славословити Бога та Його угодників. Найсильніше ця тема звучить у гімнах таких класиків ісихастської літератури, як Симеон Новий Богослов та його агіограф Нікіта Стіфат. Дослідники

⁵⁰ Лепахин В.В. Бытие как совершенство – красота как бытие. *Поэтика ранневизантийской литературы*. С. 35–62.

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

⁵² Флоровский Г.В. *Восточные отцы V–VIII вв.* Париж 1933. С. 98.

їх творчості відзначають таку характерну рису: вони *мимовільно* бралися за перо, у їх житті були моменти, коли вони *не могли* не писати. Неймовірність споглядання та сила почуттів не давали Симеону можливості мовчати, про що він сам свідчить у властивій йому поетичній формі: «И хотѣлъ я молчать (о, если бы я могъ!), но страшное чудо возбуждает сердце мое и отверзает оскверненные уста мои. Говорить и писать даже и не хотящаго меня заставляеть Тотъ, Кто возсіялъ нынѣ въ моемъ мрачномъ сердцѣ ... Внутри меня горитъ как бы огонь, и я не могу молчать, не вынося великаго бремени даровъ Твоихъ»⁵³. Порівняємо з самопринизливими репліками руського агіографа XV ст. Єпіфанія Премудрого. Незважаючи на те, що преподобних Симеона та Нікиту відділяє від руського агіографа майже п'ять століть, у Похвальному слові Сергію Радонезькому давньоруський життєписець розповідає про себе те саме, що й давні отці: «Въсхотѣх умлчати многыя его [Сергия] добродѣтели, яко же преди рекох, но обаче внутрь желание нудит мя глаголати, а недостойнство мое запрѣщаетъ мне млчати. Помысль болѣзньей предваряеть, веля ми глаголати, скудость же ума заграждаетъ ми уста, веляще ми умлчнути. Но обаче лучше ми есть глаголати, приму поне малую некую ослабу и почию от многых помысль...»⁵⁴ Обидва автори описують одну і ту саму парадоксальну ситуацію, у якій письменник, спонукуваний любов'ю до Бога та святого, творить із власної волі і, одночасно, проти волі, він ніби підштовхується ззовні, зверху, до створення гімну чи житія. Писання сприймається як справа, що перевищує за своїм значенням і відповідальністю авторські можливості, але, одночасно, як щось, лише опосередковано пов'язане з особою автора. Письменник і причетний, і не причетний до створення тексту, він сам неспроможний збагнути, звідки народжуються слова і чому він не писати не може. У давньоруській літературі у зв'язку з цим закріпилось найменування агіографа «списателем», «книжником», а не автором. Письменник лише записує те, що чує якимсь внутрішнім слухом. У цьому сенсі його творчість є співтворчістю, вона богонатхненна і тому свята. Богонатхненне творення прекрасного є для Єпіфанія Премудрого єдиною можливим способом творити. Цей висновок можна зробити, виходячи зі змісту його листа до Кирила Тверського, у якому йдеться про Феофана Грека. «Никогда же нигдѣ же на образцы видящее его когда взирающа, – говорить Єпіфаній про славетного іконописця, – яко же нѣцѣи наши творят иконописцы, иже недоумения наполнишася присно приницающе, очима мещуще, сѣмо и овамо, не толма образуеще шарми, елико нудяхуся на образ часто взирающе; но мняшеся, яко иному пишущу, рукама убо изобразуя писаше, ногама же бес покоя стояше, языком же бесѣдую с приходящими глаголаше, а умом дальная и разумная обгадываше, чювственными разумныма бо очима разумную видяше доброту си»⁵⁵. Головним для Єпіфанія у цьому випадку є те, що Феофан писав ікони, не дивлячись на зразки, але «чювственными разумныма ... очима разумную видяше доброту», «умом дальная и разумная обгадываше». Що таке «розумне добро» і децю «далеке та розумне», до якого були звернені розум і «розумні» очі іконописця? Чи не стосується це Первообразу та первісної Краси, які художник прагне відобразити на образі, себто іконі? «Розумне добро», себто умосяжна краса, – це те звернення до причинкової, первісної Краси, без якої творчість для ісихаста не є творчістю у повному сенсі слова. Тому в листі Єпіфанія «деякі іконописці», що пишуть за зразками, а не співвідносячись з власним досвідом споглядання, заслужили докорів, як «сповненні нерозуміння». Особистий аскетичний і молитовний досвід є потрібною умовою творчості для художника чи письменника-ісихаста, і це одна з головних письменницьких засад Єпіфанія Премудрого.

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

Розглянемо і деякі більш конкретні приклади використання парадоксу як художнього тропу в творах Єпіфанія Премудрого.

Відхід Сергія Радонезького в пустинь багатократно програється в антиноміях та різнорідних протиставленнях. Бажання жити в п'юстині і любов до усамітнення співіснують у душі молодого ченця зі страхом перед таким життєм, а точніше, з чітким усвідомленням його труднощів та небезпек. Відблиски внутрішньої напруженої роботи Сергія над собою простежуються в главі «Про постриг його, що є началом чернецтву святого»⁵⁶. Спершу кілька разів підкреслюється прагнення Сергія жити одному. Сергій звертається до пресвітера: «постризи мя въ мнишеский чинь, зѣло бо хошу его от юности моеа от многа време-

⁵³ Преп. Симеон Новый Богослов. *Творения: в 3 т.*, Москва, 1993. Т. 3: Божественные гимны. С. 5.

⁵⁴ Єпіфаній Премудрий. *Житие Сергия Радонежского...* С. 398.

⁵⁵ Письмо инока Єпіфанія Кириллу Тверскому. *БЛДР*. Санкт-Петербург, 1997. Т. 6: XIV – середина XV века. С. 440.

⁵⁶ Єпіфаній Премудрий. *Житие Сергия Радонежского...* С. 309.

ни»⁵⁷. Та після постригу преподобний проголошує: «И нынѣ о сем благодарю Бога, сподобившаго мя по моему желанию, еже единому въ пустыни сей жителствовати и единствовати и безмльствовати»⁵⁸. Але коли ігумен, що постриг Сергія в чернецтво, збирається йти, Сергій припадає до нього з проханням про молитву і повчання: «помолись о моем единении»⁵⁹. Це здивувало ігумена: такий гарний чернець, як Сергій, не має, на його думку, просити повчання й молитовної допомоги. Та як виростає здивування ігумена, коли Сергій зупиняє його вдруге з більш конкретним проханням: «Помолися о мнѣ къ Богу, да ми поможетъ тѣрпѣти плотскія брани и бѣсовскія находы»⁶⁰. Преподобний і в третє здивував ігумена, попросивши його про молитви за себе. Автор надає ситуації особливий емоційної напруги, підкреслюючи триразовість прохання та здивування ігумена. Молодий чернець добре розуміє, що його чекає, навіть перераховує прийдешні лиха: «плотскія брани», «бесовскія находы», «звѣрина устремления», і в той самий час він говорить: «желаниемъ желая сего»⁶¹. У стійкості Сергія, у його любові до усамітнення та утриманні ігумена полягає одна з тих дивних невідповідностей, один з тих феноменів, якими сповнена ісихастська література. Агіограф, як досвідчений психолог, зупиняється на цій ситуації та детально описує всі дрібні деталі, змушуючи читача співпереживати Сергію та відчувати те, що хвилювало серце преподобного.

Постійне прагнення очистити серце, зняти з нього грубу коросту та скам'яніння, розм'якшити його та уподібнити «плавкому» воску, за висловом Псалтиря (Пс. 21:15), наповнити твір найщирішим сердечним теплом можна вбачати ще в одному, стилістичному, парадоксі Єпіфанієвих текстів. Неодноразово дослідники вказували на два різноспрямовані стилістичні процеси, притаманні творам Єпіфанія: абстрагування та конкретизація. Перший із них виникає в середньовічній руській літературі внаслідок прагнення до піднесеного стилю. «Мова “високої”, церковної літератури середньовіччя, – пише Лихачов, – відособлена від побутової мови, і це зовсім не випадково. Це основна умова стилю “високої” літератури. “Інакша” мова літератури мала бути піднесеною та певним чином абстрактною. Чим більший розрив між літературною мовою та побутовою, тим більше література задовольняє вимогам абстрактного світу»⁶². У творах Єпіфанія Премудрого прагнення до абстрагування є однією зі спадкових рис, яка доводиться агіографом до вищого ступеня та, окрім того, унікальним чином поєднується з цілком протилежною тенденцією.

Житіє Сергія Радонезького, наприклад, повідомляє читачу такі окремі моменти біографії святого, які, здавалось би, зовсім не стосуються його святості: імена рідних і близьких преподобного, ім'я священика, що хрестив Варфоломея; в описі від'їзду сім'ї з Ростова автор детально розповідає про історичну ситуацію, що склалася в той момент, і наводить не лише імена, але й прізвиська пов'язаних з нею осіб; розповідаючи про зростання Сергієвої лаври, Єпіфаній вважає за потрібне навести імена перших насельників і частково згадати про їх суспільне становище та рід послузу в монастирі. Аналогічні дрібні деталі містяться в Житті Стефана Пермського, де можна виявити досить детальний опис географічного розташування Пермі та її етнічного складу, точні дані про місце постригу та навчання Стефана, а також про те, хто його постриг та за якого єпископа це було здійснено тощо. Особливої уваги заслуговує те, що Єпіфаній часто уводить у текст розмовні слова і вирази, що цілком суперечить загальній для всієї середньовічної агіографії тенденції до абстрагування і – більш того – вимогам, що висувуються до високої літератури. Так, волхв Пам у Житті Стефана Пермського, пояснюючи причину свого страху перед вогнем і водою, вживає зовсім не піднесені і не абстрактні вирази у вислові: «у батка своего сего не навыкох; надѣяхся своими клюками переклюкати его [Стефана]»⁶³. У Житті Сергія здивований читач, що звик до піднесеного та побожного настрою автора, натрапляє на такі староруські слова, як «клюсыя» замість «жеребятя», чи такі дрібні побутові деталі, як опис немовля Варфоломея, який «ни плакаше, ни стѣняше, ни дряхловаше. Но и лице, и очи весели, и всячьскыи младенцу радостну суцу, яко и ручицами играше»⁶⁴. У розповідь про постриг Сергія уводиться невелике зауваження автора про випадковий вибір для преподобного чернечого імені, що викладено словами і зворотами, притаманними побутовій мові: «такое бо тогда нарицаху сплота имена, не съ имени, но вън же день, аще котораго святого память прилучашеся, в то имя прорицаху постригающемуся имя»⁶⁵. У наведеному

⁵⁷ Там же. С. 310.

⁵⁸ Там же. С. 311.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Там же.

⁶² Лихачев Д.С. Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение и другие работы. Санкт-Петербург, 2001. С. 231–232.

⁶³ Елифаній Премудрий. Житие Сергия Радонежского... С. 152.

⁶⁴ Ibid. С. 268.

⁶⁵ Елифаній Премудрий. Житие Сергия Радонежского... С. 294.

уривку можна побачити розмовне руське «сплоха». Часом якийсь довгий роздум чи розповідь, викладений високим химерним стилем, Єпіфаній раптово завершує найпростішою і короткою фразою. Так, у розповіді про зростання шляхетного отрока Варфоломія і про передвісники його святості неодноразово в кінці того чи того фрагменту бачимо короткий висновок: «еже и бысть»⁶⁶, а довгий синонімічний ряд, який наводить агіограф в описі аскетичних подвигів молодого ченця, раптово отримує лаконічне узагальнення: «Стояния неседальная, чтения прилежная, колѣнопоклонения часта, алканиа, жадания, на земли леганиа, нищета духовна, всего скудота, всего недостаткы: что помяни – того несть»⁶⁷. Уведення у розповідь найдрібніших історичних деталей, які прямо не стосуються до життя, вплетення у вишукано вітійоватий, поетичний текст розмовних слів та виразів, коротких та простих фраз – ці особливості мови Єпіфанія надають його стилю ще один теплий відтінок, особливу зворушливість. Те, що відбувалось кілька століть назад, стає близьким, позаяк автор інколи змінює свою підвищену інтонацію на розмовну і дружню. Вживання у житіях Сергія і Стефана висловів, що суперечать вимогам піднесеного стилю, та уведення в агіографію дрібних побутових деталей помічає й О. Радіонов та вбачає в цьому, з одного боку, наслідування візантійській традиції (як приклад учений наводить цитату з Життя Григорія Палами, в якій читач знаходить просту і, здавалось би, непотрібну деталізацію біографії святого: повідомлення про те, яку рибу і як ловить його батько), а з другого – прагнення до цілком конкретної мети: переконати читача в дійсності написаного, «невидимими нитками зв'язати світ життя з просто „світом“»⁶⁸. Видається, що уведення в текст суперечливого та одночасно гармонійного поєднання простої та підвищеної мови, конкретики й абстракції, важливо для Єпіфанія ще й тому, що це надає особливу проникливість його творам. Автор цінує таку проникливість і прагне до неї, щоби зм'якшити серце, своє і читачьке, змусити його співчувати герою, журитися і плакати разом із ним, себто, щоби підготувати серце до очищення й молитви.

І, врешті, третя особливість ісихастського тексту, втілена в агіографії Єпіфанія Премудрого, – це використання ампліфікації в якості одного з головних композиційних та стилістичних прийомів⁶⁹.

Ампліфікація, на думку О. Коновалової, дала Єпіфанію Премудрому можливість найповніше втілити дуже важливий для нього стилістичний принцип, сформульований ним самим: «от словес похваление събираа, и приобретаа, и приплетаа»⁷⁰.

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

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

Створюючи житія, Єпіфаній Премудрий багато в чому наслідував авторські методи руських, візантійських та південнослов'янських агіографів та риторів. Стилістична спорідненість з проповіддю стала характерною особливістю південнослов'янської агіографії XIV–XV ст. Про зв'язок стилю Єпіфанія Премудрого з ораторськими творами Київської Русі неодноразово йшлося у дослідженнях літературознавців та лінгвістів. Так, відомо, що в «Словах» Кирила Турівського та митрополита Іларіона Київського ампліфікація так само, як і в агіографії Єпіфанія, відіграє важливу роль. І. Єрьомін вважає риторичну амплі-

⁶⁶ Там же. С. 268.

⁶⁷ Там же. С. 300.

⁶⁸ Родионов О.А. Византийские жития святых-исихастов и русская агиография конца XIV – XV вв.: характер и истоки параллелизма. *Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова*. 2000. Вып. 5. С. 102.

⁶⁹ Про це також див.: Авласович (Шумило) С.М. Литературные источники и роль амплификации в агиографии Епифания Премудрого. *Омский научный вестник*. 2006. № 6 (42). С. 125–128. У цій статті автор доповнює та виправляє опубліковане в 2006 р. дослідження.

⁷⁰ Коновалова О.Ф. Об одном типе амплификации в Житии Стефана Пермского. *ТОДРЛ*. 1983. Т. 37. С. 50.

фікацію основою стилістичної побудови «Слів» Кирила Турівського⁷¹, а Лихачов указує на стилістичну подібність епіфанієвих текстів із гомілетикою Іларіона та Кирила як на національні руські риси в агіографії XV ст.⁷² Синонімічні перелічення, цитатні ряди, ланцюжки епітетів та метафор, а також ритмізація мови – усе це властиво як агіографії Єпіфанія, так і гомілетичі Київської Русі. Ці паралелі дали право вченим говорити про прагнення Єпіфанія уподібнити свої твори церковній проповіді, зробити їх найбільш доступними та легкими для запам'ятовування. О. Коновалова пише: «незважаючи на ускладненість, вченість, насиченість цитатами тексту Життя Стефана Пермського, письменник явно турбується про доступність свого твору. Так, цитатні струмені в потрібний автору момент перериваються, він немовби дає відпочинок слухачу, переключає його увагу на іншу тему. Скупчення цитат завжди передбачає спрощений синтаксис, врешті, цій же меті слугує й особлива ритмічність прози у Єпіфанія Премудрого. Ритм мови полегшує сприйняття думок автора, виражених нагнітанням великої кількості біблійних цитат, зберігаючи при цьому авторське завдання. Ритмічне звучання полегшує слухання, разом з тим створює особливе налаштування духу, деяку поетичність, ліричність, задушевність»⁷³.

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

Оратори Київської Русі, використовуючи прийом ампліфікації, наслідували більш давніх проповідників, наприклад, Іоанна Златоуста чи Єфрема Сиріна, твори яких здобули значне поширення в киеворуському книжному середовищі. Проповіді названих риторів, як правило, являють собою тлумачення та той чи той сюжет Священного Писання. До того ж текст проповіді зазвичай вибудовується як переказ відомої події біблійної чи євангельської історії, але з додатком авторських ремарок, досить широких, що займають інколи не одну сторінку. Так, перша фраза книги Буття «Въ начале сотвори Богъ небо и землю» у Іоанна Златоуста стає темою для окремої проповіді⁷⁴. Багаторазово повторюючи одну й ту саму фразу, варіюючи її, розглядаючи з різних боків, оратор то заглиблюється в сотеріологічні роздуми, то знову повертається до вихідної біблійної цитати. Перед нами не хід розповіді, не рух вперед, а немов би своєрідний словесний танець на одному місці. Інший приклад: тлумачачи притчу про Багатого і Лазаря, Іоанн Златоуст уводить у текст настільки багато роздумів і здогадів про зазнані Лазарем страждання, так детально описує перенесений ним голод, холод і спеку та наводить можливі репліки страждальця, що коротка притча стає широким оповіданням в інтерпретації проповідника⁷⁵. Те саме явище спостерігається практично в усіх проповідях ранньохристиянських ораторів. Можна припустити, що уведення в текст різноманітних деталей, нескінченне кружляння навколо однієї й тієї самої думки покликано наблизити слухача, наскільки це можливо, до події священної історії, занурити його у світ Старого чи Нового Завітів. Автор проповіді пропонує нам пожити в біблійному часі та просторі. Уповільнення оповіді – це подолання швидкоплинного теперішнього часу. Натомість значимість євангельського сюжету настільки велика, що одну коротку подію, навіть виражену однією фразою, можна інтерпретувати та описувати нескінченно.

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

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

Да разумею, Ангеле, твоих глаголь силу, како будет, еже рече, глаголи явьствено, како зачъну, дѣвою сущи, отроковица, како же и мати буду Зиждителю?»⁷⁶

⁷¹ Еремий И.П. Ораторское искусство Кирилла Туровского. *ТОДРЛ*. 1962. Т. 18. С. 51–63.

⁷² Лихачев Д.С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. *Исследования по древнерусской литературе*. Ленинград, 1986. С. 7–56.

⁷³ Коновалова О.Ф. Об одном типе амплификации... С. 79.

⁷⁴ Свят. Иоанн Златоуст. Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого беседы на книгу Бытия. В 2-х т. Санкт-Петербург, 1898. Т. 1. С. 8–12. Пор.: Свят. Иоанн златоуст. Беседа III. На начало творения: Вначале сотвори Бог небо и землю. *Святого отца нашего Иоанна Златоустаго, архиепископа Константинопольского Беседа на первую Моисееву книгу Бытия, переведенных с греческого языка на российский*. Часть I, 1767. РГБ. Ф. VI. № 553. Л. 9–15.

⁷⁵ Иванова К. Цикл великопостных гомилий в гомилиирии Михановича. *ТОДРЛ*. 1979. Т. 33. С. 218–244.

⁷⁶ Канонник, кон. XIV в. РГБ. Ф. 304.1. Собр. Тр.-Серг. лавры. № 253. Л. 151 об.

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

Чи не може гомілетика, використовуючи один і той самий засіб побудови мови, що й гімнографія, переслідувати ту саму ціль? «Слова» ораторів Київської Русі тісно пов'язані з богослужбовими текстами; проголошуючись у середині служби чи по її закінченню, вони природно могли сприйматись як основна частина богослужіння, перегукуючись з ним тематично та стилістично. Звернемось до «Слова про зняття Тіла Христового з Хреста» Кирила Турівського й порівняємо його з відповідним гімнографічним текстом – однією зі стихир Страсного тижня.

«Слово» Кирила Турівського:

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

Стихира Страсного тижня:

«Тебѣ, одѣющагося свѣтом, яко ризою, снем Иосиф от древа с Никодимом и ... рыдаа глаголааше: ... како погребу Тя, Боже мой, или како плащаницею обвию Тя? Коима ли рукама прикоснутиса пречистому Ти Тѣлу, или кия пѣсни въспою Твоему исходу, Щедре?»⁷⁷

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

Повернемось до агіографії Єпіфанія Премудрого. Відокремлений від ораторів Київської Русі кількома століттями, він багато в чому наслідує їх традицію. Його життя, окрім численних цитат із Біблії, містять велику кількість гімнографічних фрагментів. Та й самі цитати зі Священного Писання, як це було доведено дослідницею Ф. Вігзелл, беруться Єпіфанієм із числа тих, що звучать під час церковної служби⁷⁸. Так, у Житті Стефана Пермського єпископ, що благословляє святого на подвиг проповіді, виголошує довгу промову, яка, у стилі «плетіння слівес», є мозаїчним поєднанням різноманітних фрагментів із Нового Заповіту, псалтиря і гімнографічних текстів, майстерно поєднаних між собою. Розглянемо невеликий уривок цієї промови:

«Поиди, чадо, с миром и буди схраняем Божьею благодатью. Благодать бо Господа нашего Иисусь Христа, Сына Божия, Егоже благовестити тишишися, и любви Бога Отца и община Святаго Духа да будет всегда с тобою и ныне и присно и во вѣки вѣком аминь»⁷⁹.

Порівняємо з гласом священника на Літургії:

⁷⁷ Триодъ постная, XVI в. РГБ. Ф. 304.1. Собр. Тр.-Серг. лавры. № 399. Л. 79–79 об.

⁷⁸ Вигзелл Ф. Цитаты из книг Священного Писания в сочинениях Епифания Премудрого. *ТОДРЛ*. 1971. Т. 26. С. 232–243.

⁷⁹ Епифаний Премудрый. Житие Сергия Радонежского... С. 80.

«Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любви Бога Отца, и причастие Святаго Духа буди со всеми вами!»⁸⁰

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

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

«Боже и Господи, Иже премудрости Наставниче и смыслу Давче, несмысленным Казателю и нищим Защититниче, утверди в разумѣ сердце мое и дай же ми слово, Отчее Слово, да Ты прославляю во вѣки вѣком аминь»⁸¹.

Порівняємо з піснеспівом зі служби на вигнання Адамово:

«Премудрости Наставниче, смысла Подателю, немудрымъ Наказателю и нищимъ Защитителю, утверди, вразуми сердце мое, Владыко! Ты дай же ми слово, Отчее Слово, се бо устанамъ моимъ не возбраню вегда звати Ти: Милостиве, помилуй мя падшаго»⁸².

Те саме можна сказати і про Житіє Сергія Радонезького, із тією лише різницею, що в ньому ампліфікацію частіше складають інтерпретації цитат із молитовників та святоотцівських творів, призначених для келійного читання. Тут автор, як правило, звертається до текстів акафістів, покликається на таку специфічно чернечу літературу, як «Ліствиця». Натомість у Житті Стефана Пермського Єпіфаній у більшості випадків цитує апостольські послання чи літургійні тексти. Таке розподілення не випадкове: Стефан здійснює апостольський подвиг, тому розповідь про нього нагадує апостольські часи. Сам образ Стефана, як зауважує Є. Джиджора, – це образ проповідника, апостола Пермської землі⁸³. Натомість Сергій веде відлюдне життя, тому притишені інтонації усамітненого читання найбільше підходять для стилю цього Життя. Але в стилістиці одного та другого твору на перше місце виходить прийом ампліфікації як засадничий принцип, що задає особливий, уповільнений ритм і створює атмосферу, наближену до медитативної.

Як можна побачити у наведених уривках із Життя Стефана Пермського, для Єпіфанія характерна деяка неточність при цитуванні, і в цьому агіограф також перегукується з творами урочистого красномовства. Вігзелл указує на зміну біблійних текстів у Єпіфанія як на ознаку цитування напам'ять⁸⁴. «Зважаючи на виняткову пошану, яку виявляли до Біблії у Давній Русі, такий висновок є дещо дивним», – зазначає дослідниця⁸⁵. Те саме можна сказати й про вільні інтерпретації гімнографічних цитат. Агіограф немов би живе в біблійному чи богослужбовому часі та просторі, мислить тими категоріями та тими словами, які всотує, слухаючи богослужіння з дня на день. Із Життя Сергія Радонезького ми дізнаємось, що в Троїцькому монастирі братія щоденно сім разів на день збиралася в храмі для здійснення служби: «по реченному “Седмижды днем хвалих Ты о судбах правды Твоея”»⁸⁶. За цим розкладом мав жити і Єпіфаній, який багато років провів у монастирі преподобного Сергія. Всі денні справи й навіть нічний час перемикались богослужіннями. Тексти, що читались чи співались під час них, природно входили в образ думок та в мову молільників. Ймовірно, Єпіфаній уже не сприймав всі наведені ним цитати як запозичення, багато з них органічно влились у його індивідуальний спосіб словесного вислову, стали елементами його картини світу. Можна припустити, що агіограф, звикаючи до ритму, метафорики, символіки богослужбових творів, до ампліфікації як головного принципу організації сакрального тексту, свідомо, а частково й несвідомо, підкоряє створені ним життя цим добре знайомим йому правилам оповідання. Водночас його метою є те саме, що було метою Кирила Турівського, Іоанна Златоуста, Єфрема Сиріна. Цієї ж цілі прагне творець Псалтиря і – будь-який гімнограф, творець храмової служби. Головним завданням для всіх перелічених авторів є створення молитовного настрою, спонукання до безперервної молитви.

Думка про безперервну молитву пронизує всі твори Єпіфанія, і це не є дивним: він творить в епоху перемоги і сихазму – вчення про «розумне ділання» і досягнення обоження через нього. Відповідно, усі літературні прийоми, що сприяють створенню молитовних

⁸⁰ Служебник, XV в. РГБ. Ф. 304.І. Собр. Тр.-Серг. лавры. № 216. Л. 25 об.

⁸¹ Єпіфаній Премудрий. Житие Сергия Радонежского... С. 184.

⁸² Триодь постная, XV в. РГБ. Ф. 304.І. Собр. Тр.-Серг. лавры. № 385. Л. 42 об.-43.

⁸³ Джиджора Е.В. Агиографические сочинения Епифания Премудрого. Исследования по средневековой литературе XI–XV вв.: сборник научных работ. Одесса: Астропринт, 2012. С. 180–181.

⁸⁴ Вігзелл Ф. Цитаты из книг Священного Писания... С. 241.

⁸⁵ Ibid. С. 242.

⁸⁶ Житие Сергия Радонежского (Слово о житии преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского). БЛДР. Санкт-Петербург, 1999. Т. 6. С. 310.

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

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

References

- Avlasovich (Shumilo), S. (2006). Literaturny`e istochniki i rol` amplifikaczii v agiografii Epifaniya Premudrogo [Literary sources and the role of amplification in the hagiography of Epiphanius the Wise]. *Omskij nauchny`j vestnik – Omsk Scientific Bulletin*. V. 6, p. 125–128. Omsk, Russia.
- Avlasovich (Shumilo), S. (2006). Koncept «svyatost`» v kartine mira Epifaniya Premudrogo [The concept of "holiness" in the picture of the world of Epiphanius the Wise]. *Omskij nauchny`j vestnik – Omsk Scientific Bulletin*. V. 6, p. 28–31. Omsk, Russia.
- Dzhidzhora, E. (2012). Agiograficheskie sochineniya Epifaniya Premudrogo [Hagiographic works of Epiphanius the Wise]. *Issledovaniya po srednevekovoj literature XI–XV vv.: sbornik nauchny`kh rabot*. Odessa, Ukraine.
- Rodionov, O. (2000). Vizantijskie zhitiya svyaty`kh-isikhastov i russkaya agiografiya konca XIV–XV v.: kharakter i istoki parallelizma [Byzantine Lives of the Hesyachast Saints and Russian Hagiography of the End of the XIV–XV Centuries: The Nature and Origins of Parallelism]. *Ucheny`e zapiski Rossijskogo pravoslavnogo universiteta ap. Ioanna Bogoslova – Scientific notes of the Russian Orthodox University ap. John the Evangelist*. V. 5. Moscow, Russia.
- Turilov, A. (2010). Slavia Cyrillomethodiana: istochnikovedenie istorii i kul`turny` yuzhny`kh slavyan i Drevnej Rusi [Slavia Cyrillomethodiana: Source Study of the History and Culture of the South Slavs and Ancient Rus]. *Mezhslavyanskije kul`turny`e svyazi e`pokhi srednevekov`ya – Inter-Slavic cultural ties of the Middle Ages*. Moscow, Russia.
- Shumilo, S. (2014). Isikhastское uchenie v kul`ture Kievskoj Rusi: perevodny`e proizvedeniya Efrema Sirina i osobennosti ikh vospriyatiya [Hesyachast doctrine in the culture of Kievan Rus: translated works of Ephraim the Syrian and peculiarities of their perception]. *Poetyka tserkovnoi prozy: Zbirnyk statei z literaturoznavstva – Poetics of Church Prose: A Collection of Articles on Literary Studies*. Chernihiv, Ukraine.

Шуміло Світлана Михайлівна – кандидат філологічних наук, доцент кафедри української мови і літератури Національного університету «Чернігівський колегіум» імені Т.Г. Шевченка, головний редактор наукового журналу «Сіверянський літопис», науковий редактор альманаху «Чернігівські Афіни» (просп. Миру, 13/106, м. Чернігів, 14021, Україна).

Shumilo Svetlana M. – Ph.D. in Philological Sciences, Associate Professor of the Department of Ukrainian Language and Literature, T.H. Shevchenko National University “Chernihiv Colehium», editor-in-chief of the scientific journal “Severian Chronicle», scientific editor of the «The Chernihivian Athens» academic journal (13/106 Peace Avenue, Chernihiv, 14021, Ukraine).

E-mail: shumilosm@gmail.com

THE IDEAS OF HESYCHASM IN THE LATE MIDDLE AGES LITERATURE

The East Slavs did not know the term “hesychasm”, but easily accepted this doctrine in the late Middle Ages, as evidenced by the fiction of these times. The article’s objective is to examine the peculiarities of this perception. The methods of hermeneutic, stylistic, ideological and artistic, contextual analysis

are used. The corpus of literary texts, translated into Rus language of the considered period, contains works by prominent teachers of continuous prayer and deification. However, lack of hesychastic theological treatises in East Slavic translations causes the features of “Rus” hesychasm that distinguish it from Byzantine one, actually from palamism. The fiction of XIV – XV cent. helps to explain these features, study the worldview of our ancestors who were hesychasm followers, clarify the ways of this doctrine penetration into our lands and the peculiarities of its reception. Current research is based on the works of Epiphanius the Wise – the disciple of Sergius of Radonezh and Metropolitan Cyprian, who implemented hesychastic ideals. Epiphanius never mentions the term “hesychasm” in the life stories he wrote, but his texts consistently reflect a hesychast’s worldview: their style that he named “flowery style”, their rhythm, composition, attention to subtle psychological moments, use of keywords associated with hesychastic practice, and many lyrical digressions revealing the author’s intense prayerful mood. **The article’s novelty** is in the first attempt to state distinctiveness of the Rus perception of hesychastic ideas that is reflected in the late Middle Ages fiction. Epiphanius’ works are first analyzed as prayer texts associated with hesychasm ascetic practice. The prayer intonations of “flowery style” literature are caused not only by it, but also by immersion in liturgical works and temple ceremonies.

Key words: hesychasm, Epiphanius the Wise, “flowery style”, abstract psychologism, continuous prayer.

Дата подання: 12 вересня 2021 р.

Дата затвердження до друку: 18 вересня 2021 р.

Цитування за ДСТУ 8302:2015

Шуміло, С. Ідеї ісихазму в літературі пізнього середньовіччя. *Сіверянський літопис*. 2021. № 6. С. 89–107. DOI: 10.5281/zenodo.5799439.

Цитування за стандартом АРА

Shumilo, S. (2021). Idei isykhazmu v literaturi piznoho serednovichchia [Ideas of hesychasm in the literature of the late Middle Ages]. *Siverianskyi litopys – Siverian chronicle*, 6, P. 89–107. DOI: 10.5281/zenodo.5799439.

