

О. Ф. КОНОВАЛОВА

К вопросу о литературной позиции писателя конца XIV в.

В конце XIV и начале XV в., в период так называемого «второго югославянского влияния», развитие литературы отмечено возникновением новых приемов художественного творчества, нового отношения к герою, к жанру и стилю произведения. Эти художественные приемы получают наиболее широкое распространение в житиях, характер которых в отличие от житийных произведений более раннего периода изменяется.

Необычный стиль житий привлекал внимание исследователей литературы только с внешней стороны. Украшенность и пышность речи, «плетение словес» не связывались с определенной литературной теорией. Стиль рассматривался просто как «риторическо-панегирический», усложненный, затрудняющий понимание содержания произведения и оценивался поэтом в литературоведении в общем отрицательно.¹

В статье «Изображение людей в житийной литературе конца XIV—XV в.» Д. С. Лихачев впервые объяснил своеобразие стиля житий особым отношением писателя к своему творчеству.²

Выводы Д. С. Лихачева позволяют сделать предположение, что новый стиль, развившийся в XIV—XV вв., был связан с литературной теорией, отразившейся почти во всех житиях и представлявшей собой своеобразную систему взглядов, основанную на религиозно-философских воззрениях своего времени.

Суть этой литературной теории сводится к следующему: с точки зрения автора житий, достойно описания только идеальное, святое, а значит вечное. Вечно лишь «деяние» подвижника, т. е. то, что делает его святым. О святом и писать нужно особенным образом. Обычное слово бессильно по достоинству воспеть деяние героя. Это представление о невозможности адекватного отображения святости подвижника заставляет писателя обращаться к разному рода литературным приемам и искать выход в употреблении сложных стилистических форм.

¹ И. С. Некрасов. Древнерусский литератор. — Беседы в Обществе любителей российской словесности при Московском университете. М., 1867, вып. 1, стр. 39; В. Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, стр. 93, 112, 161; И. Яхонтов. Жития святых севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник. Казань, 1882, стр. 7, 8; А. Кадлубовский. Очерки об истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902, стр. 165; В. Яблонский. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908, стр. 198—217; Е. В. Петухов. Русская литература. Древний период. Юрьев, 1911, стр. 192, 199—202; А. Н. Пыпин. История русской литературы. СПб., 1911, стр. 292, 296; А. С. Орлов. Лекции по древней русской литературе. М.—Л., 1939, стр. 188, 299, 210; Н. К. Гудзий. История древней русской литературы. М., 1956, стр. 235—242.

² Д. С. Лихачев. Изображение людей в житийной литературе конца XIV—XV в. — ТОДРА, т. XII. М.—Л., 1956, стр. 105—115.

Писатель занимает особую позицию по отношению к своему произведению. Он всюду говорит о собственном ничтожестве, о своем неумении писать, впрочем, так же как и о бессилии человеческого слова вообще. Унижая себя, сводя на нет свою роль в написании жития, автор стремится тем самым подчеркнуть невыразимость всего того, что служит предметом его писаний и одновременно как можно больше возвысить святого.

Объявляя слово бессильным для воплощения добродетелей святого, писатель все же пытается передать свои чувства. Он действует как бы понаитию, подчиняясь какому-то внешнему внушению, «некая сила» заставляет его писать. По его представлению, «вечное» само прорывается сквозь «материальное», «земное». В результате параллельно самоуничтожению писателя необычайно возрастает значение всего того, что им написано. Отсюда и особое значение «пышности» стиля произведений, которая так же необходима для возвышенного сюжета, как необходим драгоценный оклад на особо чтимой иконе. Вот почему писатель всячески усложняет стиль, создает особые фразеологические сочетания, изобретает новые слова, нагромождает эпитеты, метафоры, сравнения, обращается к ритмике, пытается выражать свои мысли цитатами из священного писания и т. д.

В свое время эта своеобразная литературная теория сыграла прогрессивную роль. Она способствовала дальнейшему развитию, совершенствованию и обогащению литературного языка. Вместе с тем в литературе впервые с такой силой стала проявляться личность автора произведения и с такой определенностью выступили художественные задачи писателя.

Литературная теория конца XIV—начала XV в. получила наиболее законченное выражение у Епифания Премудрого. Его «теория слова» находится в тесной связи с вопросом о литературном герое произведения, с отношением писателя к собственному творчеству. Епифаний твердо знает свою основную задачу — прославить подвиг святого и делает это всеми доступными ему художественными средствами.

Пораженный величием подвига святого, писатель говорит о своем бессилии выразить его святость.³ И все же Епифаний Премудрый считает, что писать необходимо, так как пишущий «хотел бых написати мало нечто, ако от многа мало на воспоминание».⁴ В этих словах выражается представление Епифания Премудрого о назначении писателя, художника. Божественная мудрость неизреченна, можно лишь что-то очень «малое» познать и рассказать земными словами, но и крупицы божественной мудрости достаточно для того, чтобы передать читателю восторженное отношение к святому, преклонение перед его деянием.

В письме к Кириллу Белозерскому Епифаний Премудрый рассказывает о своей встрече с Феофаном Греком, которого он просил нарисовать собор святой Софии в Константинополе: «Он же мудр мудре и отвеща ми: не мощно есть, рече, того ни тебе улучити, ни мне написати; но обаче доуки твоя ради мало нечто аки от части вписую ти, и тоже не ако от части, но яко от сотыя части, аки от многа мало, да от сего маловиднаго изображеннаго пищемаго нами и прочая большая имати навъцати и разумети».⁵ Эта точка зрения, изложенная Епифанием от лица Феофана Грека, совпадает со взглядами самого Епифания. Он считает ее обязательной для каждого художника, творца.

³ См.: Д. С. Лихачев. Изображение людей в житийной литературе конца XIV—XV в., стр. 107.

⁴ Житие святого Стефана, епископа Пермского, написанное Епифанием Премудрым. Изд. Археологической комиссии, СПб., 1897 (в дальнейшем: Житие Стефана Пермского), стр. 1.

⁵ Письмо Епифания Премудрого к Кириллу Белозерскому. — Православный собеседник, 1863, ноябрь, стр. 327.

В начале жития Стефана Пермского Епифаний пишет: «бых възмога поне мало нечто написати и похвалити добляго Стефана, проповедника вере и учителя Перми».⁶ Стефан «доблий», доблестный потому, что он «воин Христов». В сущности же, все житие в соответствии со взглядами писателя на героя произведения является как бы обширным сравнением Стефана с воином.⁷ Обращая пермян в христианскую веру, «добрый же Стефан, мужественный добропобедник, не имый страхования, но без боязни и без ужасты и по кумирницам их хожаше, и в нощи, и во дни, и по лесу, и по полю, и без народа, и пред народом, и обухом в лоб биаше идола и сокрушаше его, и секирою съсечаше его...».⁸ Стефан Пермский сокрушает языческих идолов так же, как воин земной побеждает земного врага. Здесь и секира, и обух, и пламень... Как воин в обычном понимании слова окружен полками, так и Стефан окружен полками ангельскими. Однако, сравнивая, писатель имеет в виду деяние вообще. Для него важно восхищение подвигом; конкретные факты, касающиеся «воина земного», не интересуют автора жития. Он пространно говорит о том, что воин «многажды воевати, и брань сотворити и победити... и всячески одолети»,⁹ но не произносит ни одного слова о том, с кем и какая была битва, каким образом воин одолевает врага.

Так же как воину, «мужествовавшему и храбровавшему за своего царя», летописец воздает хвалу, так и Епифаний воздает хвалу воину царя небесного. «Не паче ли нам подобаше хвалу к хвале приложити, ции ли не лепо есть нам похвалити сего добраго храбраго воина, иже бысть воин, не ако земному царю или князю века сего, но воин царя небесного, и воевода сын церковный, иже добре мужествоваше, подвизааяся за веру и за святую церковь свою».¹⁰

Подвиг «добляго» Стефана сравнивается не просто с деянием воина, но с деянием «храброго», «мужественного» воина. И здесь проявляется постоянное желание писателя возвысить своего героя. Однако слова кажутся Епифанию неубедительными, сравнения недостаточно яркими. Он стремится усилить впечатление от сказанного указанием на собственное бессилие, выразить свой восторг, вызванный мужеством Стефана. Восхищение переполняет душу писателя, и слова льются неудержимо и страстно, как бы произвольно, вопреки авторскому сознанию своей беспомощности. При этом конкретные значения слов стираются, писателю важен внутренний смысл слова, для выражения мысли нужны многие слова, слова, вызывающие особые, абстрактные ассоциации, имеющие очень далекое внешнее сходство со сравниваемым предметом, но создающие впечатление тайны, которая окружает божественную мудрость и святость подвижника.¹¹

Епифаний как бы сводит на нет свою роль в написании жития и просит бога прославить Стефана. Он, писатель, лишь орудие в руках бога. Похвалу же создает бог: «Да акож Стефан прославил есть имя твое на земли пред человеки, тако и ты, Отче, прослави его самого на небесех пред святыми ангелы твоими».¹² Может быть, по представлению Епифания, святой в известной мере сам является творцом своего жития: святой, воин хри-

⁶ Житие Стефана Пермского, стр. 3.

⁷ Метафора святой — «воин христов» широко применялась в русской житийной литературе уже с XI в. (см.: В. Адрианова-Перетц. Очерки поэтического стиля древней Руси. М.—Л., 1947, стр. 103—109).

⁸ Житие Стефана Пермского, стр. 37.

⁹ Там же, стр. 101.

¹⁰ Там же, стр. 107.

¹¹ См.: Д. С. Лихачев. Изображение людей в житийной литературе конца XIV—XV в., стр. 108.

¹² Житие Стефана Пермского, стр. 3.

стов, исполненный любви к богу, во имя бога совершает подвиг. Писатель же, прослышав о чуде, обязан писать. Писатель, вдохновляемый богом, пишет не по своей воле, а потому что подвиг святого вечен, величествен, идеален, пишет, дабы сохранить подвиг — «памяти ради»: «Видение бо есть вернейши слышания, уверит же многажды и слух слышащим, аще будут во истину глаголемаа, аще ли не написана будут памяти ради, то изыдет ис памяти и, в преходящаа лета и пременующим родом удобь сия забвена будут, да аще бес писания забываема бывают. То не полезно есть, еже в забыт положить житие его и аки глубине, молчанию предати толику ползу».¹³

Всеми силами стремится Елифаный Премудрый унижить себя. Он и «ако скот бых», и «осля бессловеное», земной, греховный человек с «душевными вредами», «телесными страстями». Он не знает «ни плетения риторьска, не ветийских глагол, ни Платоновых, ни Аристотелевых бесед не стяжах, ни философия, ни хитроречия не навыхох». Писатель — «недостойный, убогий инок». Речь его «зазорна, неустроена, неухыщрена», он «груб умом и словом невежа», «худ имеет разум» и «промысл вредноумен».¹⁴ Примеров можно было бы привести множество.

Похвала святого нужна земным, грешным людям. Святой чужд житейских страстей, ему следует подражать и поклоняться. Через него люди приближаются к самому богу. Поэтому-то писатель, зная, что не может по достоинству воспеть деяние святого, все же творит, пишет во имя высокой цели.

Писатель сожалеет о своем убожестве. Он снова и снова возвращается к теме самоунижения. Так же как и в начале повествования, Елифаный в заключении говорит о том, что он не в силах не писать. Слова восхваления святого и самоунижения автора жития льются как бы произвольно, неуправляемым потоком. «Но доколе не остану много глаголати, доколе не оставлю похвалению слова, доколе не престану предложенаго и продльжнаго хвалослова? Аще бо и многажды възхотел бых изьоставити беседу, но обаче любы его влечет мя на похваление и на плетение словес».¹⁵ Елифаный хочет объяснить, показать читателю, что не он сам пишет, а божественная сила заставляет его, «влечет» на писание жития. Деяние святого настолько велико, что он не может не писать, даже если бы «многажды» захотел «остановить беседу». Даже тогда, когда собственно история жития окончена, Елифаный все еще не в силах остановиться.

За этим довольно простым изложением взглядов писателя на свое произведение кроется очень сложная, логически законченная и продуманная система. То, о чем мы уже сказали, лишь писательская позиция, необходимая ему для целей, с его точки зрения, вполне определенных и важных.

Стремление писателя унижить себя является одним из средств возвысить свое произведение, указать на его боговдохновенность и тем самым зажечь читателя или слушателя любовью к святому, призвать читателя к поклонению тому, что написано, и что само по себе свято, свято по своему происхождению. Самоуничижение писателя несомненно нарочито, но это делается настолько искусно, что создается полная иллюзия искренности писателя, и именно эта тонкая игра в искренность, в простодушие, временами переходящая в настоящее увлечение, оказывала особенно сильное воздействие на читателя.

¹³ Житие Стефана Пермского, стр. 1.

¹⁴ Там же, стр. 1—4.

¹⁵ Там же, стр. 110.

Постоянное стремление Епифания Премудрого отделить свое произведение от всего земного, «материального», возвысить его до «дела божьего» проявляется и в предисловии к Житию Сергия Радонежского. Предисловие представляет собой развернутое сравнение: житие святого — трапеза духовная («Се убо духовная трапеза предлежит»).¹⁶ Житие рассматривается как проповедь, произносимая на церковных празднествах. Проповедь предлагается как трапеза духовная, значит и житие должно восприниматься как духовная пища. Писателю очень важно отметить этот момент. Здесь корни его литературной теории. Житие, являющееся само по себе «вещественным» литературным произведением в силу своего назначения и содержания (воспевание и прославление необыкновенного деяния святого), как бы перестает быть материальным, земным, обычным, а превращается в духовное, идеальное — духовную трапезу.

С одной стороны, Епифаний возвышает самую тему своего произведения и заставляет своего читателя или слушателя проникнуться святостью совершаемого дела, с другой — автору жития в соответствии с его литературной позицией необходимо подчеркнуть, что он сам, как «земной» человек, пассивен и действует лишь благодаря воле божией.

Если учесть все это, то становится понятным и использование «причастия» в качестве художественного образа: как через евхаристию верующий соединяется с Христом и получает залог вечной жизни, так и через проповедь — духовную трапезу — человек, вкушая пищу духовную, отрешается от «земных», «греховных» дел, очищается, получает возможность познать истину («Приидете ж ако да причастимся словесы»).¹⁷ Епифаний последовательно использует образы евхаристии: «се хлебы неистоощаемя пища», «се вино душа и телеса веселящее». ¹⁸ Однако евангельский смысл евхаристии изменен. Все воспринимается как духовное, абстрактное. Вкушая духовную пищу, восхищаясь деяниями святого. Для Епифания Премудрого неважно реальное значение трапезы-проповеди. Он хочет внушить читателям, что житие как литературное произведение для него не существует. Ему важно проникнуть в самую сущность события. Используя образ евхаристии, писатель думает о ее символическом значении. Говоря о трапезе, он имеет в виду проповедь, житие. Трапеза — символ, образ проповеди, как хлеб и вино — символы христианской веры.

В отличие от жития Стефана, в данном случае Епифанию не понадобилось подробно объяснять причину написания жития, зато о трапезе писатель говорит много и с большим чувством.

Все это в целом поясняет и развивает одно из основных положений литературной теории Епифания: писание жития — дело божие, далекое от «земных», «греховных» дел.

Трапезы духовной достойны лишь немногие. На трапезу-проповедь — чтение жития — приглашаются монахи, празднолюбы, овчата духовные ¹⁹ и т. д., т. е. какие-то определенные, избранные лица, далекие от мирских дел. Тем самым как бы определяется круг читателей, на которых рассчитано литературное произведение: «Сподоби мя принести похвалы тебе, приносящаго молбы о моей худости, к Христу богу нашему. Аще бо и вси достойни. Но аз надостойн есмь влеком и жадаю, да поне крупицам трапезы избранных причастник буду. Могут бо и множество крупиц насытити алчущих душа, наипаче же духовных отец учения, и душеполезнаа слювеса не токмо телеса, но и самую душу могут укрепити и окормяти

¹⁶ Древние жития Сергия Радонежского. Изд. Н. Тихонравова. М., 1892, стр. 70.

¹⁷ Там же, стр. 71.

¹⁸ Там же, стр. 70.

¹⁹ Там же.

к духовным подвигом».²⁰ Писатель и себя считает достойным «вкусить от духовной пищи». Тем самым он как бы устраняется от писания жития и подчеркивает, что житие — создание самого святого, писатель же лишь орудие в руках бога, и, работая над житием, он сам как бы приобретает к святости.

Необходимо обратить внимание на то, что это тройное сравнение — житие—проповедь—трапеза духовная — отражает удивительное умение писателя художественно верно и тонко передать свою мысль. На трапезу не просто приглашаются, но заываются. Приглашение в начале жития представляет собой обычное зазывание, взятое из мирской жизни (опять характерное для Епифания противопоставление мирской и духовной жизни). Однако приглашаются лишь люди, богу угодные. Этим сразу отделяется зазывание на духовную трапезу от обычного «земного» зазывания. Епифаний приглашает на духовную трапезу. Зазывание же на эту трапезу идет не от самого Епифания, греховного человека, а «се бо свыше наше звание приде».²¹ Епифаний все время подчеркивает, что он пишет по воле божей, что он орудие божественной мудрости. Внутренне он, конечно, сознает свое умение говорить искусно, но хочет внушить читателю, что это не его заслуга.

В Житии Сергия уже нет большого количества ссылок на собственное ничтожество. И это неслучайно. Называя житие трапезой духовной, Епифаний Премудрый достигает своей основной цели: возвысить предмет своего творчества. Художественный вкус и тонкое мастерство никогда не изменяют писателю. Произведение создается для церковных торжеств, и говорить о себе, земном, — лишнее. Писатель как бы растворился в создании своего произведения, он проникся сам святостью того дела, в котором он принял участие. Через житие к читателю переходит истина, данная самим богом.

Епифаний пишет: «Не бо от человек наше звание, но сама святаа живоначалнаа създательнаа и человеческим умом непостижимаа Троица ликованиа воздвиже».²²

Можно сделать вывод об отношении писателя к литературе, проявившемся и в данном произведении. Логическая последовательность рассуждений писателя такова: литературное произведение — это трапеза, празднество, ликование, а значит, и отношение к литературе должно быть особым, как к чему-то свыше предложенному для спасения читателя, для его духовного насыщения. Это говорит о понимании Епифанием литературы и о сознательном возвышении ее.

Ясно, что все это необходимая литературная позиция, зависящая от религиозно-философских взглядов писателя. Писатель считает, что его долг прославить святого. Святой-подвижник близок богу, чужд житейских страстей, ему следует подражать и поклоняться. Через него возможно приближение к самому богу. И только тогда — блаженство и истина. Здесь можно увидеть отголосок учения исихастов,²³ расцвет которого приходится как раз на XIV—XV вв. Исихазм установил целую систему переходных степеней приближения к богу. Таковы и практические добродетели, главное в которых — деяние, что и имеет все время ввиду Епифаний Премудрый.

Писатель, Епифаний Премудрый, подготавливается заранее, обдумывает каждую мелочь, пользуется всеми доступными ему художественными

²⁰ Древние жития Сергия Радонежского, стр. 132.

²¹ Там же, стр. 70.

²² Там же, стр. 71.

²³ См.: П. Диневков. Стара българска литература, ч. 2. София, 1953, стр. 39—42.

средствами. Искренность заменяется искусственностью, простота изысканностью. Писатель стремится ошеломить читателя своей искусностью, образованностью, красноречием. Так, он говорит о своей «неучености», а сам приводит для сравнения до 10—15 библейских текстов или в подтверждение своих слов просит у бога «слова потребна», пишет о своем незнании «витийств словесных», а на самом деле наполняет житие различными словесными ухищрениями. У опытного, красноречивого писателя, оказывается, нет таких слов, которые могли бы «достойно воспеть деяние святого», таких слов нет вообще у земных людей, и если то, что делает писатель, лишь жалкие попытки, то как, следовательно, велико значение подвига святого. Здесь несомненно расчет на воздействие контрастов. Никто не может «достойно похвалить святого», недаром эта фраза в тех или иных вариантах присутствует почти в каждом житии.

Епифаний бессилен выразить свое восхищение святым. По существу же, он достаточно силен для того, чтобы написать действительно художественную и исключительно красноречивую похвалу святому.

В отличие от писателей более раннего времени у Епифания Премудрого на первый план поставлено новое начало — стремление к личной инициативе, внутренняя убежденность, прикрываемая божественной творческой силой. Для читателей писатель должен быть орудием этой божественной силы. «Молюся святей Троицы единосущней, неразделимей, прошу дара да ми послеть благодать свою, в помощь мою. Да ми подаст слово твердо разумно и протранно, да ми въздвигнет ум мой отягченный унынием и дебельством плотным; да ми очистит сердце мое острупленное многими струпы душевных вредов и телесных страстей».²⁴

Сам писатель уже почти перестает считать себя таковым, создавая впечатление «нерукотворенности» всего им написанного. Эта его литературная позиция, писательская хитрость, необходимая для более сильного воздействия на читателя. Однако на самом деле здесь не только вдохновение свыше, но и искусство, не только надежда на тайный голос откровения, но и сознательная работа.

Литературная теория Епифания Премудрого была прогрессивна. Ведь, говоря о святости предмета изображения, о его неизреченности, недостижимости, она на самом деле требовала от писателя все новых и новых попыток адекватного изображения описываемого. Говоря о бессилии человеческого слова, она побуждала писателя к тщательной работе над языком, к стилистическому новаторству, к словотворчеству. Говоря о ничтожестве писателя, она, по существу, высоко поднимала значение его деятельности.

В конечном счете эта теория обогатила русскую литературу новыми способами художественного мастерства и русский литературный язык новыми словами, метафорами, эпитетами, сравнениями.

²⁴ Житие Стефана Пермского, стр. 3.