

ИДЕИ ИСИХАЗМА В ДРЕВНЕРУССКИХ ЛИТЕРАТУРНЫХ ПАМЯТНИКАХ (ТВОРЧЕСТВО ЕПИФАНИЯ ПРЕМУДРОГО)

© 2015 г. С. М. Шумило

Кандидат филологических наук, доцент Черниговского национального педагогического университета имени Т.Г. Шевченко, Украина, 140013 Чернигов, ул. Гетьмана Полуботка, д. 53
Shumilosm@gmail.com

APPROACHES TO HESYCHASMIN OLD RUSSIAN LITERARY MONUMENTS (WORKS OF EPIPHANIUS THE WISE)

© 2015 S. M. Shumilo

Candidate of Philological Sciences, Associate Professor at the Chernigov T.G. Shevchenko National Pedagogical University, 53 Getmana Polupotka str., 140013 Chernigov, Ukraine
Shumilosm@gmail.com

Художественный метод древнерусского агиографа тесно связан с его мировоззрением, в частности, в эпоху позднего средневековья – с идеями исихазма. Этот тезис в статье раскрывается на примере рассмотрения важнейших особенностей содержания и стиля произведений Епифания Премудрого.

The artistic method of the ancient Russian hagiograph is closely linked to its outlook, particularly in the late middle ages – to the ideas of Hesychasm. This thesis is exposed in the article on the example of the most important features of Epiphanius the Wise works contents and style.

Ключевые слова: Епифаний Премудрый, исихазм, плетение словес, амплификация, художественный стиль.

Key words: Epiphanius Premudryj, Hesychasm, weaving words, amplification, artistic style.

Особое настроение, которое было характерно для культурной жизни Православного Востока в эпоху второго южнославянского влияния, неоднократно получало самые разные наименования и толкования в исследовательской литературе. Этот период называли Предвозрождением, церковным или православным Возрождением, эпохой исихастских споров. Для Византии эта эпоха была временем упадка политического потенциала, для Руси, напротив, – централизации Московского государства. Так или иначе, но XIII–XV века в жизни православной Эйкумены имели особое значение, как в теологическом, так и в культурном плане. Все страны Православного Востока в это время объединены церковной активностью, религиозным воодушевлением, охватившим самые разные стороны жизни. Источниками духовного подъема нам видятся те настроения, которые в XIII–XIV веках господствовали в церковной жизни Афона и Византии, повлекли за собой ряд внутрицерковных изменений, волну создания новых литературных, богословских, иконописных и музыкальных произведений и стали причиной нескольких круп-

ных церковных соборов (1341, 1347, 1351 годов). Эпоха исихастских споров не могла не сказаться на духовной, а значит, и культурной жизни Византии, всего Православного Востока.

Вопрос об объеме византийского влияния на славянские средневековые культуры в эпоху исихазма не раз поднимался в исследовательских работах [1, с. 291–305; 2, 3, с. 299–334; 4, с. 299–334; 5, с. 43–51], и, тем не менее, именно он по сей день остается открытым. Его рассмотрение невозможно без уяснения значения термина “исихазм” и освещения проблемы распространения этого учения в славянских странах. Термин имеет несколько толкований, которые подробно рассматриваются в работах И. Мейендорфа [1, 3, 4], Г.М. Прохорова [2, 27], В.В. Лепяхина [6] и др.

Прежде чем приступить к обсуждению влияния исихазма на литературу, уясним, что мы понимаем под этим термином.

В литературоведческих трудах, посвященных вопросам витиеватого стиля, распространившегося в древнерусской литературе в XV в. и часто

связываемого с исихазмом, наибольшее внимание всегда уделялось той стороне исихастского учения, которая связана с мистическим пониманием слова и имени. Но не только эта сторона учения находит отражение в творчестве древнерусского книжника. Во избежание одностороннего рассмотрения исихастского влияния на литературу необходимо четкое уяснение понятия “исихазм”. Проникновение в суть этого феномена позволяет по-новому рассмотреть особенности древнерусской литературы и установить некоторые не отмечавшиеся ранее преемственные и самобытные черты ее художественности.

Для культуры средневековой Руси наиболее актуальным оказывается то понимание исихазма, которое связано с духовно-практическим молитвенным деланием. Некоторая размытость самого термина заставила прот. Иоанна Мейендорфа выделить, по крайней мере, четыре возможных толкования этого феномена, каждое из которых необходимо учитывать в рамках медиевистского исследования.

Во-первых, И. Мейендорф отмечает: «Наиболее древний и первоначально единственный смысл этого термина отражает созерцательную отшельническую жизнь христианского монашества, возникшую в Египте, Палестине и Малой Азии в конце III и, особенно, в начале IV века ... Не исключая внешних правил, жизнь монаха-исихаста определялась внутренней молитвой, “умным деланием”, стремлением к личному “обожению”» [3, с. 562–563].

Во-вторых, указывает тот же ученый, в современной научной литературе термин “исихазм” часто определяет психосоматический метод творения “Иисусовой молитвы”, засвидетельствованный в среде византийского монашества в XIII–XIV вв. Указания на практику “непрестанной молитвы”, а также на высшую ступень совершенства в этом учении, то есть на созерцание, можно встретить и в IV в. у Макария Египетского, и в X – у Симеона Нового Богослова, и тем более в XIII – в афонской монашеской литературе. В святоотеческой литературе до XIV в. интересное нас учение редко именуется исихазмом, поскольку слово “исихазм” – достаточно случайный термин для обозначения этого явления. В средневековых текстах чаще можно встретить такие наименования, как “непрестанная, постоянная молитва”, “умное делание”, “молитва Иисусова”, “умно-сердечная молитва”, “сердечное делание”, “тайное делание”, “священное безмолвие”, “хранение ума и сердца”, “восхищение к Богу”, “видение Божественного света”, “озарение”, “созерцание”.

И лишь в XIV в. появляется четко оформленное теоретическое учение об основных положениях исихазма.

Третье понимание исихазма, выделяемое И. Мейендорфом, связано с явлением так называемого “паламизма”, то есть системы богословских понятий, выработанных Григорием Паламой в процессе его полемики с противниками исихазма, а именно Варлаамом Калабрийским и его последователями. “Полемика между Варлаамом и святителем Григорием, – пишет Лепяхин, – вылилась в конце концов в принципиальный спор между православием и итальянским Возрождением с его секуляризацией культуры и богословской мысли (переходом от собственно богословия к религиозной философии)” [6, с. 6–7].

Если взять за основу утверждения ученых о напряженном противостоянии исихазма и зарождающегося итальянского Возрождения, то можно предположить, что общий духовный подъем, охвативший весь Православный Восток в эпоху второго южнославянского влияния, был противоположен западным гуманистическим тенденциям, развившимся в этот период. За многие века существования исихазма и исихастского литературного, изобразительного и музыкального искусства сложился комплекс этических и эстетических принципов, которые по своей сути противоположны этике и эстетике гуманизма эпохи Возрождения. Это веками нагнетавшееся противостояние в Византии разрешилось эпохой исихастских споров и возникновением такого феномена, как паламизм.

Итак, исихазм по сути своей есть выражение основных принципов православного мировоззрения – в противовес мировоззрению католическому. Он включает в себе учение о богопознании и обоении при жизни – без этого православие было бы невозможно. Основы этого учения были восприняты славянами вместе с принятием православия и тем пластом переводной литературы, которая создавалась приверженцами учения о непрестанной молитве до эпохи исихастских споров (произведения Ефрема Сирина, Симеона Нового Богослова, Аввы Дорофея, Иоанна Лествичника и др.). Именно эта литература стала контекстом древнерусской духовной культуры, а ее стиль – мировоззренческим стилем древнерусских книжников.

Отметим некоторые особенности русского восприятия исихастского учения. Практика исихазма, знакомая русскому народу с самых первых его шагов в православии, не могла не отразиться на литературе, а также иконописи, книжной

миниатюре, богослужбной музыке, зодчестве и т.д. [7, с. 1–176; 8, с. 107–129; 9, с. 37–48; 10, с. 167–175; 11, с. 7–56; 12, с. 361–371; 13, с. 3–34; 14, с. 235–438]. Особенностью преемственности этого учения славянскими странами было то счастливое обстоятельство, что *Slavia Orthodoxa* избежала полемики, теоретизирования и, главное, противостояния исихазму и системы аргументов против него. Русь, можно сказать, избежала и самого этого термина – исихазм, – он практически не встречается в древнерусских текстах. Учение о непрестанной молитве так естественно и гармонично было воспринято русским монашеством, что смогло просуществовать на этой почве много веков, как бы разлитое во всей древнерусской культуре и не нуждающееся в философских дефинициях и теоретическом доказательстве своей истинности. Тем не менее, актуализация принципов исихазма и повышенный интерес к идее обожения, возникшие в монашеской среде в XIII–XIV вв., не смогли не отразиться и на особенностях русской культуры и литературы. В связи с этим встает вопрос о правомерности использования термина “русский исихазм” применительно к этому периоду повышенного интереса к практике “умного делания”. “Русский исихазм”, и шире – “славянский исихазм”, – это учение о практике непрестанной молитвы и обожении, оказавшееся в эпоху второго южнославянского влияния в центре внимания и отразившееся на стиле различных произведений древнерусского искусства. Так, характерные изменения в тематике, стилистике, жанровом составе, системе символов и тропов в XIII–XIV вв. мы можем наблюдать на примере всей так называемой литературы-посредницы (термин Д.С. Лихачева), существовавшей на Православном Востоке. Распространенное во всей славянской средневековой культуре учение о молитве Иисусовой и обожении в этот период переживает эпоху расцвета и в каждой национальной литературе получает свое особенное преломление и имеет своих выдающихся творцов.

Всех исихастов, к какой бы народности и к какому бы историческому периоду они ни принадлежали, роднит единая система мировоззрения, единое святоотеческое и литературное наследие и сходный образ жизни. Последний может быть назван даже сходным ритмом жизни, неким общим для всех делателей Иисусовой молитвы настроением, единой для них атмосферой, которую молитвенник и исихаст неизбежно создает вокруг себя и сообщает своим произведениям, если имеет тот или иной творческий дар. В связи с этим выделяются несколько ключевых для исихазма понятий, заключающих основные прин-

ципы его богословия и находящих отражение в его литературном и, более широко, культурном наследии.

Наиболее четко эта система понятий сформулирована, на наш взгляд, в статье В.В. Лепахина, который выделяет шесть основных элементов учения: а) очищение сердца как средоточия духовной религиозной жизни человека; б) “сочетание” ума и сердца или “сведение” ума в сердце; в) “непрестанная молитва”; г) внимание, трезвение и безмолвие; д) призывание имени Божия как реально-мистической силы; е) явление подвижнику “нетварного Фаворского света как высшая ступень богопознания”» [6, с. 5]. Эти шесть ступеней совершенствования и были той аскетической и молитвенной практикой, которую опытно познавал каждый “священнобезмолствующий” и которая отражалась в его творчестве со всеми особенностями субъективного восприятия. Невозможная без глубоко личных переживаний дорога к совершенству, или обожению, делала уникальным любое произведение такого молитвенника, будь то проповедь, житие, гимн или икона. Но в творчестве любого из них мы можем обнаружить то общее, что говорит о принадлежности к единому учению, а именно: повышенное внимание к сердцу, как средоточию духовной жизни, к соединению сердца с умом, то есть внутренней гармонии личности, к уединению, безмолвию, тишине, к “постоянной молитве” и, наконец, к видению божественного света и соединению с Богом. Отдельные элементы этой системы стали не только основополагающими мировоззренческими понятиями, но и ключевыми словами, словами-символами, для древнерусских писателей. Таковы “сердце”, “тишина”, “уединение”, а также “свет и “огонь”, частота употребления которых позволила говорить о существовании световой символики в древнерусской литературе [15, с. 28–31]. Все указанные элементы исихастского учения находятся в соответствии с той системой мировоззрения, которую описал святитель Григорий Палама в богословских трудах [16]. И несмотря на то, что древнерусский книжник, создавая свои произведения, руководствовался ранними святоотеческими наставлениями о практике “непрестанной молитвы” и, вероятно, ничего не знал о богословии Паламы, в его творчестве мы не найдем ничего, что бы оспаривало паламизм. Вся книжность Православного Востока в период исихастских споров и после него может быть рассмотрена как иллюстрация к предложенному Григорием Паламой учению. Более того, литературное наследие эпохи второго южнославянского влияния можно представить как то же самое учение об обожении

с той лишь разницей, что изложенное у Паламы в философских терминах здесь предстает перед нами в высокохудожественной, поэтической форме. Даже самое качество создаваемых средневековыми книжниками в этот период метафор, символов, эпитетов, сложных синтаксических конструкций говорит об исихастском мировоззрении автора. Богословие и антропология, изложенные в творениях Паламы, не являются плодом только его опыта или философствования, но описывают со строгой логической последовательностью и почти научной точностью и ясностью ту систему мировоззрения, которая была испокон веков внутренне присуща всем подвижникам, знакомым с практикой “умного делания”. Была она присуща преподобному Сергию Радонежскому и, несомненно, преподобным Киевской Руси. Переключаясь с исихастской литературой, отмеченная на уровне художественного стиля, лишь иллюстрирует внутреннюю духовную связь всех творений исихастов, более того, иллюстрирует их единство, переходящее территориальные и хроникальные границы.

Рассмотрим некоторые особенности творений Епифания Премудрого, тематические, композиционные и стилистические, являющиеся, на наш взгляд, следствием его приверженности исихастским принципам христианской жизни. Среди них стоит выделить такие, как:

1. Мотив очищения сердца в агиографическом произведении и связанное с ним употребление агиографом таких ключевых слов в житии, как “свет”, “сердце”, “слезы”, “тишина”.

2. Использование приема амплификации как доминирующего в стилистическом оформлении жития.

3. Введение в текст парадокса в качестве художественного тропа.

Итак, на мотиве очищения сердца Епифаний Премудрый делает особенный акцент. Его удобно рассмотреть в контексте ранней исихастской литературы, поскольку именно этот контекст актуален для русского агиографа.

В ранней исихастской литературе особенного внимания заслужила тема очищения сердца и “радостотворного плача”. Эта же тема становится актуальной в житиях Епифания Премудрого. Внимание к покаянному плачу в его произведениях выделяет их из общего корпуса современной Епифанию литературы. Г.М. Прохоров отмечает эту особенность Епифаниева творчества, противопоставляя сокрушенную интонацию его повествования “учительным медитациям” Кирилла Белозерского. Это различие, “идущее от

персон авторов: один (Кирилл) читал и поучал, второй (Епифаний) прославлял и плакал” [17, с. 154]. Рассуждая об агиографии XIV–XV вв., И.С. Дуйчев пишет: «...когда мы встречаемся в русской литературе этого периода с такими явлениями, как “излияние слез” или “плач”, то такие явления нельзя рассматривать изолированно от характерного для исихазма жанра “плачей”, обычного в византийской литературе последнего периода, и вообще от той “слезливости”, которая, как заметил Й. Хейзинга, свойственна и западноевропейской литературе этого времени» [18, с. 563]. Значит, появление “плачевных” интонаций у Епифания, как и у любого другого православного автора его эпохи, было закономерностью и элементом преемственности. И, тем не менее, жития Епифания Премудрого в этом смысле стоят особняком. Агиограф не уникален в выборе темы, но характер ее разработки в произведении должен быть признан самобытным. Главной причиной этой самобытности, думается, является очень глубокое понимание сути “радостотворного плача”, свойственное Епифанию и почерпнутое, по-видимому, из ранней исихастской литературы.

Любое поучение святого отца о непрестанной молитве, как и любая научная статья об исихазме, в первую очередь затрагивает тему очищения сердца, и, следовательно, покаяния, сокрушения, смирения и, наконец, соединения ума с сердцем, то есть сосредоточения всех мыслей, чувств и жизненных сил на молитве. Поиск тишины, сердечной чистоты и молитвы – мучительно-радостная забота подвижника, с нею он засыпает и просыпается, она говорит в его сердце во время богослужения или физического труда, во время беседы с ближним, а также, если человек одарен тем или иным талантом, – во время творческого процесса [19, с. 15–27]. Именно такого неустанного искателя сердечной чистоты и молитвы читатель находит в житиях Сергия Радонежского и Стефана Пермского.

Внимание к внутренней жизни человека, отмеченное Лихачевым в произведениях Епифания [20], – это и есть внимание к опытному прохождению поприща “непрестанной молитвы”. Недаром в святоотеческой литературе оно заслужило наименования, подчеркивающие глубоко внутренние, скрытые от посторонних глаз процессы: “внутренняя жизнь” [21, с. 105–116], “сердечное делание”, “умная молитва” [22, с. 139; 23, с. 176–182, ср.: 24] и т.д.

Прежде всего, агиограф сосредоточивается на движениях сердца своего героя, жизнь сердца для него важнее реальных исторических собы-

тий. Эта особенность христианского восприятия, отличающая средневековое мировоззрение от античного, отмечена С.С. Аверинцевым. Исследователь сравнивает библейское и средневековое восприятие человеческого тела с античным и утверждает, что выявленное в Библии восприятие человека ничуть не менее телесно, чем античное, но только «... для него тело – не осанка, а боль, не жест, а трепет, не объемная пластика мускулов, а уязвляемые “потаенности недр” ... Это образ страждущего тела, терзаемого тела, в котором, однако, живет такая “кровная”, “чревная”, “сердечная” теплота интимности» [25, с. 67, 69]. Различая языческое и христианское представление о Божестве, А.Ф. Лосев также указывает на сердечность христианского чувства: «Платоник воспринимает свое божество всем телом и всею душою, не различая физиологических моментов восхождения; исихасты же воспринимают своего Бога дыханием и сердцем; они “сводят ум” в грудь и сердце» [26, с. 871]. Аверинцев, развивая мысль Лосева, замечает, что это внимание к сердцу связано именно с ветхозаветным влиянием. В Библии, по замечанию ученого, не раз встречается описание того, как дыхание замирает от сильного чувства и – славословит Бога. Тем более славословие свойственно сердцу, которое дрожит от ужаса и веселья, а иногда делается как мягкий плавкий воск. Вся религиозная жизнь ветхозаветного человека, а тем паче христианина, сосредоточена в сердце. Ум, воспевавшийся античными философами, здесь понимается как нечто вторичное по отношению к сердечному чувству, он нуждается в соединении с сердцем для полноценной жизни [25, с. 68].

Исихазм развил представления об умственной и сердечной деятельности человека в целом учение о “низведении ума в сердце”. Поэтому “сердечная теплота интимности”, особая острота и проникновенность, свойственные, по Аверинцеву, ранневизантийскому мировидению, – это черты, непосредственно касающиеся “умного делания” и неизменно присущие исихастским произведениям.

С темой очищения сердца тесно связан мотив покаянного и “радостнотворного” плача. Тема плача и стилистическое уподобление плачу авторской речи или речей героев – характерная черта средневекового художественного стиля. Особенного внимания в этом смысле заслуживает переводное произведение “Диоптра” Филиппа Пустынника. Г.М. Прохоров указывает на нее как на возможный литературный источник тех плачевных интонаций, которые распространяются в XV в. в древнерусской литературе [27, с. 24].

Одна из частей переведенного на славянский язык произведения Филиппа Пустынника самим названием указывает на плачевный настрой – “Плачеве и рыдания инока грѣшна и странна, имже спирашеся къ души своей”. По содержанию, по строению предложений, самоукорительным и умирительным интонациям “Плач и рыдание” преподобного Филиппа более всего напоминают гимнографическое произведение, например, Великий канон Андрея Критского. По-видимому, имеется сходство и в цели этих произведений, созданных во время молитвы и для молитвы. Сравним несколько строк Филиппа Пустынника с кондаком Великого канона. Автор “Диоптры” пишет: “Душе непокаянная, что не помышляеши суд? Что не поучаешися отвѣту еже въ оном мирѣ? Что не попечешися о смерти, како хоцещи умерети и како от тѣла конечнѣ отлучитися?” [28]. Сходное воззвание к собственной душе и напоминание о грядущей смерти находим у Андрея Критского: “Душе моя, душе моя, восстании, что спиши? Конѣцъ приближается, и имаше смутитися. Но воспрями убо, да пощадить тя Христосъ Богъ...” [29, л. 111–111 об.]. Думается, покаянные топосы в молитвенных и житийных текстах хотя и подчиняются определенным канонам, но скорее соответствуют главной писательской задаче автора и цели произведения – пробудить покаянное чувство в сердце реципиента, – чем риторическим образцам.

Три плача в Житии Стефана Пермского можно рассматривать как отражение фольклорных мотивов в агиографии [30, с. 85]. Учитывая же то значение, которое уделяется слезам и сердечному сокрушению в святоотеческой литературе, можно предположить, что эта уникальная литературная находка Епифания является также естественным наследованием традиций исихастской литературы, трансплантацией этих традиций на национальном русском, и фольклорном в том числе, материале. Плач о своих грехах и умиленные слезы подвижника, погрузившегося в размышления о величии Божиим, считаются особым родом добродетели и небесным даром. Соответственно, в творчестве святых отцов плач нередко становится центральной темой того или иного произведения. Так, среди творений Ефрема Сирина можно найти так называемые “Слезные моления” [31, с. 19–59], полностью не только посвященные этому дару, но композиционно и стилистически уподобленные плачу. Тема плача звучит и в его Слове об Иосифе Прекрасном [32, л. 284–286, об.], и многочисленных Словах о покаянии [33, с. 260–273]. Отдельная глава “Лествицы” Иоанна Синайского “О радостнотворном плаче” полностью посвя-

щена этой ступени восхождения к созерцанию [23, л. 71–79 об.] (ср.: [24]).

Именно это состояние непреходящей скорби описывает Епифаний, изображая юного Сергия: “Повсегда же сѣтуя хождаше, акы дряхловати съобразуяся; болѣ же плачущи бѣше, начястѣ слѣзы от очию по ланитома точящи, плачевное и печальное житѣльство сим знаменаючи” [34, с. 282]. Однако, подчеркивает агиограф, слезные вздыхания и печаль Сергия всегда сопряжены с радостью и утешением, он, по словам Епифания Премудрого, “упражняшеся на славословіе Божіе и в томѣ наслажашеся” [34, с. 282].

В том же состоянии, по-видимому, пребывает и сам автор Жития, о чем свидетельствуют первые страницы обоих исследуемых нами произведений, а также Похвальное слово Сергию, три плача, заключающих Житие Стефана Пермского, и многократные лирические отступления, посвященные восхвалению добродетелей святого и сокрушенному оплакиванию автором самого себя. Являясь делателем непрестанной молитвы и следуя указаниям святых отцов, Епифаний Премудрый слезными интонациями своих произведений как бы иллюстрирует поучения Иоанна Синайского. “Укоренившаяся от навыка скорбь души, с усилением удерживаемая радостная печаль” [23, л. 71] – достаточно точные выражения для определения того состояния, в каком пребывает автор житий преподобного Сергия и святителя Стефана.

Итак, крайнее душевное напряжение и абсолютная искренность – непреложные требования, которые предъявляет к себе подвижник, ищущий сокрушенного плача и очищенного сердца. Эта сердечность и обостренная чувствительность порождает необыкновенную лиричность средневековых исихастских текстов. В агиографии Епифания состояние души героя, его сокрушение и умиление оказываются настолько важными для автора, что слова “сердце” и “слезы” могут быть рассмотрены в его текстах как ключевые. Особенно ярко это отражено в Житии Сергия Радонежского. Агиограф постоянно приковывает внимание читателя к тайным, сердечным переживаниям преподобного и подчеркивает его душевную тонкость. Порой это отражается не в содержании, а лишь в особенностях Епифаниева словоупотребления, в стилистическом оформлении текста. Приведем несколько примеров из Жития Сергия Радонежского. Так, о юном отроке Варфоломее агиограф пишет: “Начастѣ же втайнѣ наединѣ съ въздыханіемъ и съ слѣзами моляшеся” [34, с. 264]. Описывая встречу Варфоломея со святым старцем в лесу, автор так изображает

переживания юноши: “...въздохнувъ къ Богу ... съ слѣзами моляше старца ... семена приемши в сердци и, стояше, радуяся душею и сердцемъ” [34, с. 276]. Рассказ о поставлении Сергия игуменом и о его нежелании принять этот высокий чин изобилует такими выражениями: “въздохнувъ из глубины душа ... паки постовав от сердца ... въстенавъ из глубины сердца, и всю мысль, упование възложивъ къ Вседръжителю Богу ... паде лицом на земли и съ слѣзами молитву творяше...” [34, с. 318, 364]. Особенно заостряется внимание читателя на внутренней, сердечной теплоте души преподобного, когда Епифаний описывает его первые иноческие дни и, нанизывая синонимические словосочетания, стремится раскрыть настроения молодого подвижника как можно глубже, обнаруживая свое сопереживание Сергию и призывая читателя к тому же: “Кый убо умъ или который языкъ желанія, и началныя прѣвыя теплоты, и любви того [Сергия] яже к Богу, о тайных добродѣтелехъ его исправленія, како доумѣет, или может повѣдати, или писанию явлено предати еже того уединеніе, и дрѣзновеніе, и стенаніе, и всегдашнее моленіе, еже присно к Богу приношаше, слѣзы теплыя, плаканія душевѣная, въздыханія сердечная, бѣдѣнія повсенощная, пѣнія трезвенная, молитвы непрестанныя...” [34, с. 300]. В отрывке сконцентрирована главная идея и основное настроение жития, поскольку именно сердечная теплота Сергия к Богу и к людям наиболее важна для автора как для исихаста.

Итак, русский агиограф акцентирует внимание реципиента на проблеме сердечного очищения через покаяние и слезы. Епифаний Премудрый передает и свою немощь в описании подвигов преподобного, и сердечные пожелания Сергия, и его любовь, а также указывает на те элементы исихастской практики, которые являются первыми и необходимыми степенями совершенствования и обожения. Таковы очищение сердца, то есть покаяние (“слѣзы теплыя, плаканія душевѣная”), соединение ума с сердцем (“въздыханія сердечная, пѣнія трезвенная”), постоянное творение молитвы (“бѣдѣнія всенощная, молитвы непрестанныя”). Так глубоко проникнуть в душевный настрой молодого инока мог лишь тот автор, который сам пережил сходное состояние в первые дни после пострига. Средневековый читатель, на которого рассчитывал Епифаний, должен был также тепло откликаться на подобные фрагменты жития, поскольку сам, возможно, имел тот же опыт и хорошо знал, что такое “начальная первая теплота” новопостриженного инока. К этому читательскому отклику и стремится автор, раскрывая перед

нами на страницах жития сокровенные мысли и чувства Сергия, а вместе с тем и свои.

Епифаний Премудрый отражает в житии постоянно напряженное и трепетное состояние своего сердца. Особенного внимания в связи с этим заслуживает прием лексического и логического парадокса в текстах Епифания, который придает повествованию особое эмоциональное напряжение и позволяет глубже заглянуть в мир душевных и духовных переживаний Сергия и его агиографа. На наш взгляд, использование парадокса в качестве художественного тропа – еще один признак исихастской настроенности автора. Для исихастского мировосприятия, как указывает И. Клиганов, вообще характерна некоторая антиномичность, исихазм, по словам исследователя, “...как бы весь соткан из противоречий” [13, с. 23]. Рассмотрим использование этого тропа в произведениях Епифания Премудрого.

Епифаний Премудрый использует антиномию и как художественный прием, и как сознательно проведенную в произведении идею. Противоречие, характерное для исихастского мировосприятия и нашедшее отражение в стилистике Епифаниевых житий, – это антиномия ситуации пишущего агиографа: Епифаний как автор беседует с людьми, читающими Житие, и одновременно как делатель непрестанной молитвы – с невидимым миром, с Богом и преподобным. В каждый момент Жития автор предстоит Богу, поэтому любой фрагмент может быть прерван для славословия, сокрушения, молитвы или богомыслия. Так, предисловие к Житию прерывается покаянными отступлениями и славословиями, рассказы о подвигах Сергия перемежаются молитвенными обращениями к нему. Похвальное слово Сергию включает несколько восхвалений и плачей. Такая фрагментарная композиция напоминает богослужебную традицию прерывания чтений из Священного Писания (паремий) хвалебными песнопениями. Известно, что эта традиция возникла как знак несдерживаемого восторга, в который приходит чтец от содержания библейских текстов [35, с. 80]. Так и агиограф, находясь в парадоксальном состоянии одновременной беседы с людьми и с Богом, восхищенно прерывает свой рассказ то для восторженной похвалы, то для покаяния. Это явление одновременного обращения к горнему и дольному миру наблюдается литературоведами также и в произведениях византийских проповедников. С.С. Аверинцев называет это “игрой на совмещении двух планов, просвечивающих друг сквозь друга” [25, с. 231]. У Епифания совмещение двух планов – повествовательного и молитвенного – также связано с особенностями стилистического

оформления речи. Она, будучи обращена к Богу, всегда носит несколько сокрушенный и одновременно восхищенный характер и максимально уподобляется – по ритмике, глагольной рифме, аллитерациям и ассонансам – стилю гимнографических произведений.

Эту “игру на совмещении двух планов”, но в сфере средневековой живописи, отмечает Е. Трубецкой в очерке “Два мира в древнерусской иконописи”. Характерное для исихазма представление о постоянном предстоянии Богу и о писательском труде как сотворчестве передается в древнерусской литературе либо словами о “разумных очах”, как мы уже отмечали, либо, что более характерно для литературного творчества, о “внутреннем слухе”, “... которому, – как пишет Трубецкой, – дано слышать неизреченное” [36, с. 99]. “Этот слух, – продолжает тот же автор, – в нашей иконописи передается весьма различными способами. Иногда это – поворот головы евангелиста, оторвавшегося от работы, к невидимому для него свету ...; поворот неполный, словно евангелист обращается к свету не взглядом, а слухом” [36, с. 99–100].

Евангелист, изображенный на иконе, был для древнерусского книжника чем-то вроде собственного прообраза. Евангелист пишет, но смотрит не на лист, а в некое невидимое пространство. Он весь – предстояние и молитва. Так и агиограф-исихаст творит свое произведение и каждую минуту вызывает к Богу. Поэтому молитвенные интонации так легко проникают в его текст и увлекают читателя в его неземное пространство и время.

Антиномия в положении агиографа ведет к неразрешимому, можно сказать, диалектическому противоречию всего произведения в целом, каким является противоречие между “исихией” и велеречьем. Агиограф, беседующий с Богом, осознает свою “худость” и неспособность описывать жизнь преподобного отца. Епифаний Премудрый, предстоящий Богу, хотел бы каяться и молчать, но тот же Епифаний, обращающийся к людям, молчать о подвигах преподобного не может и не хочет: “...подобаше ми отинудь со страхом удобь молчати и на устѣх своих прѣсть положи-ти, свѣдуще свою немощь...”; “любовь и молитва преподобнаго того старца привлачит и томит мой помысль и принужает глаголати же и писати” [34, с. 398]. Можно провести параллель с рождественским ирмосом, который, по-видимому, является литературным источником первой из приведенных цитат: “Подобаше намъ, яко без бѣды страхомъ, удобь молчати. Любвию же, дѣво, пѣсни

сложити силою обостреною дѣло есть драго, но о, Мати, силу, елико же бысть изволение, даждь” [37, л. 193–193 об]. “Сложити пѣсни силою обостренною” и стремится Епифаний Премудрый, несмотря на понимание своей недостойности. Тема самоуничтожения и писания вопреки осознанию собственной греховности, звучащая в гимне Космы Маюмского, чрезвычайно близка творчеству Епифания, и это указывает на родство его произведений гимнографическим жанрам.

Для всех исихастов в их отношении к художественному творчеству характерна тема внутренней борьбы двух противоположных чувств: с одной стороны, – это смиренный трепет перед созданием произведения, когда автор ощущает себя недостойным писать о Боге и святых, и, с другой, – непреодолимое желание славословить Бога и Его угодников. Сильнее всего эта тема звучит в гимнах такого классика исихастской литературы, как Симеон Новый Богослов. Исследователи его творчества отмечают следующую характерную черту сочинений Симеона: он *невольно* брался за перо, в его жизни были моменты, когда он *не мог* не писать. Необычайность созерцаний и сила чувств не давали Симеону возможности молчать, о чем он сам свидетельствует в свойственной ему поэтичной форме: “И хотел я молчать (о, если бы я мог!), но страшное чудо возбуждает сердце мое и отверзает оскверненные уста мои. Говорить и писать даже и не хотящего меня заставлять Тот, Кто воссиял ныне в моем мрачном сердце ... Внутри меня горит как бы огонь, и я не могу молчать, не вынося великого бремени даров Твоих” [38, с. 5]. Сравним с самоуничтожительными репликами русского агиографа XV в. Епифания Премудрого. Несмотря на то, что преподобных Симеона и Никиту отделяет от русского агиографа почти пять веков, в Похвальном слове Сергию Радонежскому древнерусский жизнеописатель рассказывает о себе то же, что и древние отцы: “Въсхотѣх умлѣчати многыя его (Сергия) добродѣтели, яко же преди рекох, но обаче внутрь желание нудит мя глаголати, а недостойнство мое запрѣщает мене млѣчати. Помысль болѣзньный предваряеть, веля ми глаголати, скудость же ума заграждает ми уста, веляще ми умлѣкнути. Но обаче лучше ми есть глаголати, приму поне малую некую ослабу и почию от многих помысль...” [34, с. 398]. Писание воспринимается как дело, превышающее по своей важности и ответственности авторские способности, но, одновременно, как нечто, лишь опосредованно связанное с личностью автора. Писатель и причастен и не причастен к созиданию произведения, он сам не в силах понять,

откуда рождаются слова и почему он не писать не может. В древнерусской литературе в связи с этим укоренилось наименование агиографа “списателем”, “книжником”, а не автором.

Рассмотрим и некоторые более конкретные примеры использования парадокса как художественного тропа в произведениях Епифания Премудрого.

Уход Сергия Радонежского в пустыню многократно обыгрывается в антиномиях и противопоставлениях разного рода. Желание жить в пустыне и любовь к уединению сосуществуют в душе молодого инока со страхом перед таким житием, а вернее, с четким осознанием его тягот и опасностей. Оттенки внутренней напряженной работы Сергия над собой усматриваем в главе “О пострижении его, еже есть начало чернечеству святого” [34, с. 309]. Сначала несколько раз подчеркивается желание Сергия жить одному. Сергей обращается к пресвитеру: “Постризи мя въ мнишеский чинъ, зѣло бо хошу его от юности моеа от многа времени” [34, с. 310]. После же пострига преподобный произносит: “И нынѣ о сем благодарю Бога сподобившаго мя по моему желанию, еже единому въ пустыни сей жителствовати и единовствовати и безмлыствовати” [34, с. 311]. Но когда игумен, постригший Сергия в иночество, собирается уходить, Сергей припадает к нему с просьбой о молитве и поучении: “Помолись о моем уединении” [34, с. 311]. Это поражает игумена: такой удивительный инок, как Сергей, не должен, по его мнению, просить поучения и молитвенной помощи. Насколько же возрастает удивление игумена, когда Сергей останавливает его во второй раз с более конкретной просьбой: “Помолись о мнѣ къ Богу, да ми поможет тѣрпѣти плотскыя брани и бѣсовскыя находы” [34, с. 311]. Преподобный и в третий раз удерживает игумена, прося его молитв за себя. Автор придает ситуации особенное эмоциональное напряжение, подчеркивая троекратность просьбы и удивление игумена. Молодой инок очень хорошо понимает, что ему предстоит, даже перечисляет грядущие беды: “плотскыя брани”, “бесовскыя находы”, “звѣриная устремления”, и в то же время он говорит: “желанием възелах сего” [34, с. 311]. В неотступности Сергия, в его любви к уединению и удерживании игумена заключается одно из тех удивительных несоответствий, один из тех парадоксов, которыми так богата исихастская литература. Агиограф как опытный психолог останавливается на этой ситуации и подробно описывает все мелкие детали, заставляя читателя сопереживать Сергию и почувствовать то, что тревожило сердце преподобного.

Неоднократно исследователи указывали на два разнонаправленных стилистических процесса, характерных для произведений Епифания: абстрагирование и конкретизация. Первый из них возникает в средневековой русской литературе в результате стремления к возвышенному стилю. «Язык “высокой”, церковной литературы средневековья, – пишет Лихачев, – обособлен от бытовой речи, и это далеко не случайно. Это основное условие стиля “высокой” литературы. “Иной” язык литературы должен быть приподнятым и в известной мере абстрактным. Чем больше разрыв между литературной речью и бытовой, тем больше литература удовлетворяет требованиям абстрактного мира» [39, с. 231–232]. В произведениях Епифания Премудрого стремление к абстрагированию является одной из преобладающих черт, которая доводится агиографом до превосходной степени и, кроме того, уникальным образом сочетается с прямо противоположной тенденцией.

В творчестве Епифания необыкновенной заостренности достигает соединение двух разнонаправленных процессов: абстрагирования и конкретизации, и параллельно – возвышенной и разговорной речи. Житие Сергия Радонежского, например, сообщает читателю такие частные моменты биографии святого, которые, казалось бы, не имеют никакого отношения к его святости: имена родных и близких преподобного, имя священника, крестившего Варфоломея; при описании отъезда семьи из Ростова автор подробно рассказывает о сложившейся в тот момент исторической ситуации и приводит не только имена, но и прозвища связанных с ней личностей; повествуя о росте Сергиевой лавры, Епифаний находит необходимым привести имена первых насельников и частично затронуть их общественное положение до пострига и род послушания в монастыре. Аналогичные мелкие детали содержатся в Житии Стефана Пермского, где можно обнаружить достаточно подробное описание географического положения Перми и ее этнического состава, точные данные о месте пострига и обучения Стефана, а также о том, кто его постриг и при каком епископе это было совершено, и так далее. Особого внимания заслуживает то, что Епифаний нередко вводит в текст просторечные русские слова и выражения, что абсолютно противоположно общей для всей средневековой агиографии тенденции к абстрагированию и – более того – требованиям, предъявляемым к высокой литературе. Так, вохлв Пам в Житии Стефана Пермского, объясняя причину своего страха перед огнем и водой, употребляет далеко не возвышенные и

не абстрактные выражения в речи: “У батка своего сего не навыков; надняхся своими клюками переключати его [Стефана]” [40, с. 152]. В Житии Сергия удивленный читатель, привыкший к возвышенному и благоговейному настроению автора, встречает такие старорусские слова, как “клюсята” вместо “жеребята”, или такие мелкие житейские подробности, как описание младенца Варфоломея, который “ни плакаше, ни стьянаше, ни дряхловаше. Но и лице, и очи весели, и всячьский младенцу радостну сущу, яко и ручицами играше” [34, с. 268]. В рассказ о постриге Сергия вводится небольшое замечание автора о случайном выборе для преподобного иноческого имени, изложенное словами и оборотами, характерными для обывденной речи: “Тако бо тогда нарицаху сплоха имена, не съ имени, но вън же день, аще котораго святого память прилучашеся, в то имя прорицаху постригающемуся имя” [34, с. 294]. В приведенном отрывке можно видеть просторечное русское “сплоха”. Введение в произведение мельчайших исторических подробностей, не имеющих прямого отношения к житию, вплетение в изысканно витиеватый, поэтичный текст просторечных слов и выражений, неожиданно кратких и незатейливых фраз – эти особенности языка Епифания сообщают его стилю еще один теплый оттенок, особенную проникновенность. Происходившее несколько веков назад делается близким, поскольку автор иногда сменяет свой возвышенный тон на разговорный и дружеский. Употребление в житиях Сергия и Стефана выражений, идущих вразрез с требованиями возвышенного стиля, и введение в агиографию мелких бытовых подробностей отмечает и О.А. Родионов. Он усматривает в этом, с одной стороны, наследование византийской традиции (ученый приводит в качестве примера цитату из Жития Григория Паламы, в которой читатель находит простую и, казалось бы, ненужную подробность биографии святого: сообщение о том, какую рыбу и как ловит его отец), а с другой – преследование вполне конкретной цели: убедить читателя в подлинности написанного, «невидимыми нитями связать мир жития с просто “міром”» [41, с. 102]. Думается, введение в текст противоречивого и одновременно гармоничного сочетания простой и возвышенной речи, конкретики и абстракции, важно Епифанию еще и потому, что это сообщает особенную проникновенность его сочинениям. Автор дорожит такой проникновенностью и стремится к ней, чтобы размягчить сердце, свое и читателя, заставив его сострадать герою, сокрушаться и плакать вместе с ним, чтобы подготовить сердце к очищению и молитве.

И, наконец, третья особенность исихастского текста, воплощенная в агиографии Епифания Премудрого, – это использование амплификации в качестве одного из главных композиционных и стилистических приемов [42, с. 125–128].

Амплификация, по мнению О.Ф. Коноваловой, дала Епифанию Премудрому возможность наиболее полно воплотить важнейший для него стилистический принцип, сформулированный им самим: “от словес похваление събираа, и приобретаа, и приплетаа” [43, с. 50].

Суть литературного приема амплификации заключается в замедлении повествования за счет развития какой-либо одной темы на определенном отрезке текста. Как правило, это касается наиболее важных в данный момент для автора проблем или идей. Для этого он использует разного рода перечисления, синонимические ряды, нанизывание цитат, вводит в текст цепочки эпитетов и метафор. Какой-либо наиболее значимый поступок главного героя может быть подтвержден у Епифания более чем двадцатью цитатами из Библии, говорящими об одном и том же. “Събираа, и приобретаа, и приплетаа похваление”, агиограф, кажется, готов бесконечно описывать какое-то одно явление, оставляя на время общий ход повествования, будто забывая о нем.

Что побуждает агиографа к бесконечным замедлениям текста? В чем причина его стилистической “цветистости”, как называли витиеватый стиль современники Епифания? Для подтверждения правомерности того или иного поступка вполне было бы достаточно одной или двух библейских цитат. Для чего же Епифаний приводит их более двадцати? Природа амплификации остается невыясненной, и настоящая статья предлагает один из вариантов ответа на вопрос о причине введения амплификации в текст агиографического произведения и источниках этой литературной традиции.

Создавая жития, Епифаний Премудрый во многом следовал писательским методам русских, византийских и южнославянских агиографов и риторов. Стилистическое родство с проповедью стало отличительной особенностью южнославянской агиографии XIV–XV веков. О связи стиля Епифания Премудрого с ораторскими произведениями Киевской Руси неоднократно говорилось в исследованиях литературоведов и лингвистов. Так, известно, что в “Словах” Кирилла Туровского и митрополита Илариона Киевского амплификация так же, как в агиографии Епифания, играет важную роль. И.П. Еремин считает риторическую амплификацию основой стилистического

строения “Слов” Кирилла Туровского [44, с. 51–63], а Д.С. Лихачев указывает на стилистическое сходство епифаниевых текстов с гомилетикой Илариона и Кирилла как на национальные русские черты в агиографии XV в. [11, с. 7–56]. Эти параллели позволили ученым говорить о стремлении Епифания уподобить свои произведения церковной проповеди, сделать их наиболее доступными и легкими для запоминания. О.Ф. Коновалова пишет: “...несмотря на усложненность, ученость, насыщенность цитатами текста Жития Стефана Пермского, писатель явно заботится о доступности своего произведения. Так, цитатные потоки в нужный автору момент прерываются, он как бы дает отдых слушателю, переключает его внимание на другую тему. Скопление цитат всегда предполагает упрощенный синтаксис, наконец, этой же цели служит и особая ритмичность прозы у Епифания Премудрого. Ритм речи облегчает восприятие мыслей автора, выраженных нагнетанием огромного количества библейских цитат, сохраняя при этом авторскую задачу. Ритмическое звучание облегчает слушание, вместе с тем создает особое расположение духа, некую поэтичность, лиричность, задушевность” [43, с. 79].

Предположение о том, что гомилетика Илариона Киевского и Кирилла Туровского является литературным источником для Епифания, заставляет обратиться к произведениям торжественного красноречия в поисках причины возникновения амплификации в этих текстах.

Ораторы Киевской Руси, используя прием амплификации, следовали более древним проповедникам, таким, как, например, Иоанн Златоуст или Ефрем Сирийский, произведения которых получили широкое распространение в русской книжной среде. Проповеди названных риторов, как правило, представляют собой толкования на тот или иной сюжет Священного Писания. Причем текст проповеди обычно выстраивается как пересказ известного события библейской или евангельской истории, но с добавлениями авторских ремарок, довольно пространных, занимающих порой не одну страницу. Так, первая фраза книги Бытия “Въ начале сотвори Богъ небо и землю” у Иоанна Златоуста становится темой для отдельной проповеди [45, с. 8–12] (ср. [46]). Многократно повторяя одну эту фразу, варьируя ее, рассматривая с разных сторон, оратор то углубляется в сотериологические рассуждения, то снова возвращается к исходной библейской цитате. Перед нами не ход повествования, не движение вперед, а как бы своеобразный словесный танец на одном месте. То же явление наблюдается практически во всех

проповедях ранних христианских ораторов. Можно предположить, что введение в текст различных подробностей, бесконечное кружение вокруг одной и той же мысли призвано приблизить слушателя, насколько это возможно, к событию священной истории, погрузить его в мир Ветхого или Нового Заветов. Автор проповеди предлагает нам пожить в библейском времени и пространстве. Замедление повествования – это преодоление быстро текущего настоящего времени. Значимость же евангельского сюжета настолько велика, что одно краткое событие, даже выраженное всего одной фразой, можно интерпретировать и описывать бесконечно.

По тому же принципу остановки внимания на особенно важных событиях строятся все богослужебные тексты. Особенно хорошо это прослеживается в службах на господские или богородичные праздники. Так, например, в службе Благовещению канон построен как длинный диалог Архангела Гавриила и Марии. Этот диалог включает в себя воспевание чистоты Марии, восхваление Божия промысла, цитаты из Ветхого Завета с пояснениями пророчеств о непорочном зачатии, предсказания об искупительной жертве Христа и так далее, то есть представляет собой пространственный гимнографический текст с вкраплениями догматического и экзегетического характера. В Новом Завете мы не найдем подобного разговора Марии с Гавриилом: Евангелие описывает событие кратко, и разговор Богородицы с Архангелом заключается всего в паре фраз. Очевидно, гимнограф, составлявший службу, используя прием амплификации, преследует вполне определенную цель: помедлить, пожить какое-то время евангельской жизнью, стать свидетелем встречи Архангела и Богоматери, замереть перед этим чудом как перед иконой. Амплификация необходима гимнографу не только как способ раскрытия глубины евангельского события, но и как средство создания особой атмосферы и молитвенного настроения у слушателей. Главной целью богослужения является совершение молитвы, поэтому на нее и ориентируется гимнограф, используя те или иные литературные приемы. Именно амплификация стала наиболее подходящим способом организации богослужебного текста.

Не может ли гомилетика, используя одно и то же средство построения речи, что и гимнография, преследовать ту же самую цель? Обратимся к “Слову о снятии Тела Христова с Креста” Кирилла Туровского и сравним его с соответствующим гимнографическим текстом – одной из стихир Страстной седмицы.

“Слово” Кирилла Туровского:

“Въпияше же Иосиф, глаголя сие: Солнце незаходяй, Христе, Творче всех и тварем Господи! Како пречистемъ прикоснуся теле Твоемъ, неприкосновѣнну Ти сущу небесным силам, служащимъ Ти страшно! Кацеми же плащаницами обию Тя, повивающаго мѣглою землю и небо облакы покрывающаго! Или каковы воня възлею на Твое святое Тело, ему же дары съ вонями пѣрсьстии принесѣше цесари... Кыя ли надгробныя песни исходу Твоему въспою... Како ли въ моемъ худемъ положю Тя гробе, небесный круг утвердившаго словомъ...” [47, с. 83].

Стихира Страстной седмицы:

«Тебѣ, одѣющаго свѣтомъ, “ко ризою, снем Иосиф от древа с Никодимомъ и ... рыдаа глаголааше: ... како погребу Тѣ, Боже мой, или како плащаницею обвию Тѣ? Коима ли рукама прикоснутисѣ пречистому Ти Тѣлу, или кия пѣсни въспою Твоему исходу, Щедре?”» [48, л. 79–79 об.].

Итак, богослужебный текст несколько распространяет евангельское повествование о снятии с Креста, а Кирилл Туровский, в свою очередь, расширяет текст стихир, вводя ее интерпретацию в свое “Слово”. В произведениях Кирилла можно найти цитаты из самых разных гимнографических произведений. Оратор искусно переплетает их между собой, вводя текст одной стихир внутри другой, соединяя их фрагменты и дополняя пересказом евангельского сюжета и авторскими словами. Перед нами не просто проповедь, слово, обращенное к пастве, а естественное продолжение богослужения, предложенный слушателям текст для совместной молитвы. Таким образом, непосредственным литературным источником древнерусской гомилетики, помимо Священного Писания и произведений ранних христианских ораторов, является гимнография, и речи проповедников наследуют от богослужебных произведений не только особенности стилистики, но и ориентацию на молитву, создание молитвенного настроения. Главным литературным приемом для достижения особой, молитвенной интонации как в гимнографии, так и в гомилетике, является амплификация.

Вернемся к агиографии Епифания Премудрого. Отделенный от ораторов Киевской Руси несколькими веками, он во многом следует их традициям. Его жития, помимо многочисленных цитат из Библии, содержат большое количество гимнографических фрагментов. Да и сами цитаты из Священного Писания, как это было доказано исследователем Ф. Вигзелл, берутся Епифанием из числа тех, которые звучат во время церковной

службы [49, с. 232–243]. Так, в Житии Стефана Пермского епископ, благословляющий святого на подвиг проповеди, произносит длинную речь, которая, в стиле “плетения словес”, является мозаичным соединением различных фрагментов из Нового Завета, псалтири и гимнографических текстов, искусно соединенных между собой. Рассмотрим небольшой отрывок этой речи:

“Поиди, чадо, с миром и буди схраняем Божьею благодатью. Благодать бо Господа нашего Иисусь Христа, Сына Божия, Егоже благовестити тщишися, и любви Бога Отца и община Святаго Духа да будет всегда с тобою и ныне и присно и во вѣки вѣком аминь” [40, с. 80].

Сравним с возгласом священника на Литургии:

“Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любви Бога Отца, и причастие Святаго Духа буди со всеми вами!” [50, л. 25, об.].

Как и в случае со “Словами” Кирилла Туровского, мы можем увидеть в этом отрывке Жития распространенную цитату из литургического текста. И хотя в данном случае предпринятое Епифанием распространение невелико, но сам род заимствования и принцип замедления повествования остается тем же, что и в гомилетике Кирилла.

Аналогичным образом многие реплики Стефана Пермского представляют собой переплетение используемых в богослужении библейских цитат, стихир и литургических возгласов. Например, перед отправлением в Пермь Стефан молится 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 Тя прославляю во вѣки вѣком аминь” [40, с. 184].

Сравним с песнопением из службы на изгнание Адамово:

“Премудрости Наставниче, смысла Подателю, немудрымъ Наказателю и нищимъ Защитителю, утверди, вразуми сердце мое, Владыко! Ты дай же ми слово, Отчее Слово, се бо устнамъ моимъ не возбраню вегда звати Ти: Милостиве, помилуй мя падшаго” [51, л. 42 об. – 43].

То же можно сказать и о Житии Сергия Радонежского, с тем лишь отличием, что в нем амплификацию чаще составляют интерпретации цитат из молитвословий и святоотеческих произведений, предназначенных для келейного чтения. Здесь автор, как правило, прибегает к текстам акафистов, канонов, житиям древних агиографов, ссылаясь на такую специфически монашескую литературу, как “Лествица”. В Житии же Стефа-

на Пермского Епифаний в большинстве случаев цитирует апостольские послания или литургические тексты. Такое распределение не случайно: Стефан совершает апостольский подвиг, поэтому рассказ о нем должен напоминать об апостольских временах; Сергей же ведет отшельническую жизнь, поэтому тихие интонации уединенного чтения наиболее подходят для стиля этого Жития. Но в стилистике и того, и другого произведения на первое место выступает прием амплификации как организующий принцип, задающий особый, замедленный ритм и создающий атмосферу, близкую к медитативной.

Как можно видеть в приведенных отрывках из Жития Стефана Пермского, для Епифания характерна некоторая неточность при цитировании, и в этом агиограф также перекликается с произведениями торжественного красноречия. Ф. Вигзелл указывает на изменение библейских текстов у Епифания как на признак цитирования по памяти [49, с. 241]. То же можно сказать и о вольных интерпретациях гимнографических цитат. Агиограф как будто живет в библейском или богослужебном времени и пространстве, мыслит теми категориями и теми словами, которые впитывает, слушая богослужение изо дня в день. Все дневные дела и даже ночное время перемежались богослужением. Тексты, которые читались или пелись во время него, естественно входили в образ мысли и в речь молящихся. Возможно, Епифаний уже не воспринимал все приводимые им цитаты как заимствования, многие из них органично влились в его индивидуальный способ словесного выражения, стали элементами его картины мира. Можно предположить, что агиограф, привыкая к ритму, метафорике, символике богослужебных произведений, к амплификации как главному принципу организации сакрального текста, сознательно, а отчасти и невольно, подчиняет созданные им жития этим хорошо знакомым ему правилам повествования. При этом целью его является то же, что было целью Кирилла Туровского, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина. К этой же цели стремился сочинитель Псалтири и любой гимнограф, составитель храмовой службы. Главной задачей для всех перечисленных авторов является создание молитвенного настроения, побуждение к непрестанной молитве.

Мысль о непрестанной молитве пронизывает все произведения Епифания, и это неудивительно: он творит в эпоху победы исихазма – учения об “умном делании” и достижении обожения через него. Следовательно, все литературные приемы, способствующие созданию молитвенных интонаций в произведении, особенно важны для

агиографа. Основными признаками исихастской настроенности автора, на наш взгляд, являются такие особенности произведения как: развитие темы очищения сердца с использованием ключевых слов “сердце”, “слезы”, “плач”; отражение в тексте парадоксов исихастского мировосприятия, основными из которых являются парадоксы молчания и велеречия, а также желания писать из трепета перед созиданием, равно как желания отшельнической жизни и страха перед ней. Главным же художественным приемом исихастской литературы должна быть признана амплификация, берущая начало в гимнографии, унаследованная гомилетикой и ставшая основой стиля “плетение словес” в восточнославянской агиографии XIV–XV веков. Практика непрестанной молитвы, источником которой являлись, несомненно, греческие и синайские монастыри, нашла весьма своеобразное, но красноречивое отражение в произведениях Епифания: автор ни разу не произносит слова “исихазм”, но через все произведение главной идеей проходит мысль о необходимости непрестанной молитвы, а ритм произведения настолько приближен к ритму самой молитвы, что все Епифаниевы жития и похвальные слова вполне могли бы называться большими молитвенными текстами.

Как различные аскетические дисциплины базируются на фундаменте единого православного учения о непрестанной молитве, так и разные виды древнерусского искусства входят в некое синкретическое единство. Это и позволяет говорить о “стиле эпохи” в культуре Древней Руси XV в. как об “исихастском”, “молитвенно-медитативном”. Одним из главных обобщающих моментов для стиля художественных произведений XIV–XV вв. является исихастское понимание принципов писательского творчества с его представлением о Красоте как об имени Божиим, а также с его неразрешимым противоречием между молчанием и восхвалением, страхом перед письмом и невозможностью не писать.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Мейендорф Иоанн, протопресв. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОДРЛ. Т. XXIX. Л., 1974. [Meyendorf, Ioann, Protopresv. [Meyendorf, Ioann, Protopresbyter. On the Byzantine Hesychasm and Its Role in the Cultural and Historical Development in the Eastern Europe of the 14th Century] <Trudy otdela drevnerusskoj literatury. Institut russkoj literatury. Puskinskij dom>. T. XXIX [Proceedings of the Department of Old-Russian Literature of the
- Pushkin House of the USSR Academy of Sciences. Vol. 29]. Leningrad, 1974.]
2. Прохоров Г.М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // Литературные связи древних славян. Л., 1968. [Prokhorov, G.M. [Hesychasm and the Public Thought in the Eastern Europe of the 14th Century] *Literaturnye svyazi drevnikh slavyan* [Literary Connections of the Ancient Slavs]. Leningrad, 1968.]
3. Мейендорф Иоанн, протопресв. История Церкви и восточно-христианская мистика. М.: Институт ДИ-ДИК, Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. – 576 с. [Meyendorf, Ioann, Protopresv. *Istoriya Tserkvi i vostochno-khristianskaya mistika* [A History of the Church and the Eastern-Orthodox Mysticism]. Moscow: Institut DI-DIK, Pravoslavny Svyato-Tichonovskiy Bogoslovskiy Institut Publ., 2003. 576 p.]
4. Мейендорф Иоанн, протопресв. Жизнь и труды Григория Паламы: введение в изучение. СПб.: Byzantinorossica, 1997. – 479 с. [Meyendorf, Ioann, Protopresv. *Zhizn i trudy Grigoriya Palamy: vvedenie v izuchenie* [A Life and Works of Gregory Palamas: A Guide to Study]. St. Petersburg: Byzantinorossica Publ., 1997. 479 p.]
5. Хоружий С.С. Познание исихазма в прошлом и настоящем // Христианская мысль. № 3. Киев, 2006. [Khoruzhiy, S.S. [Coming to Know Hesychasm in the Past and Present] *Khristianskaya mysl*. № 3 [The Orthodox Thought. No. 3]. Kiev, 2006.]
6. Ленахин В.В. Умное делание: о содержании и границах понятия “исихазм” // Вестник русского христианского движения. № 164. Париж – Нью-Йорк – Москва, 1992. [Lepakhin, V.V. [The Activity of the Heart: On the Meaning and Limits of the Concept “Hesychasm”] *Vestnik russkogo khristianskogo dvizheniya*. № 164 [Bulletin of the Russian Orthodoxy. No. 164]. Paris – New York – Moscow, 1992.]
7. Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений Болгар и Сербов в XIV–XVII вв. // СОРЯС. Т. 71. СПб., 1902. № 2. [Syrku, P.A. [Studies in the History of the Literary Connections of Bulgarians and Serbians in the 14th–17th Centuries] *SORYaS*. Vol. 71. St. Petersburg, 1902, No. 2.]
8. Дуйчев И. Центры византийско-славянского общения и сотрудничества // ТОДРЛ. Т. 19: Русская литература XI–XVII веков среди славянских литератур. М.; Л., 1963. [Duychev, I. [The Centers of the Byzantine/Slavic Communion and Collaboration] *TODRL*. <Trudy otdela drevnerusskoj literatury. Institut russkoj literatury. Puskinskij dom> T. 19: *Russkaya literatura XI–XVII vekov sredi slavyanskikh literatur* [Proceedings of the Department of Old-Russian Literature of the Pushkin House of the USSR Academy of Sciences. Vol. 19]. Moscow; Leningrad, 1963.]
9. Георгиев Е. Розгрыщане на новаторските тенденции в книжовното дело на Евтимий Търновски

- от неговите ученици и последователи // Търновска книжовна школа. Т. II: Втори междуроден симпозиум, Велико Търново, 1976. [Georgiev, E. Rozgryhchane na novatorskite tendentsii v knizhovnoto delo na Evtimiy Tŭrnovski ot negovite uchenitsi i posledovateli. Tŭrnovska knizhovna shkola. T. II: Vtori mezhduranden simpozium, Veliko Tŭrnovo, 1976.]. [In Bulgarian].
10. Иванова К. Отражение борьбы между исихастами и их противниками в переводной полемической литературе балканских славян // Actes du XIV-e congrès international des études byzntines. P. II. Roma, 1975. [Ivanova, K. [Reflections of the Controversy Between the Hesychasts and Their Opponents in the Translated Literary Debates of the Balcan Slavs] *Actes du XIV-e congrès international des études byzntines. P. II. Roma, 1975.*]
 11. Лихачев Д.С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. [Likhachev, D.S. [Some Directions for Studying the Second South Slavic Influence in Russia] *Issledovaniya po drevnerusskoy literature* [Studies in Old-Russian Literature]. Leningrad, 1986.]
 12. Иванова К. Болгарская переводная литература X–XIV вв. в контексте “Slavia orthodoxa” // Studia slavica mediaevalia et humanistica Riccardo Piccio Ducata. P. II. [Ivanova, K. [The Bulgarian Literature-in-Translation of the 10th–14th Centuries in the Context of the “Slavia orthodoxa”] *Studia slavica mediaevalia et humanistica Riccardo Piccio Ducata. P. II.*]
 13. Калиганов И.И. Тысячелетние традиции болгарской литературы // Родник златоструйный: памятники болгарской литературы IX–XVIII веков. М., 1990. [Kaliganov, I.I. [The Millennial Traditions of the Bulgarian Literature] *Rodnik zlatostruyny: pamyatniki bolgarskoy literature IX–XVIII vekov* [Gold-Streaming Spring: Monuments of the Bulgarian Literature of the 11th–18th Centuries]. Moscow, 1990.]
 14. Турилов А.А. Slavia Cyrillomethodiana: историко-ведение истории и культуры южных славян и Древней Руси. Межславянские культурные связи эпохи средневековья. М.: Знак, 2010. – 408 с. [Turilov, A.A. *Slavia Cyrillomethodiana: istochnikovedenie istorii i kultury yuzhnykh slavyan i Drevney Rusi. Mezhslyavianskie kulturnye svyazi epokhi srednevekovyya* [Slavia Cyrillomethodiana: A Study of Sources Dealing with the History and Culture of the South Slaves and Medieval Russia. Intra-Slavic Cultural Connections of the Middle Ages]. Moscow: Znak Publ., 2010. 408 p.]
 15. Авласович С.М. Концепт “святость” в картине мира Епифания Премудрого // Омский научный вестник. 2006. № 6 (42), сентябрь. [Avlasovich, S.M. [The Concept of “Holyness” in the Worldview of Epiphanius The Wise] *Omskiy nauchnyy vestnik* [Omsk Scientific Bulletin]. 2006, No. 6 (42), September.]
 16. Палама, Григорий, свят. Триады в защиту священно-безмолствующих. М., 2011. [Palama, Grigoriy, svyat. *Triady v zashchitu svyashchennobezmolstvuyushchikh* [St. Gregory Palamas. Triads For The Defense of Those Who Practice Sacred Quietude]. Moscow, 2011.]
 17. Прохоров Г. М. Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л.: Наука, 1987. – 294 с. [Prokhorov, G. M. *Pamyatniki perevodnoy i russkoy literature XIV–XV vekov* [Monuments of the the 14th–15th-century Russian Literature and Russian Literature-in-Translation]. Leningrad: Nauka Publ., 1987. 294 p.]
 18. Дуйчев И.С. Итальянская книга по древнерусской литературе // ТОДРЛ. СПб., 1962. Т. 12. [Duychev, I.S. [The Italian Book on Old-Russian Literature] *TODRL* <Trudy otдела drevnerusskoy literature. Institut russkoj literature. Puskinskij dom> [Proceedings of the Department of Old-Russian Literature of the Pushkin House of the USSR Academy of Sciences.]. St. Petersburg, 1962, Vol.].
 19. Симеон Новый Богослов, преп. Метод священной молитвы и внимания // Путь к священному безмолвию. М., 1999. [Simeon Novyy Bogoslov, prep. [Symeon the New Theologian. The Three Ways of Attention and Prayer] *Put k svyashchennomu bezmolviyu* [The Way to the Sacred Quietude]. Moscow, 1999.]
 20. Лихачев Д.С. Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV – начало XV в.). М.; Л.: АН СССР, 1962. – 194 с. [Likhachev, D.S. *Kultura Rusi vremen Andrey Rubleva i Epifaniya Premudrogo (konets XIV– nachalo XV v.)* [Russian Culture at the Times of Andrey Rublev and Epiphanius The Wise (the End of the 14th – the Beginning of the 15th Centuries)]. Moscow, Leningrad: AN SSSR Publ., 1962. 194 p.]
 21. Антоний Великий, преп. Строй внутренней жизни // Добротолюбие, Т. 1. М., 1992, репринт. переизд. 1895 г. [Antoniyy Velikiy, prep. [Anthony the Great. On the Character of Men and on the Virtuous Life] *Dobrotolyubie* [The Philokalia]. Vol. 1. Moscow, 1992, reprint of 1895.]
 22. Иоанн Кассиан, преп. О молитве // Добротолюбие, Т. 2. М., 1992 (репринт. переизд. 1895 г.). [Ioann Kassian, prep. [Saint John Cassian. On the Prayer]. *Dobrotolyubie* [The Philokalia]. Vol. 2. Moscow, 1992, reprint of 1895.]
 23. Иоанн Лествичник, преп. Лествица / Рукопись митрополита Киприана. СТСЛ., 2011. [Ioann Lestvichnik, prep. *Lestvitsa. Rukopis' mitropolita Kipriana* [Saint John Climacus. The Ladder of Divine Ascent. The Manuscript of Metropolitan Cyprian]. STSL., 2011.]
 24. Иоанн Лествичник, преп. Лествица, 1387 г. РГБ, Ф. 173. I, № 152. [Ioann Lestvichnik, prep. *Lestvitsa, 1387* [Saint John Climacus. The Ladder of Divine Ascent, 1387]. RGB <The Russian State Library>, F. 173. I, No. 152.]

25. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-Классика, 2004. – 480 с. [Averintsev, S. S. *Poetika rannevizantiyskoy literatury* [A Poetics of the Early Byzantine Literature]. St. Petersburg: Azbuka-Klassika Publ., 2004. 480 p.]
26. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. – 960 с. [Losev, A.F. *Ocherki antichnogo simbolizma i mifologii* [Essays on the Ancient Symbolism and Mythology]. Moscow: Mysl Publ., 1993. 960 p.]
27. *Прохоров Г.М.* Памятники литературы византийско-русского общественного движения эпохи Куликовской битвы: специальность 10. 01.01. – “Русская литература”: автореф. дисс. на соиск. уч. ст. докт. филолог. наук. Л., 1977. [Prokhorov, G.M. *Pamyatniki literatury vizantiysko-russkogo obshchestvennogo dvizheniya epokhi Kulikovskoy bitvy: spetsial'nost' 10. 01.01.* – “Russkaya literatura”: avtoref. diss. na soisk. uch. st. dokt. filolog. nauk [Literary Monuments of the Byzantine / Russian Social Movements of the Battle-of-Kulikovo Time. Doct. Philol. Sci. Diss in the Russian Literature]. Leningrad, 1977.]
28. Из “Диоптры” Филиппа Пустынника. Разговор души и плоти // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2003. Т. 8: XIV – первая половина XVI века. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=5133>. [Iz “Dioptry” Filippa Pustynnika. Razgovor dushi i ploti // Biblioteka literatury Drevney Rusi. SPb., 2003. T. 8: XIV – pervaya polovina XVI veka [From “Dioptry” of Philip Monotropa The Anchorite. A Dialogue between the Soul and the Body. The Library of Old-Russian Literature. St. Petersburg, 2003, Vol. 8: the 14th – the First Half of the 16th Centuries]. Available at: <http://www.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=5133>.]
29. Триодъ постная, 1742. РГБ, Ф. IV, № 27. [Triod postnaya, 1742 [The Lenten Triodion, 1742]. RGB, F. IV, No. 27.]
30. *Адрианова-Перетц В.П.* Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьского // ТОДРЛ. М.; Л., 1947. Т. 5. [Adrianova-Peretts, V.P. [The Word on the Life and Death of the Great Prince Dmitriy Ivanovitch, the Tsar of Russia] TODRL <Trudy otdela drevnerusskoj literatury. Institut russkoj literatury. Puskinskiy dom>. [Proceedings of the Department of Old-Russian Literature of the Pushkin House of the USSR Academy of Sciences]. Moscow, Leningrad, 1947, Vol. 5.].
31. *Ефрем Сирин, преп.* Слезные моления // Творения в 8 тт. М., 1993. Т. 4. [Efrem Sirin, prep. *Sleznye moleniya. Tvoreniya v 8 tt.* [Ephrem the Syrian. On Humble Praying. The Works in 8 Vols.] Moscow, 1993, Vol. 4.]
32. *Ефрем Сирин, преп.* О прекрасном Иосифе // Пouchения преподобного Ефрема Сирина. М., 1647. [Efrem Sirin, prep. *O prekrasnom Iosife. Poucheniya prepodobnogo Efrema Sirina* [Ephrem the Syrian. Sermon on Joseph the Most Virtuous. Homilies of Ephrem the Syrian]. Moscow, 1647.]
33. *Ефрем Сирин, преп.* Слово о всеобщем воскресении, о покаянии и любви, о втором пришествии Господа нашего Иисуса Христа // Творения в 8 тт. М., 1993. Т. 2. [Efrem Sirin, prep. *Slovo o vseobshchem vospkresenii, o pokayanii i lyubvi, o vtorom prishestvii Gospoda nashego Iisusa Khrista. Tvoreniya v 8 tt.* [Ephrem the Syrian. The Word on the Universal Resurrection, on the Confession and Love, on the Second Coming of Christ, Our Lord. The Works in 8 Vols.] Moscow, 1993, Vol. 2.]
34. *Епифаний Премудрый.* Слово о житии преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 6: XIV–середина XV века. [Epifaniy Premudry. [Epiphanius the Wise. The Life of Sergius of Radonezh.] Biblioteka literatury Drevney Rusi [The Library of Old-Russian Literature]. St. Petersburg, 1997, Vol. 6, the 14th – the Middle of the 15th Centuries.]
35. *Скабаланович М.Н.* Толковый типикон. М.: Паломник, 1995. – 144 с. [Skabalanovich, M.N. *Tolkovyy tipikon* [The Explanatory Typicon]. Moscow: Palomnik Publ., 1995. 144 p.]
36. *Трубецкой Е.Н.* Три очерка о русской иконе. М., 2003. [Trubetskoy, E.N. *Tri ocherka o russkoy ikone* [Three Essays on the Russian Icon]. Moscow, 2003.]
37. Минея служебная, исх. XV в. НИОР РГБ, ф. 304.I, Собр. Троице-Сергиевой лавры, № 32. [Mineya sluzhebnyaya, iskh. XV v. [The Menaion of the 15th Century]. NIOR RGB, f. 304.I, Troitse-Sergieva lavra Collection, No. 32.]
38. *Симеон Новый Богослов, преп.* Творения: в 3 т. М., 1993. Т. 3: Божественные гимны. [Simeon Novyy Bogoslov, prep. *Tvoreniya: v 3 t. M., 1993. T. 3: Bozhestvennye gimny* [Symeon the New Theologian. The Works in 3 Vols. Moscow, 1993, Vol. 3: Hymns of Divine Love].]
39. *Лихачев Д.С.* Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение и другие работы. СПб.: Алетейя, 2001. – 566 с. [Likhachev, D.S. *Istoricheskaya poetika russkoy literatury. Smekh kak mirovozzrenie i drugie raboty* [A Historical Poetics of the Russian Literature. Laughter as a Worldview, and Other Works]. St. Petersburg: Aleteya Publ., 2001. 566 p.]
40. Святитель Стефан Пермский: к 600-летию со дня преставления. СПб., 1995. [Svyatitel Stefan Permskiy: k 600-letiyu so dnya prestavleniya [Saint Stephen of Perm: In Commemoration of the 600th Anniversary of His Passing Away]. St. Petersburg, 1995.]
41. *Родионов О.А.* Византийские жития святых-исихастов и русская агиография конца XIV–XV в.: характер и истоки параллелизма // Ученые записки Российского православного университета ап. Иоанна Богослова. 2000. Вып. 5. [Rodionov, O.A. [The Byzantine Biographies of the Saint Hesychasts and the Russian Hagiography of the End of 14th–15th Centuries:

- An Account and Sources of Some Parallels] *Uchenye zapiski Rossiyskogo pravoslavnogo universiteta ap. Ioanna Bogoslova* [The Scholarly Bulletin of the Russian Orthodox University named after John the Apostle]. 2000, Iss. 5.].
42. Авласович (Шумило) С.М. Литературные источники и роль амплификации в агиографии Епифания Премудрого // Омский научный вестник. Омск, 2006. Вып. 6. [Avlasovich (Shumilo), S.M. [The Literary Sources and the Function of Amplification in the Hagiography of Epiphanius The Wise] *Omskiy nauchnyy vestnik* [The Omsk Scholarly Bulletin]. Omsk, 2006. Iss. 6.].
 43. Коновалова О.Ф. Об одном типе амплификации в Житии Стефана Пермского // ТОДРЛ. Т. 37. Л., 1983. [Konovalova, O.F. [On One Type of Amplification in the Biography of Stephen of Perm] *TODRL*. <Trudy otdela drevnerusskoj literatury. Institut russkoj literatury. Puskinskij dom>. [Proceedings of the Department of Old-Russian Literature of the Pushkin House of the USSR Academy of Sciences.] Vol. 37. Leningrad, 1983.].
 44. Еремин И.П. Ораторское искусство Кирилла Туровского // ТОДРЛ. Т. 18. Л., 1962. [Eremin, I.P. [The Oratory of Cyril of Turaw] *TODRL* <Trudy otdela drevnerusskoj literatury. Institut russkoj literatury. Puskinskij dom>. [Proceedings of the Department of Old-Russian Literature of the Pushkin House of the USSR Academy of Sciences.]. Vol. 18. Leningrad, 1962.].
 45. Иоанн Златоуст, свят. // Иже во святых отца нашего Иоанна Златоустого беседы на книгу Бытия. В 2-х т. Т. 1. СПб., 1898. [Ioann Zlatoust, svyat. *Izhe vo svyatykh ottsa nashego Ioanna Zlatoustogo besedy na knigu Bytiya. V 2-kh t. T. 1* [The Homilies of Saint John Chrysostom on the Genesis Book. In 2 Vols. Vol. 1] St. Petersburg, 1898.].
 46. Иоанн златоуст, свят. Беседа III. На начало творения: Вначале сотвори Бог небо и землю // Святаго отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского Беседа на первую Моисееву книгу Бытия, переведенных с греческого языка на российский, часть I., 1767. РГБ. Ф. VI, № 553. [Ioann Zlatoust, svyat. *Beseda III. Na nachalo tvoreniya: Vnachale sotvori Bog nebo i zemlyu. Svyatago ottsa nashego Ioanna Zlatoustago, arkhiepiskopa Konstantinopo'skogo Beseda na pervuyu Moiseevu knigu Bytiya, perevedennykh s grecheskogo yazyka na rossiyskiy, chast I., 1767* [The Homily III on the Beginning of the Creation: In the Beginning God Created the Heavens and the Earth. The Homily of Saint John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the First Book of Genesis by Moses, Translated from Greek into Russian, Part I, 1767]. RGB. F. VI, No. 553.].
 47. Кирилл Туровский. Слово на снятие Тела Христова с Креста // Сокровища древнерусской литературы. Красноречие Древней Руси. М., 1987. [Kirill Turovskiy. [Cyril of Turaw. The Word on the Descent from the Cross]. *Sokrovishcha drevnerusskoj literatury. Krasnorechie Drevney Rusi* [Treasures of Old Russian Literature. Oratory of the Ancient Russia]. Moscow, 1987.].
 48. Триодь цветная, XVI в. НИОР РГБ, ф. 304.I. Собр. Тр.-Серг. лавры, № 399. [*Triod tsvetnaya, XVI v.* [The Pentecostarion, the 16th Century] NIOR RGB, f. 304.I. Troitse-Sergieva lavra Collection, No. 399.].
 49. Вигзелл Ф. Цитаты из книг Священного Писания в сочинениях Епифания Премудрого // ТОДРЛ. Т. 26. Л., 1971. [Vigzell, F. [Quotations from the Holy Writ in the Works of Epiphanius The Wise] *TODRL*. <Trudy otdela drevnerusskoj literatury. Institut russkoj literatury. Puskinskij dom>. Т. 26 [Proceedings of the Department of Old-Russian Literature of the Pushkin House of the USSR Academy of Sciences. Vol. 26]. Leningrad, 1971.].
 50. Служебник, XV в. НИОР РГБ, ф. 304.I. Собр. Тр.-Серг. лавры, № 216. [*Sluzhebnik, XV v.* [The Liturgical Book of the 15th Century]. NIOR RGB, f. 304.I. Troitse-Sergieva lavra Collection, No. 216.].
 51. Триодь постная, XV в. РГБ, ф. 304.I. Собр. Тр.-Серг. лавры, № 385. [*Triod postnaya, XV v.* [The Lenten Triodion, the 15th Century] RGB, f. 304.I. Troitse-Sergieva lavra Collection, No. 385.].