

А. Н. РОБИНСОН

Житие Епифания как памятник дидактической автобиографии

Религиозно-общественное движение раскола в первые годы своего существования (50—70-е годы XVII в.) выдвинуло группу талантливых писателей-полемистов, защитников «старой веры». Эти писатели (Аввакум, Епифаний, Федор, Лазарь, Авраамий, Иван Неронов, Феокист, Никита Добрынин и др.) постоянно пользовались литературными средствами для защиты и распространения своих взглядов. Из-под пера каждого из них выходили полемические послания, богословские трактаты, поучения и другие сочинения, в которых под оболочкой религиозных идей нередко скрывались оппозиционные демократические настроения. Характерной особенностью этой религиозной публицистики было то, что в ней сталкивались и сочетались черты древней восточнохристианской традиции и живой современности, литературного трафарета и художественного своеобразия, языка церковной книжности и просторечия.

Движение раскола, как и всякое крупное религиозно-общественное движение, нуждалось в своем «олимпе». Легенда о подвижничестве, о святости идеологов и вождей движения начала создаваться уже в пылу ожесточенной борьбы и, главное, при их собственном деятельном участии. Их борьба и страдания, их видения и пророчества становятся сначала достоянием устной молвы и переписки (даже официальной), а вскоре и объектом литературного изображения. Общность идейных целей толкала этих писателей к своеобразному взаимодействию: сведения о «чудесных» и о реальных обстоятельствах жизни и деятельности кого-либо из них собирались и распространялись его ближайшими товарищами, а затем самими героями этих обстоятельств. Таким образом, эта публицистика отражала не только идеи ее создателей, но и их судьбы, насыщаясь при этом элементами биографического повествования. Быстрое накопление в среде первых «расколуучителей» такого литературного опыта облегчало возможности для перехода некоторых из них к автобиографическому творчеству в собственном смысле. Потребность в таком творчестве возникла в среде этих писателей именно тогда, когда светская и духовная власть подвергла их наиболее жестоким гонениям и казням, невольно способствуя созданию вокруг них ореола мучеников за веру.

В этой исторической и идеологической обстановке привычные для современников, но отвлеченные представления о древних мучениках и подвижниках христианства вдруг ожили и наполнились злободневным содержанием. Сама история жизни «первоучителей» старообрядчества сделалась образцом для подражания и предметом почитания. Описание их жизни оказалось превосходным материалом для пропаганды идей движения. Вполне закономерно, что в таких условиях новые литературные задачи борьбы за «старую веру» обрели опору в испытанной веками

агиографической традиции. Появились жития Неронова и Морозовой. Однако вершиной этого литературного процесса становится возникновение ярких образцов поучительной автобиографии — жития Аввакума и жития Епифания.

К сожалению, вся эта обширная и самобытная литература изучалась мало и неравномерно, в особенности в историко-литературном отношении. Главное внимание исследователей сосредоточивалось на творчестве протопопа Аввакума. «Жемчужина»¹ древнерусской литературы — автобиография Аввакума — затмила окружавшие ее литературные памятники. В частности, до сих пор осталась мало исследованной автобиография инока Епифания, ближайшего друга и соратника Аввакума.²

Историки литературы не сразу подошли к правильной оценке жития Епифания. Так, известный французский исследователь жизни и творчества Аввакума П. К. Паскаль в краткой характеристике Епифания не отказал ему в большой искренности, но полагал, что он писал свое житие без последовательности, без заботы о композиции, без таланта, стараясь лишь подражать Аввакуму.³ В дальнейшем, однако, И. П. Еремин справедливо обратил внимание на то, что среди писателей старообрядцев первого поколения Епифаний отличался «незаурядным талантом». В своем небольшом очерке «Житие Епифания» И. П. Еремин точно наметил основные черты содержания и стиля этого произведения, указав, что в центре внимания писателя был его «внутренний душевный мир», а в основе «стиля и психологического склада» лежало стремление облекать свои галлюцинации «в такие натуралистически конкретные формы описания, что фантастическое в его изображении приобретает все черты объективно реального факта».⁴ По мнению И. П. Еремина, автобиография Епифания была написана в подражание житию Аввакума, хотя и отличалась от него рядом особенностей.

Высокую оценку жития Епифания дал в своей новейшей работе и американский славист С. А. Зеньковский.⁵ Исследователь установил, что первая часть жития Епифания была написана (в первой своей редакции — А) до его прихода в 1666 г. в Москву, т. е. за 6—7 лет до того, как Аввакум описал свою жизнь (1672—1673 гг.). Вторая редакция жития Епифания (Б), по мнению С. А. Зеньковского, была написана в пустозерской темнице между 1676 и 1681 гг. Однако более правильным (относительно редакции Б), как нам кажется, следует считать старое мнение Я. Л. Барскова, который отметил, что «Епифаний стал писать свое житие тут же, без перерыва, как только Аввакум закончил первую редакцию своего».⁶ Действительно, обращение к автографам обоих писателей показало нам, что Епифаний начал писать свой труд на том же самом листе бумаги, на котором окончил писать Аввакум.⁷

Продолжая наблюдения И. П. Еремина, С. А. Зеньковский дал общую характеристику жития Епифания, сравнил его первую и вторую редакции,

¹ Определение приписывается М. Горькому (по свидетельству Д. А. Лутохина); см.: В. Малышев. Рукопись протопопа Аввакума. — Нева, 1957, № 3, стр. 220.

² См. нашу статью «Аввакум и Епифаний (к истории общения двух писателей)» (ТОДРА, т. XIV. М.—Л., 1958, стр. 391—403).

³ Pierre Pascal. Avvacum et les débuts du rascol. La crise religieuse au XVII^e siècle en Russie. Paris, 1938, стр. 488.

⁴ История русской литературы, т. II, ч. 2. Изд. АН СССР, М.—Л., 1948, стр. 322—326.

⁵ Serge A. Zenkovsky. Der Mönch Epifanij und die Entstehung der altrussischen Autobiographie. — Die Welt der Slaven, Jahrgang 1, Heft 3. Wiesbaden, 1956, стр. 276—292.

⁶ Памятники истории старообрядчества XVII в., кн. I, в. 1, Л., 1927 (РИБ, т. XXXIX), стр. XI.

⁷ Пустозерский сборник. — БАН, собр. В. Г. Дружинина, № 790, л. 285 об.

отметил некоторые черты его сходства и различия с житием Аввакума. Исследователь высказал мнение, что Епифаний как писатель не был учеником Аввакума, а, напротив, сам послужил образцом для него. Решение этого вопроса, как нам кажется, требует дополнительного исследования. Епифаний, как известно, побуждал Аввакума к автобиографическому творчеству и, поскольку первая редакция его жития была написана еще до их знакомства, мог служить в этом отношении примером для Аввакума. Но вопрос о литературных связях этих писателей нам представляется более сложным, так как художественные принципы их автобиографизма оказываются во многом противоположными.⁸

Большой интерес вызывают замечания С. А. Зеньковского об элементах автобиографического повествования в составе житийной литературы, особенно в житиях севернорусских подвижников, а также о той предполагаемой преемственности, которая могла существовать между автобиографическими фрагментами Елеазара Анзерского, Мартирия Зеленецкого и житием Епифания. К сожалению, эти наблюдения имеют скорее обзорно-библиографический, чем историко-литературный характер.

Названные работы уже создали предпосылки для того, чтобы сделать предметом отдельного изучения житие Епифания как ранний опыт дидактической литературной автобиографии, тем более что созданные писателем принципы и приемы автобиографического повествования специальному исследованию в них не подвергались, а проблема автобиографизма как определенного комплекса литературных средств для изображения жизни человека и его внутреннего мира вообще не ставилась. Методика исследования проблемы автобиографизма в древнерусской литературе еще не определилась, но она подсказывается в данном случае особенностями самого материала. Следует попытаться выявить и объяснить то новое, что внес автор в свое повествование по сравнению с традиционной системой агиографии. В соответствии с этим в первой части работы мы рассмотрим те литературные приемы, при помощи которых автор описывает свою личность и достигает доступного ему условно-схематического раскрытия своих переживаний.⁹

* *
*

Внутренняя или душевная жизнь Епифания и по содержанию своему, и по форме литературного изображения существенно отличалась от того, что свойственно этим понятиям и формам применительно к литературе нового времени.¹⁰ Она в значительной мере определялась и ограничивалась влиянием на него окружающей социальной среды и специфическими условиями его корпоративной монашеской принадлежности. Психология Епифания оставалась в плену средневековой христианской фантастики, крайне обостренной его отшельничеством, аскезой и мученичеством. Будучи еще пустынноником, он постоянно погружался в мир религиозных грез и душевных конфликтов, исполненных столкновений абстрактных сил зла и добра, земли и неба, временного и вечного. В пустозерской темнице эти конфликты усугубились благодаря тому обстоятельству, что теперь они оказа-

⁸ Вопрос о соотношении принципов автобиографизма у Аввакума и Епифания рассмотрен нами в отдельной работе, сообщенной в виде доклада на Третьем Всесоюзном совещании по древнерусской литературе 14 мая 1957 г. в Ленинграде.

⁹ Во второй части работы, которую мы надеемся опубликовать в т. XVI ТОДРЛ, дается анализ идейного содержания и композиции автобиографии Епифания, а также очерк его мировоззрения и деятельности.

¹⁰ С учетом этого обстоятельства должна оцениваться и применяемая нами литературоведческая терминология.

лись следствием его участия в религиозно-общественном движении. Мучительные переживания Елифания, вызванные тяжелыми ударами действительности, не только приводили его к решительному осуждению царя и официальной церкви, но даже к сомнению в божественной справедливости.¹¹ Но такие сомнения, несовместимые с мировоззрением и положением Елифания, тут же вызвали его раскаяние и старательно опровергались. Елифаній не допускал признания трагической неразрешимости жизненных противоречий, и прерогатива их всегда благополучных решений предоставлялась им небесным силам, а причины их возникновения относились к силам бесовским. Мировоззрение его было оптимистичным, но это был типичный христианский оптимизм средневекового подвижника.

Все переживания Елифания, возникая в мире реальном, находили свое развитие и завершение в мире воображаемом. Но сам этот воображаемый мир, населенный, по мнению автора, потусторонними существами, представлялся ему как мир вполне реальный. Он обретал в его сознании видимость материальной жизни и выступал в житии по отношению к изображению действительной жизни автора не только как компонент равноправный, но даже — преобладающий и, главное, гораздо более значительный. Переходом в этот «иной» мир служил сон, а литературное изображение сна было тем условием, которое позволяло, не нарушая внешней достоверности повествования, конкретно описывать этот фантастический мир. Содержание изображаемых сновидений и кошмаров, сделавшись предметом автобиографического рассказа, не могло быть случайным. Оно формировалось автором по определенному плану и облекалось в определенные формы, давно уже заготовленные агиографической традицией. Именно поэтому такое автобиографическое описание сновидений, как видений и чудес, могло сделаться литературным средством поучительного изображения внутренней жизни автора.

Разработанный Елифанием метод изображения собственной внутренней жизни по своему характеру и происхождению глубоко уходил в почву древнерусских христианских представлений и литературных традиций. По этим представлениям, подлинному подвижнику должно было быть свойственно как бы двойное видение мира: обычное наблюдение над окружающей жизнью и особое провидение, умение проникать во внутренний смысл событий. Это воззрение отчетливо проявляется в житийной литературе, когда святой сам объясняет своим ученикам существенную разницу между ним и ими в умении различать за внешними событиями жизни некие предвечные явления. В житии Варлаама Хутынского, например, рассказывается о том, как Варлаам спас человека, осужденного на казнь, но отказался помочь другому осужденному, который и был казнен. Варлаам сказал монахам, что спасенный им человек был преступником, он раскаялся, и ему следовало сохранить жизнь с тем, чтобы он мог достойно продолжать ее в монастыре. Казненный же человек был невиновен, но спасти его не следовало, так как ему, как мученику, был уже уготован венец самим Христом. Почему же это справедливое с точки зрения средневекового сознания решение не было сразу понято монахами? Варлаам объясняет: «...вы убо внешними очима зрите, внешняя и судите. Аз же сердечными очима смотря...».¹² Пафнутий Боровский одновременно пользовался обоими способами созерцания: «възре душевным оком на братию, а чувственным на образ владычень... исполни очи слез, въздох-

¹¹ Эти вопросы анализируются во второй части нашей работы.

¹² Житие Варлаама Хутынского. — ОЛДП, XLI. СПб., 1881, стр. 13.

нув, глаголаше...».¹³ Составитель жития Стефана Комельского надеялся, что бог просветит его «разум и отверзнет очи сердечныя и да пишу о святем».¹⁴ Товарищ Епифания — Кирилл, очевидно, предпочитал это внутреннее зрение внешнему, как более достоверное. Когда бесы старались разорить его келью, «зряху кирилловы чувственные очи от основания разоряему, мысленнии же разумеваху — быти мечтание притворное».¹⁵ Это внутреннее зрение подвижника помогало и его общению с потусторонним миром во время сна. Так, составитель жития Евфросина Псковского пишет, что он «в тонце сне въздремах... а умныма очима яко яве зрящу». И тогда предстали перед ним сам Евфросин со Серапионом. В другой раз «усну в тонце сне... а мысленныя очи мои и паче суть яко яве отверсты. И се абие внезапу предста ми некто в образе уноша... И аз възбнух и никогож видех».¹⁶

В такой же обстановке сна и видения, с таким же намеренным противопоставлением «телесного» и «сердечного» зрения раскрывает Епифаний свое общение с неземным миром. Однажды в пустозерской темнице, рассказывая он, «наиде на мя сон мал: и вижу сердечныма очима моима темничное оконце мое... широко стало и свет ко мне в темницу сияет». Из света этого «сотворися» образ спаса. «Аз же отворил очи мои телесныя и поглядев на оконце мое темничное, а оконце по старому, яко же и преже бысть».¹⁷ Автор подчеркивает здесь, что один и тот же реальный предмет («темничное оконце») может представляться в разном виде «очам телесным» и «очам сердечным». В другом случае: «и сведохся абие в сон мал, и вижу в келейце моей сердечными очима моима гроб, а во гробе лежит старец Евфросин» (244); или: «И вижу сердечными очима моима, кабы сотник к темнице моей пришел» (257).

Два способа наблюдения над жизнью и над самим собою («телесными очами» и «сердечными очами») отражают свойственное сознанию автора раздвоение его бытия, два плана его жизни: жизнь внешнюю — временную, исполненную страданий, и жизнь внутреннюю — вечную, приносящую утешение. Однако если в агиографии эти два способа видения мира применялись героем для оценки явлений внешней жизни, то в житии Епифания происходит существенное изменение. Автобиографизм Епифания в сфере изображения его внутренней жизни представляет собой художественную реализацию способа наблюдения «сердечными очами» над самим собою. Благодаря ему создается повествование о жизни собственной души, как бы объективизированной и сохраняющей все свойства автора как живого человека, но свободно вступающей в общение с неземным миром. Параллельно с этим развивается повествование и о внешней (реальной) жизни автора, наблюдаемой «телесными очами», но это повествование создает лишь ту обстановку, которая мотивирует предпринятое автором самораскрытие жизни внутренней.

Декларируемая в житийной литературе способность героя к наблюдению потусторонних явлений при помощи «сердечных очей» не выходила

¹³ В. Ключевский. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871, стр. 447—448.

¹⁴ Житие Стефана Комельского. Сообщение Х. Лопарева. — ПДП, LXXXV, 1892, стр. 6.

¹⁵ Житие и подвизи инока Кирилла, первого выгорецкаго пустынножителя. ГПБ, Q. I. 1062, л. 83.

¹⁶ Житие Евфросина Псковского (первоначальная редакция). К изданию приготовил Н. Серебрянский. СПб., 1912, стр. 67, 75, 80.

¹⁷ Житие Епифания цитируем по изданию: Я. Л. Барсков. Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912 (ЛЗАК, т. XXIV), стр. 255 (далее страницы указываются в тексте в скобках).

в этой традиции за пределы внешней констатации такого свойства. Епифаний развивает этот способ «прозрения», вводя себя самого в обстановку видений и чудес. Он как бы учится видеть себя «сердечными очами» и описывать свои наблюдения. Этот первоначальный путь к самонаблюдению кажется автору столь непривычным, что он считает нужным прямо указать на него читателю — «вижу себя». Действие происходит во сне, но реальность такого самонаблюдения подчеркивается тщательным описанием окружающей автора обычной обстановки и даже помещенным им самим в скобках специальным пояснением: «... и вижу себя сидяща посреде келейцы моей на скамейке (на ней же рукоделие мое временем делаю), а богородица от образа прииде...» (235). В другом случае: «и вижу себя на некоем поле велике... и вижу... на воздухе лежат два мои языка» (252).

В житийной традиции встречаются случаи, когда видение изображается как внимательное «прилежное» созерцание героем и его небесными посетителями друг друга. Например, Мартирий Зеленецкий увидел во сне «девицу благообразну... в келью его пришедшу и... вседшу близь... икон, зрящи на них прилежно... и тако блаженному неуклонно зрящу на милостивое ея лице...».¹⁸ Епифаний использует и этот способ «прилежного» созерцания чудесных явлений для того, чтобы не только внешне описать видение, как это делается в житиях, но и раскрыть перед читателем сам процесс его становления. Чудо постепенно развивается на глазах автора, обретая черты будто бы реального явления. Когда перед «сердечными очами» автора явился гроб с телом его покойного друга Евфросина, автор стал наблюдать за ним: «И зрю на него прилежно и нача... Ефросин по малу малу оживати...» (244). Точно так же автор наблюдал во сне за своим отрезанным палачами языком: «и зрю на него прилежно; он же на руке моей ворошится живешенек» (253). Однажды ночью темница автора озарилась светом, но это было лишь традиционным началом видения, которое далее развивалось по-новому, аналогично с предшествующими ему видениями: «аз же зрю прилежно на той великий свет...». Перед глазами автора происходит постепенный процесс материализации, и оживления этого света: «и нача той свет огустевати, и сотворися ис того света воздушнаго лице, яко человеческое...» (255).

Это «прилежное» пристальное самонаблюдение, как и наблюдение окружающих событий, привело автора к новому способу изображения обстоятельств его жизни (реальных и воображаемых), как процессов, развивающихся во времени. Традиционные житийные исцеления, происходящие будто бы в результате видений, изображались обычно как мгновенный акт превращения больного человека в здорового, чем и доказывалась чудесная сила небесных целителей. Например, некий расслабленный «в сон тонок сведен бысть» и увидел тогда Михаила Клопского, который обещал ему исцеление, «он же абие возбну, и видит себя здрава...»;¹⁹ заболел, некий Митрофан надел на себя «скиму железную» Евфросина Псковского и «абие уснувшу ему и възбнувшуся ему, обрете себе здрава...».²⁰ В отличие от этого Епифаний настойчиво подчеркивает более отвечающий реальности постепенный характер таких исцелений («по малу малу»), хотя, по его мнению, они и осуществлялись небесной волей. Например, после казни «по малу малу рука моя исцеле от ран, и делаю ныне вское рукоделие»

¹⁸ Повесть о Мартирии, основателе Зеленой пустыни. — Памятники старинной русской литературы, в. 4. СПб., 1862 (далее: Памятники, в. 4), стр. 63.

¹⁹ Повесть о Михаиле Клопском. — Памятники, в. 4, стр. 49.

²⁰ Повесть о Евфросине Псковском. — Памятники, в. 4, стр. 23.

(250); «скоро по малу малу дойде язык мой до зубов моих, и бысть полон и велик, яко от рождения...» (253). Точно так же автор извывается от нападения муравьев, изгнанных по его просьбе богородицей: они «сами по малу малу вси исчезоша» (238). Чудесные исцеления описываются автором в таких же чертах, как и процесс его постепенного заболевания, реальные причины которого им приводятся: «стало у мене быти в темнице... чадно и пылно... По малу начаша у мене глаза худо глядети...» (256).

Поскольку для автора не существует принципиальной грани между жизнью и смертью, он переносит свои наблюдения над постепенностью жизненных процессов и в изображение оживания и умирания. Евфросин на его глазах «нача... по малу малу оживати и оживе...» (244). А сам автор после казни «начал умирати и три накона умирал, да не умер» (248); кроме того, он «многажды умирал от дыма» (256).

Разработка этих принципов наблюдения и самонаблюдения приводит к образованию двух тесно соприкасающихся групп приемов, которыми пользуется Епифаний при создании своего жизнеописания. Эти приемы мы назовем приемами автобиографизма повествовательного и автобиографизма психологического.

* *
*

В сферу повествовательного автобиографизма Епифания входят приемы изображения его воображаемой внутренней жизни как жизни реальной. Заботясь об образной реализации видений и чудес, Епифаний стремится показать, что потусторонние существа (бесы, богородица, Христос) предстают перед ним всегда в человеческом облике. Действия этих существ и их взаимоотношения с автором внешне весьма похожи на человеческие. Бесы действуют как «разбойники»: распахивают двери, врываются в келью, хватают, душат и давят автора. Один из них одет в «кафтан» (234). «Разбойничий» облик беса традиционен. Например, в житии Варлаама Бажеского бесы приходили «видом убо и образом... разбойничим», они как «лукавии разбойницы... разбойнически творяху».²¹ На Даниила Переяславского бесы «разбойнически устремляхуся... и яко убити его хотяху...».²² Однако Епифаний не ограничивается простым повторением подобной характеристики беса. При ее помощи он символически объединяет своих злейших врагов — беса и «никонианина», сначала закрепляя эту характеристику за образом беса, а затем уже перенося ее на образ человека. Бес в своем облике «злого и лютаго разбойника» (235, 245) и в своих поступках по отношению к автору («вскочил... и ухватил мене», 235, 245) совершенно уравнивается с конкретным врагом — человеком, о котором говорится то же самое: «скоро прискочил к нам голова стрелецкой... Василий Бухвостов, яко злой и лютой разбойник... и ухватили нас» (250).

Бесу присваиваются человеческие состояния и даже переживания. После избития автором бес «встал на ноги свои, яко пьян... , яко сонный, побрел от кельи прочь» (236). Характерно, что подобные сопоставления применяются обычно в житиях не к бесам, а к недостаточно благочестивым людям. Например, вместо молитвы один священник «начат от сна победжати... яко пьян от сна въздръжания».²³ «Почто безумнии, яко пьяни, мятетеса?», — спрашивал новгородцев Михаил Клопский.²⁴ В другом

²¹ Житие Варлаама Бажеского. С предисловием А. Григоровича. М., 1887, стр. 25.

²² Житие Даниила Переяславского чудотворца. Издание С. И. Смирнова. М., 1908, стр. 26.

²³ Повесть о Евфросине Псковском, стр. 74.

²⁴ Повесть о Михаиле Клопском, стр. 45.

случае Елифаний пишет, как во время его схватки с одним из бесов второй бес сильно испугался, он был «в велице ужасе и хошет вон бежати ис келии, да не может, нозе бо его прилепишася к мосту келейному и мучится, тянет, нозе свои от земли оторвати хошет, да не может, и сего ради бежати нелзе ему» (235). В Киево-Печерском патерике рассказывается, как к Григорию «придоша татие. И егда възша бремена на ся, егда хотяше отъйти, и не възмогша и стояша два дньи неподвижими». ²⁵ По житию Леонтия Ростовского, некий Захария захотел присвоить монастырскую землю: «взыде... на землю... святыя богородица, тогда возопи велиим гласом Захария, и яко бежати хотяше, но не можаше...». ²⁶

Еще в большей степени реализованы и очеловечены взаимоотношения автора с бесами. Герои севернорусских житий обычно оборонялись от бесов молитвой и крестным знаменем, не вступая с ними в непосредственные столкновения. ²⁷ Картины физической расправы святого с бесами встречаются в житиях вообще сравнительно редко и главным образом применительно к тем святым, которые прославились как демоноборцы. Например, Николай Мирликийский, встретив беса, сказал ему: «Не имаше уже убежати от руки моя, темный бес!.. и ем его, и поринул под нози свои и нача бити его». Однако в исходе этой борьбы Николай все же воспользовался чудотворной силой, «связав ему (бесу, — А. Р.) руце и нозе. знаменем креста». ²⁸ Не случайно, зная об этих подвигах Николая, Елифаний в критический момент своей схватки с бесом обращается именно к нему: «Николае, помози ми!», и бес в страхе исчезает (235).

Предшественник Епифания по автобиографическому труду Елеазар Анзерский (последние десять лет жизни которого в скиту близ Соловецкого монастыря совпали по времени с пребыванием в нем Епифания) ²⁹ тоже любил описывать свои встречи с бесами. Они являлись к нему в образе знакомых стрельцов на конях и пешие с луками, самопалами, копьями, стрелами и всячески устрашали его. Но он никогда не боролся с ними в рукопашную. Ободренный явившейся к нему богородицей, он оборонялся при помощи обычных молитвословий. ³⁰ В отличие от него Елифаний полностью присваивает себе прямые функции пустыннока-демоноборца. Он детально развивает картины физической борьбы с бесами, рисуя их как могучих и опасных противников. Если Мисаилу бесы являлись, «яко младенцы», ³¹ то в житии Епифания они сами качают автора, «яко младенца», но чаще нападают на него, как «разбойники». Богородица, по его представлениям, тоже борется с бесом не свойственной ей чудесной силой, а вполне реально, т. е. душит его своими руками.

Разговор автора с побежденным бесом имеет бытовой характер: «И рече ми бес сице: „Уже я опять к тебе не буду, иду Вытегру“». На что автор отвечал: «Не ходи на Вытегру, иди тамо, где людей нету» (236).

²⁵ Патерик Киевского Печерского монастыря. Издание имп. Археографической комиссии. СПб., 1911, стр. 198, стр. 97.

²⁶ Житие св. Леонтия, епископа Ростовского. С предисловием действительного члена А. А. Титова (отд. оттиск), стр. 27.

²⁷ См., например: Повесть о Мартирии... , стр. 59—60; Житие Никодима Кожеозерского. — Православный собеседник. Казань, 1865, март, стр. 217; Житие Филиппа Иракского. — ОЛДП, XLVI, 1879, стр. 32.

²⁸ В. К л ю ч е в с к и й. Древнерусские жития святых... , стр. 456.

²⁹ См.: Serge A. Z e n k o v s k y. Der Mönch E p i f a n i j . . . , стр. 288—289.

³⁰ См.: Житие и чудеса преподобного отца нашего Елеазара, чудотворца начальника Анзерского: ГПБ, собр. Соловецкой библиотеки, № 187.

³¹ Житие Даниила Переяславского чудотворца, стр. 52; см.: Ф. А. Р я з а н о в с к и й. Демонология в древнерусской литературе. М., 1915, стр. 45—50, 62, 64, 65.

Небесные силы также обретают человеческий облик. Богородица является в темнице не только в традиционном образе, «яко чистая девица», но и ведет себя как земное сердобольное существо, «наклоняся лицом» к больному автору (235), она с его искаленной палачом рукою «яко играет» (249). Отношение автора к богородице хотя и уважительное, но вполне житейское. Автору кажется, что он не получил еще достаточного воздаяния за свою «работу» в пустыне Христу и богородице, которые не уберегли его от беса. Когда ему представляется, что богородица его «приказу» не послушала, он раздражается простодушными упреками, исполненными разговорных интонаций: «Видиши ли, владычица моя... в мале веть разбойник... меня не погубил, а ты не брежести мене!» (235). Бытовой характер имеют и некоторые обращения автора к Христу: «Ну, свет мой... храни... келейцу мою и твою» (233).

Автор специально обращает внимание на обычный человеческий облик Христа: в темнице его воссиял свет «и сотворися ис того света воздушнаго лице, яко человеческое — очи, и нос, и брада» (255).

Когда Епифанию во сне является его покойный друг Евфросин, он обращается с ним совершенно реально: «с великой радостию... начах лобызати и целовати его... и глаголати: „О, свет мой... Евфросинушко, ведаю аз, что ты давно умер... а ныне вижу тя, паки ожил ты“» (244). Автор непринужденно беседует с душою Евфросина, как будто бы его друг вернулся из дальнего путешествия, куда и ему самому предстоит скоро отправиться: «Скажи мне, свет мой, как там царство небесное... и живут как на оном свете тамо?». Не скрывая своих опасений, автор просит приятеля быть обстоятельным: «Да и грешникам како уготована мука та... огонь и червь... скажи мне... Евфросинушко, по ряду вся, боюся аз грешный муки вечныя...» (244).

Однако Епифаний не удовлетворяется внешним изображением своих отношений с потусторонним миром как отношений реальных и человеческих. По сравнению с житийной литературой в автобиографии Епифания резко возрастает активность главного героя. Автор является не столько объектом воздействия потусторонних сил (враждебных ему или дружественных), сколько деятельным участником в их столкновениях. Поэтому для него приобретают особое значение пристальные наблюдения за собственными действиями в этой борьбе. Эти самонаблюдения приводят его к разработке приемов литературной материализации видений, т. е. изображения их в осязаемой, натуральной конкретности.

Наиболее показательным средством такой автобиографической материализации чудес и видений становятся описания автором тех действий, которые осуществляются им самим или богородицей при помощи их рук. Автор внимательно следит за тем, как богородица «в руках у себя беса мучит». Процесс этого действия рисуется во всей его конкретной последовательности, как бы в замедленном темпе: «И даде ми богородица беса уже мертваго в мои руки. Аз же взем у богородицы из рук беса... и начах его мучити в руках моих» (236).

Столь же внимательно автор наблюдает и за своими руками в других случаях. Размышляя как-то во сне о том, почему бесы скрылись, не причинив ему вреда, автор «возрех на правую руку, и правой руке на мышце моей лежит образ вольяшной (литой, — *А. Р.*) медяной... богородицы». Попытка намеренного действия с его стороны разрушает это видение: «Аз же левою рукою хотел его взять, ано и нету» (234). По этому же способу строится и другое видение, когда после казни к правой руке автора прикасается уже не образ, а сама богородица. При этом традиционная картина превращается в живую жанровую сценку благодаря автобио-

графической конкретности описания. После казни, пишет Епифаний, он «всполс на лавку... а руку мою сеченую положил на сердце мое и наиде на мя яко сон». Автор ощущает присутствие явившейся к нему богородицы, которая утешает его не какими-либо чудодейственными способами, а совершенно по-человечески — своими руками: «И слышу — богородица руками своими болную мою руку осязает, и преста рука моя болети... а пречистая руками своими над моею рукою яко играет, а мнит ми ся... к руке моей и персты приложила». И в этом случае, как только автор делает намеренную попытку продлить это чудесное общение, как бы установить обоюдные человеческие отношения с его посетительницей, богородица исчезает: «аз же грешный хотех рукою моею удержати руку богородичну, и не мог удержати, уйде бо» (249). Видение рассеялось, автор, «яко от сна убудихся», и начинается проверка увиденного. Казалось бы теперь, в состоянии бодрствования, он мог бы оценить свое положение при помощи непосредственного ощущения. Но поскольку в задачу автора входит материализация чуда, установление между видением и действительностью как бы реальных связей, он упорно продолжает описание того же ряда действий, которые только что ему представлялись: «И начах осязати левою моею рукою правую мою руку сеченую, ища у ней перстов, ано перстов нету, а рука не болит» (249).

Исцеление человека при помощи прикосновения рук святого встречается в житийной литературе. Например, Евфросин Псковский явился во сне иноку, искушенному дьяволом, «и осяза рукама главу его, и рече: "... отныне буди здрав"...».³² Однако в агиографии эти эпизоды далеко не получают такого развития и художественной конкретизации, как у Епифания.

Видение отрезанного языка автора материализуется таким же путем последовательного описания действий его рук: «Аз же грешный простер руку мою левую и взем рукою моею со воздуха... язык, и положил его на правую руку... он же на руке моей ворошится... аз же... начах его обеими руками моими превращати... и исправя его в руках моих... и положил его руками моими во уста мои» (253).

Описывая видения, автор совершенно реально и точно координирует положения своего тела и действия рук. Когда автор лежал «на левом боку», образ богородицы оказался на его «правой руке», а взять его он пытался «левою рукою». После казни правая рука автора сильно болела. Поэтому и языки показались ему «с левую сторону», он простер к ним руку «левую».

С наблюдением за собственными руками связывается также момент прекращения видения и перехода к действительности. Во сне автор пытался беса «рукою... крестом... оградити» и бился с ним, но потом бес «из рук моих выскочил и ушел» (236—237), чем и закончилось видение. Такими же наблюдениями обрамляется встреча автора с Евфросином, которого он «объем... рукама». Создается впечатление, что во время всей беседы друзья так и стояли обнявшись, так как в заключение ее автор сообщает, что его друг «из рук моих изыде и невидим бысть» (244—245). Но в некоторых случаях наблюдения автора за своими руками, начавшись во время видения, продолжают и после его прекращения. Этот прием открывает перед автором новые возможности утверждения будто бы материального характера его столкновений с потусторонними существами. Видение материализуется в момент перехода от сна к действительности, однако условия для этого подготавливаются заранее. Так, в келью автора,

³² Повесть о Евфросине Псковском, стр. 114—115.

когда он заснул, явились два беса: «один наг, а другой в кафтане». Автор предусмотрительно схватил «беса нагово» и тут же ощутил в своих руках, «яко мясище некое бесовское». Не заметив далее, как «бес из рук... исчезнул», автор просыпается и обнаруживает как бы вещественное доказательство, подтверждающее реальность видения: «руце мои от мясища бесовского мокры» (235). Если бы схвачен был бес «в кафтане», такая реализация видения оказалась бы немотивированной.

По типу своему подобный способ материализации видений при помощи перенесения некоторых конкретно осязаемых следов пережитого из сна в реальность встречается в житийной традиции. Когда к составителю жития Евфросина Псковского явился ангел во сне, «возрев яростно», тот от страха «начаш рыдати», а потом «возбнувшу» и «обретох возглавицу мою слезами помочену».³³ Мартирий Зеленецкий видел во сне «столп огнен» и от него образ богородицы «теплоты исполнен»; «возбнух же от сна... осязав лице свое, и также ощути е теплоты исполнено».³⁴ Однако особенность подобного приема у Епифания состоит именно в постоянных наблюдениях за собственными руками.

Истоки этого способа автобиографической материализации видений лежали в самой действительности. Будучи опытным мастером «рукоделия» — столяром, художником и переплетчиком, Епифаний привык действовать руками и обращать внимание на эти действия при описании реальных ситуаций: «взем топор в руки» (243), «приступая ко кресту... возму его рукою» (260), «Аз же грешный превращая в руках моих древо кедровое и кляпичек, и долотечко» (258). Точно так же автор и в видении начал «руками... превращати» отрезанный язык, перенося в область описаний потусторонних явлений именно те действия, которые были ему более всего свойственны и привычны в жизни.

Биографические обстоятельства еще более обострили внимание автора к «рукоделию» и к своим рукам. Епифанию отсекают пальцы на правой руке в то время, когда его мастерство стало одним из средств для продолжения идейной борьбы (отправка в Москву сделанных им крестов со спрятанными в них рукописями Аввакума и самого Епифания, сделанный им с той же целью ящичек в бердыше стрельца). Епифаний ни разу не упоминает об официальном назначении этой казни («за крест руки сетчи»),³⁵ отнявшей у него возможность креститься по-старому. Он горюет только по утраченной любимой работе: «нелзя мне ныне крестов делать... рука болна сечена, отошло ныне от мене рукоделие то» (257). После исцеления он прежде всего опять вспоминает о своем любимом труде: «рука моя исцеле от ран, и делаю ныне всякое рукоделие попрежнему» (250). «Рукоделие» автора рисуется ему как занятие, имеющее символическое значение. Изготавливая кресты в течение почти тридцати лет, он «ни которою снастию ни руки, ни ноги, ни посек, ни прорезал... А егда делаю ведерка или ящички или ино что, тогда много рук и ног сек и резал» (261).

Таким образом, этими способами Епифаний сделал из описаний действий своих рук и «во сне» наиболее убедительное, как, очевидно, ему казалось, средство ознакомления с потусторонним миром в его осязательной реальности.

Такое же значение имеет у Епифания и другой прием автобиографической материализации чудес и видений, который заключается в изображении своих воображаемых взаимоотношений с потусторонними силами на фоне тщательно зафиксированных подробностей реальной обстановки.

³³ Там же, стр. 106.

³⁴ Повесть о Мартирие..., стр. 59.

³⁵ РИБ, т. XXXIX, стлб. 714.

Общаясь с этими силами во сне, душа автора никогда не покидает тех привычных условий быта, которые окружают его. Сначала это обстановка кельи, затем темницы. В этих бытовых помещениях, во многом сходных, самонаблюдения и наблюдения автора приобретают необычайную детализацию.

Келья для автора это место его жилья и в то же время это дом богородицы, где стоит ее образ. В житиях постоянно кратко упоминается о том, как пустынный, облюбовав себе место, ставит келью. Так, Никодим Кожезерский «устроив... себе... на край блата того келейцу малу».³⁶ В отличие от житийной литературы у Епифания этот акт становится предметом подробного изображения. Любуясь своим трудом, он старательно описывает весь процесс постройки такой «келейцы малой». Он сообщает ее форму («о пяти стенках»), внутреннее устройство из двух частей («малая книг ради и правила — белая, а другая рукоделия ради и покоя»), ее размеры. Весь ход работы над кельей последовательно приводит к итогу — просьбе ко Христу и богородице о ее сохранении: «И егда совершил келейцу... и покрыл, и стенки вытесал, и опечек зделал, и образ... внес и поставил, и помоляся ему... рекох сице: „Ну, свет мой... храни образ свой и келейцу мою и твою“» (233). С такой же автобиографической тщательностью описывается процесс ремонта кельи: «у келейцы верх нарубил и покрыл, и стены и углы огорелыя досками обил, и сенечки построил» (233—234). Келья очень мала: «меж углы одна с локтем сажень, а другая полсажени поперек» (232), и автор точно рассчитывает свои действия в этом миниатюрном жизненном пространстве: «возлегшу ми... на голой доске, а глава ко образу... богородицы, от образа пяди три или две» (235).

Чудесные явления рисуются автором всегда с выявлением даже мельчайших подробностей обстановки этой кельи. На той же самой «доске» бесы, «играя», качают автора, а потом он бьет беса «о лавку о коничек» (234). Себя автор видит во сне сидящим «посреде келейцы... на скамейке» и считает необходимым уточнить в скобках: «(на ней же рукоделие мое временем делаю)» (235). Само появление бесов в келье связывается автором с определенными и постоянными условиями внешней обстановки. Каждый раз последовательно описывается весь путь их проникновения в келью: «И отворишася сенные двери, а в келейце моей стало светло... и паки келейные двери отворишася... и внидоша в келию ко мне два беса» (234). Необычайные свойства этих пришельцев сказываются только в том, что двери открываются по-особому: «отворишася двери сенные скоро зело и пылко, да и келейные двери скоро, скоро зело отворишася» (235); «и отвориша сенные двери, да и келейныя, пылко зело отвориша» (241). Описывается и обратное действие: уходя, бесы «келию мою затворили» (234). Эти однотипные описания не становятся, однако, у автора литературным штампом. Они лишь материализуют обычную и как бы непосредственно наблюдаемую автором ситуацию появления бесов. Автор настолько внимателен к изображению своего маленького мира, что он предлагает и другой вариант: «И скоро отворишася двери сенныя, и вниде бес в сени». Келейные двери теперь не фигурируют, так как на этот раз сам автор устремляется навстречу врагу, опередив его намерение проникнуть внутрь кельи: «Аз же идох в сени...». Там-то и разыгрывается схватка: «Он же побежал от мене; аз же, яко за разбойником, за бесом гонюся». Вся эта погоня, однако, не выходит за пределы тех же крошечных сеней, и автор

³⁶ Житие Никодима Кожезерского, стр. 216.

не забывает это показать: «и ухватил его... и начах его о сенную стену бити» (236).

Если бесы всегда врываются в келью как разбойники, то благочестивый христианин, привезший материал для изготовления креста, решаетея только, по словам автора, «с великим опасением» подойти «к оконцу моему» (241). Та же ситуация повторяется автором применительно к темнице. Тайно сочувствующий узникам сотник сначала в видении, а затем и наяву «к темнице моей пришел к оконцу и принес мне крестов... и кладяше их на оконце мое темничное» (257). Такое общение отшельника с людьми через оконце кельи является обычным предметом житийных описаний. Например, к Никодиму Кожеозерскому пришел некий посланец и «по обычаю молитву сотвори у келии его. Преподобный же, мало отворив оконце, увиде человека».³⁷

Обстановка темницы близка обстановке кельи. Как и келья, «темница то и церковь, то и трапеза, то и заход» (254). Те же самые «оконце», «лавка», «печь», «образ», дверей только нет. Впрочем, описывать двери и не было надобности: бесы теперь не посещают Епифания, так как его воображаемые страдания в пустыне сменились реальными в тюрьме. В этих условиях автобиографические наблюдения автора раскрываются с особенной силой. Они перестают служить задаче материализации видений и все более обращаются к реальному изображению действительности. Автор еще более тщательно, чем раньше, останавливает внимание читателя на своих внешних состояниях и движениях. Вернувшись после казни в темницу, автор «падох на землю», потом «востав со земли и на лавку лег ниц, а руку мою сеченую повесил на землю... и много крови вышло и в темнице стало мокро, а стражи сена на кровь наслали» (248). Страстные мольбы о смерти, покаянные внутренние монологи и упреки богу автор последовательно перемежает однотипными описаниями своего внешнего состояния: «Аз же грешный, в темнице един валяся по земли на брюхе, и на спине, и на боках, и всяко превращаяся от великия болезни» (249); «И много тосковал валяся по земли, и всполс на лавку и лег на спине» (249); «занемог от поста и от труда поклоннаго... и возлег на земле на рагозине» (254). Эти картины сопровождаются попыткой осветить свое состояние через передачу не только своих собственных ощущений, но также эмоций очевидца-стражника: Симеон десятник перевязал раны автора «и изыде ис темницы плача, видя мя, тоскующа горко» (248—249).

* *
*

Повествовательный автобиографизм Епифания сочетается с начатками автобиографизма психологического, отражающего его наблюдения за собственными душевными состояниями и эмоциональную оценку внутренних и внешних обстоятельств своей жизни.

В серии этих наблюдений важное место отводится описанию сна как перехода в иной мир и в иной план сознания. Епифаний всегда указывает, в каком именно из свойственных ему двух планов сознания протекает то или иное действие или явление. Для того чтобы полностью признать или полностью отклонить какой-либо факт, ему необходимо учесть и «сон» и «явь» как равноправные для него формы бытия. Например, пользуясь традиционными формулами, он указывает, что бес «пакости творяше во сне и на яве» (230) или, наоборот, «не видали мы беса ни во сне, ни на

³⁷ Там же, стр. 231.

яве» (232), «не видал, не слышал бесов ни во сне, ни на яве» (234). В соответствии с житийной традицией он неизменно фиксирует стереотипными формулами момент засыпания перед описанием видения: «и абие сведохся в сон», «и абие сведохся в сон тонок» (234 и 236), «найде на мя яко сон» (249), «найде на мя сон мал» (255). Так же фиксируется и момент пробуждения: «Аз же возбнухся, яко от сна» (235), «возбнух, яко от сна» (253), «убудихся, яко от сна» (257). Но автор усложняет это традиционное описание пробуждения, отмечая, что оно хранит еще ощущения, пережитые во сне: «... и того у меня труда было много над бесом... Аз же... яко от сна воспрянул, зело устал, умучился беса биуще» (237).

Момент перехода ко сну обставляется мотивировкой либо внешней, либо психологической. Внешняя мотивировка выражается следующими постоянно повторяемыми формулами: «и утомяся довольно, возлег опочинути» (232), «возлегшу ми опочинути от труда» (234), «от труда рукодельнаго и правильнаго возлег на одре мсем опочинути» (236), «по обычаю моему после правила... возлег на одр мой опочинути» (245), «возлегшу ми опочинути от трудов на одре моем» (244), «делаю аз кресты те прилежно и утомляюся... и возлягу опочинути на одре моем» (261). Подобная мотивировка восходит к житийной традиции. Например, Евфросин Псковский «возлегшу на земли, хотя мало опочити от трудов, а абие в тонок сон предложися». Старец Герман молил Ефросина об исцелении и «возлег почити мало на одре своем, и... от лютыя тоя болезни в тонок сон прииде».³⁸ Последний пример содержит уже основу для психологической мотивировки подобного сна, которая разрабатывается Епифанием. Он сообщает о том, что переходит ко сну в результате не только физических, но и душевных страданий: «... от печали тоя великия возлег опочинути в кельи» (237), «от болезни и от тоски горькие, и печали великия... возлег на печи» (250), «И от печали моя великия найде на мя сон» (235).

Житийная литература обычно только констатировала то обстоятельство, что видения приходят к подвижнику в «тонком сне», но не могла углубить характеристику этого явления. Отправляясь от этой же констатации, Епифаний старается тщательно проанализировать и автобиографически запечатлеть свои конкретные состояния, которые сопровождают его переход ко сну и от сна к деятельности, как постепенно возникающие и исчезающие условия для общения с потусторонними силами. После работы по изготовлению крестов, рассказывает автор, «возлягу опочинути... и усну, и егда первой сон отидет от мене, аз же лежу на одре моем уже не спя, тогда ми чудные гласы бывають» (261). Так очень тонко и реально отражается момент начала сновидений, наступающий после «первого сна» утомленного человека. В сознании автора это момент как бы внутреннего пробуждения и начала общения с небесными силами, которые повелевают ему в данном случае вновь «встати и делати кресты». При этом по традиции является «юноша некий» (ангел), который, однако, выступает в своеобразной функции: он подготавливает обратный переход автора от видения к реальности. «Юноша» начинает говорить молитву, автор же завершает ее и встает: «аз же реку „аминь“ и востану». После такого ангельского напутствия его работа подвигается успешно. Следуя своему методу антитезы, Епифаний считает нужным изложить и те обстоятельства, при которых работа его не ладится. Объяснение его по содержанию традиционно, но оно вводит иной вариант описания процесса «тонкого сна». Это описание также вполне реально, причем оно снимает первоначальное утверждение автора, что он общался с «юношей» будто бы «уже не спя»:

³⁸ Повесть о Евфросине Псковском, стр. 69, 109.

«А егда не послушаю гласа того, будящего мя, и паки усну, тогда много ми беси творят во сне пакости... аз же встану тогда с печалию... и того дни крестов не делаю» (261).

Таким образом, традиционную ситуацию засыпания и пробуждения автор стремится обставить автобиографическими мотивировками и психологическими самонаблюдениями, которые служат связующим средством между двумя планами его повествования — внешним и внутренним. Разрабатывая далее этот почерпнутый из житийной традиции способ обрамления видений определенными описательными формулами передачи состояния святого (засыпание — пробуждение), автор расширяет его функцию и превращает его в прием, при помощи которого он сочетает изображения своих физических и душевных состояний.

Описания проявлений душевной жизни автора (видения, размышления, внутренние монологи) обрамляются повторяющимися сведениями о его внешнем состоянии. Перед тем как произнести монолог после первой казни на тему «горе мне бедному — как жить?», автор сообщает, что он «внидох на печь от болезни и от тоски горкия... и возлег на печи, и начах помышляти в себе сице». Окончив эти размышления, автор, «востав, сошел с печи и сел на лавке» (250). Умоляя бога после второй казни о ниспослании ему смерти, автор «падох на землю», а убедившись в тщетности этой мольбы, «востав со земли и на лавку лег» (248). Монолог автора после казни с упреками небесным силам предваряется сообщением: «Аз же грешный, в темнице един валяся по земли... всяко вопел ко господу». Закончив монолог, он повторяет: «И много тосковал, валяся по земли» (249).

Если описания размышлений автора обрамляются описанием его физических состояний, то изображение его действий по такому же принципу, но с противоположным эффектом заключается в рамку повторяющихся эмоционально-психологических моментов. Например: «И воздохнув, на небо зря... и идох к келии огорелой. А около келии приготовлено было на сенишка лесу много». Описав создавшееся положение, автор возвращается к исходной эмоции и исходному действию: «Аз же... воздохня от печали, внидох в келию огорелую» (233).

Житийной литературе иногда свойственно было фиксировать эмоции своих героев. Это выражалось, например, в стремлении передать удивление героя по поводу открывающихся перед ним необыкновенных явлений. Некий Авраамий увидел келью пылающей, но огонь внезапно, силою молитвы, исчез, «Авраамий же отъиде... чюдяся бывшему».³⁹ Епифаний гораздо чаще отмечает такую же свою психологическую реакцию на происходящее (как во сне, так и наяву): «зрю... на Ефросина и дивлюся» (244), «да и сему аз... много дивлюся... ни котороу снастию ни руки, ни ноги... ни порезал, соблюдает мя благодать» (261).

Если в житиях описание психологической реакции героя не выходит за пределы упомянутых отдельных констатаций, то Епифаний, освещая как бы изнутри открывающиеся перед ним картины видений, получает возможность последовательно сопровождать их фиксацией своих чувств. Так, например, видение двух вырезанных «языков» описывается под знаком непрерывно возрастающего удивления автора (дивлюся-дивяся-чюдяся), сопровождающего развитие действия: «дивлюся красоте... поля того, и вижу... лежат два мои языка... взял рукою... язык... дивися... красоте его... начах... руками моими превращати, чюдяся ему...». Это чувство удивления, передаваемое при помощи нагнетения синонимов, не только пронизывает развитие всего видения, но распространяется за его преде-

³⁹ Повесть о Мартирие..., стр. 58.

лами. Испытанная автором эмоция переносится и в действительность: «и возбнух яко от сна, и дивлюся сему видению» (253). В другом случае таким эмоционально-психологическим фоном развивающегося видения является описание радости автора, создаваемое при помощи лексических повторов: «Богородица руками... большую мою руку осязает, и преста рука моя болети и... отъиде тоска, и радость на мя найде, а пречистая руками над мою рукою яко играет... и велика радость найде на мя тогда». Это же настроение продолжается за пределами видения, психологически закрепляя увиденное автором: «Аз же... яко от сна убудихся... а сердце радуется» (249). Таким образом, эмоциональная оценка изображаемых событий развивается как бы контрапунктически по отношению к ходу действия.

Элементы психологического автобиографизма получают у Епифания некоторое риторическое развитие. Чувство удивления, вызванное видениями и чудесами, разрастается в недоуменные мысли автора, облекающиеся в форму его обращений и вопросов, адресованных к самому себе или к богу. Указания на то, что подвижник обращается к самому себе и к богу, встречаются в житийной литературе. Так, Боголеп «рече в себе: „Востани, господи, в помощь моя...“», а Авраамий, осуждая его, «рече в себе: яко и нам старец тяжкий устав... предаде».⁴⁰ Филипп Ирапский «рече в себе: „Терпи, Филиппе, мужайся...“».⁴¹ Своеобразно используя этот прием внутреннего монолога, Епифаний мысленно задает богу и самому себе вопросы, которые должны предварить и обострить явление чуда, на них, по существу, и отвечающего. Он постоянно говорит так: «... дивлюся сему видению, глаголя в себе: „Господи, что се хошет быти?“» (253); «и начах глаголати в себе сице: „Что се творится надо мной бедным?“» (254); «Аз же, грешный, убудихся яко от сна и рекох себе: „Что се будет видение?“» (257).

В некоторых случаях эмоциональная реакция автора сопровождается уже более сложной формой рассуждения, но сохраняет иногда то же формальное пояснение («в себе»), которое было уместнее для внутреннего монолога, чем для изображения процесса мысли. Получается как бы изложение мыслей вслух: «... дивлюся, помышляя в себе: како обретеса в келии моей друг мой (Евфросин, — А. Р.) и гроб его... Что хошет быти се?» (244); «Аз же лежа помышляю: что се бысть надо мною?» (249). Эти размышления служат у Епифания своеобразным психологическим фоном для изображения чудес и видений. Но сама форма введения их в повествование также воспринята из житийной традиции: «нача помышляти в себе святой», рассказывается, например, о Евфросине Псковском.⁴²

Точно такие же, хотя и реже встречающиеся, разговоры с самим собой вводит Епифаний применительно к описанию реальной обстановки: «возлегшу на одре моем и рекох себе: „Ну, окаяние Епифане...“» (256); «И инако подобно сему рекох себе...» (257); «Тогда аз... возлег на печи и начах помышляти в себе сице: „Горе мне, бедному, — как жить?“» (250).

Чувства и настроения автора выражаются им обычно в традиционном внешних проявлениях. Подобно тому, как автор материализует видения, он материализует и закрепляет потворяющимися формулами описания собственных чувств и психологических состояний. Эта внешняя фиксация своих внутренних состояний прежде всего выступает в форме обычных описаний ритуальных действий. В житийной литературе молитва подвиж-

⁴⁰ Там же, стр. 56, 58.

⁴¹ Житие Филиппа Ирапского, стр. 62, ср. стр. 17, 32.

⁴² Повесть о Евфросине Псковском, стр. 79.

ника сопровождается описанием следующих действий: «воздев руце свои на высоту»,⁴³ «великим голосом молитву вопияше»,⁴⁴ «пад на земли, моляся богу за христианы; и востав от земли, и простер руце на небо».⁴⁵ Постоянно стремясь показать себя читателю в экстатическом состоянии молящегося подвижника, Епифаний многократно повторяет и развивает такие фразеологически отстоявшиеся описания: «воздох руки мои на высоту небесную и завопел великим голосом... сице глаголюще...» (237);⁴⁶ «и воздох руце мои и возопил ко образу... глаголющи сице...» (238); «воздох руце мои на высоту небесную и завопел...» (254); «а сам воплю великим голосом к высоте небесной, глаголющи сице...» (236); «и вопиюще сице к высоте небесной великим голосом» (234); «вопел много... на высоту небесную глаголя...» (248); «возопи гласом великим» (246); «начах вопити к богородице, зря на небо...» (233); «всяко вопел ко господу» (249). Особенно усердные молитвы сопровождаются описанием следующих действий: «и ударихся о землю трою» (237), «и ударихся трою о землю» (238), «и ударихся три накона о землю» (254).

Такие экспрессивные формулы не углубляют характеристики психологических состояний автора в силу своей стереотипности, но они создают эмоционально напряженный фон его повествования. На этом фоне контрастно выделяются обращения автора к небесным силам, имеющие иной характер. В самые трудные моменты ужасных испытаний автор совсем отказывается от своего обычного «вопля» к богу и пространных риторических молитв. Когда палач подошел «с ножом и с клещами», «Аз же грешный тогда воздохнул... умиленно зря на небо, рекох сице: „Господи, помози!“» (251). Обычный «воплъ» контрастно заменяется предсмертным «писком», когда бес сжал автора так, что было «не возможно ми ни дышать, ни питать, толко смерть. И еле-еле на великую силу пропищал в тосках сице: „Николае, помози ми!“» (235). Подавленный жестоким натиском беса, автор скорбно обращается к богородице: «со слезами начах глаголати... ко образу» (235). В другой ситуации, удовлетворенный постройкой кельи, он говорит просто: «рекох ко образу сице: „Ну, свет мой...“» (233). Все эти отступления от принятого самим автором литературного образца для изображения его молитвенных состояний особенно показательны, так как они свидетельствуют о его стилистическом чутье.

Житийная литература отмечает, что молитва подвижника сопровождается также его определенным «взглядом» на предмет почитания: Евфросин Псковской, например, «возрев на небо и помолися».⁴⁷ Епифаний развивает описание такого традиционного жеста, делая его одним из средств изображения своих переживаний. Взор его попеременно обращается то к небу, то к земным предметам, вызывавшим его тревогу. Создается два различных объекта наблюдения («земля» и «небо»). Так, сообщив о пожаре кельи, автор говорит: «узрех издалеца келейцу мою... и начах вопити к богородице, зря на небо и на келию... взирая». Затем, «воздохнув, на небо зря... и идох к келии» (233). Излагая от первого лица рассказ крестьянина-охотника, автор подчеркивает, что переход от молитвенного состояния к обычному наблюдению над окружающей природой сопровождается реальной сменой объекта созерцания: «И возведох очи мои на

⁴³ Житие Никодима Кожеозерского, стр. 220—221.

⁴⁴ Повесть о Мартирие..., стр. 58.

⁴⁵ Житие Николая Мирликийского: В. К л ю ч е в с к и й. Древнерусские жития святых..., стр. 454.

⁴⁶ См. В. В. Виноградов. Очерки по истории русского литературного языка XVII—XIX вв., изд. 2. М., 1938, стр. 37.

⁴⁷ Повесть о Евфросине Псковском, стр. 80.

небо... и рекох сице: „Господи, дай ми лов днесь... и аз ти... поставлю крест...“. Крестьянин рассчитывает тотчас же увидеть результаты своих слов и сразу меняет объект наблюдения: «И егда дал обещание богу, зря на небо, как сведох очи мои с небес на землю, и начах очима моима обзирати около себе сюду и сюду, зря лова какова-либо, ми посланнаго от бога» (241—242).

Молитва автора неизменно сопровождается стереотипным описанием того, как он смотрит на образ или на крест: «погляжу умиленно на крест», «И паки возведу очи мои на образ», «аз же тогда умиленно возведу очи», «аз умиленно погляжу на образ» (252).

Большое внимание уделяет автор описанию своих внутренних состояний. Эти описания строятся по тому же принципу изображения внешних проявлений его чувств. Делается попытка изобразить развитие этих чувств в виде эмоционального процесса, начало которому дается «сердечным» толчком и который затем реализуется в соответствующих случаю внешних физических проявлениях. Так, автор входит в келью, где «бес живет»: «И нача сердце мое трепетатися во мне, кости и тело дрожати, и власы на главе моей востали». Заключается эта картина обобщающей характеристической собственного состояния: «... и нападе на мя ужас велик зело» (232). По такой же схеме изображается скорбь автора, увидевшего обгоревшую келью: «... и вострепета во мне сердце мое, и потекоша от очей моих слезы на землю...». Затем, как и в первой картине, следует вывод: «... и нападе на мя печаль великая» (233).

Древнерусской литературе, в частности житийной, не было еще свойственно описание переходных и уравновешенных психологических состояний человека. Если психологические состояния и становились иногда предметом литературного изображения, то лишь в своих наиболее напряженных проявлениях. В соответствии с этим и в описании Епифания его внутренняя жизнь движется резкими эмоциональными толчками. Обуревающие его чувства и настроения сменяются по принципу контраста: с одной стороны, это страх, печаль, скорбь, с другой — торжество, радость, веселье. Бес чуть не задушил автора, и «он со слезами начах глаголати с великою печалию ко образу... богородицы». Молитва была услышана и автор тотчас «обретохся вместо печали в великой радости» (235—236); в другом случае также «обрати ми ся печаль в радость» (233). Такому же принципу следует изображение быстрой смены настроений вслед за сменой физических состояний: «преста рука моя боleti и от сердца моего отъиде тоска, и радость на мя найде» (249); «а рука не болит, а сердце радуется» (249).

Такое контрастное изображение переживаний, мгновенно переходящих из одной крайности в другую, типично для житийной литературы с XIV—XV вв.⁴⁸ Столь же традиционно для нее и описание религиозных переживаний как определенных состояний «сердца» (его пожара, свечения и т. п.). Например, Авраамии Смоленскому «свет восия... в сердцы от бога»,⁴⁹ Евфросин Псковский «тако распалив сердце свое рвннвым пламенем... любовию по бозе»,⁵⁰ у Мартирия Зеленецкого «великий пламень в сердцы... возгореса» и «огнь желания в сердцы его возгореса». ⁵¹ Даже при одном только чтении жития святого (Кирилла Белозерского) «сердце» человека (боярина Морозова) осветилось, «яко некоею зарею пресветлоу,

⁴⁸ См.: Д. С. Лихачев. Изображение людей в житийной литературе конца XIV—XV в. — ТОДРЛ, т. XII. М.—Л., 1956, стр. 106—107.

⁴⁹ Жития Авраамия Смоленского и службы ему. Приготовил к печати С. П. Розанов. СПб., 1912, стр. 17.

⁵⁰ Житие Евфросина Псковского, стр. 23.

⁵¹ Повесть о Мартирие..., стр. 61, ср. стр. 59.

наполнился радости и веселия вся внутренняя его и от великия тоя скорби и печали во утишие и радость преложиша».⁵²

В духе этой традиции излюбленным способом для изображения своих чувств Епифанию служат наблюдения над собственным сердцем, за которым он следит как за чутким манометром душевной жизни. В этих случаях он развивает тот же метод внешней материализации своих переживаний в виде описания разных состояний собственного сердца, какой он применял при изображении фантастических событий с помощью описания действий своих рук. Обращаясь к богу, он говорит: «зажги и запали сердце мое любовью твоею и всю внутреннюю мою, да всегда горит к тебе, свету» (260), в другом случае констатирует: «и возгореся сердце мое и внутренняя моя... и завопел ко господу богу» (254). Но в отличие от житийной литературы автор переносит эту трафаретную характеристику духовных экстазов подвижника на описание своих реальных физических страданий: после казни «возгореся сердце мое во мне и вся внутренняя моя огнем великим» (248).

Автор превращает эти фразеологически стереотипные метафорические описания состояний своего сердца в способ постоянных психологических самонаблюдений. В этом отношении он имеет предшественника в лице Елеазара Анзерского, который в своей автобиографии использовал аналогичные характеристики: «И ощути сердце свое исполнено радости многа зело», «душа моя вострепета, вся внутренняя моя зело» и «возрадовася душа моя, и вся внутренняя в веселии бысть».⁵³

Применяя к себе по принципу антитезы слова псалма «возвеселися сердце мое», Епифаний возражает: «Ныне сердце мое не веселится, но плачет». Получив исцеление, он говорит: «И о сем ныне веселюся... сердцем моим» (253). Бесы были изгнаны из кельи, «а сердце мое наполнено великия радости и веселия» (234); богородица беса мучит, «а сердце мое великия радости наполнено» (236); автору является Евфросин, «а сердце мое наполнено великия радости» (245); богородица избавляет автора от страданий, и его «сердце радуется» (249).

Попытки анализа состояния собственной души неизменно приводят автора к описанию своего сердца как традиционного вместилища душевной жизни. Изображая, например, испытанный им страх смерти, автор говорит: «начал тужити и скорбети в сердце моем, глаголя: „како избуду муки вечныя...?“» (243), или: «Слава тебе, господи... в сердцы моем утешения твоя возвеселиша душу мою» (255).

Глубокий вздох как обычное внешнее проявление переживания вырывается у подвижника именно из сердца. Это отливается в стереотипные фразеологические формулы: например, Евфросин Псковский, «вздохнув из глубины сердца своего... рече»,⁵⁴ Боголеп, «вздохнув от сердца, прослезися»,⁵⁵ Никодим Кожеозерский — «тяжко о сем вздохнув из глубины сердечныя».⁵⁶ Точно так же пишет о себе Епифаний: «И вздохнул ко господу из глубины сердца моего» (250); «Аз же, грешный, тогда вздохнул из глубины сердца моего умиленно» (251); «вздохну из глубины сердца моего» (252).⁵⁷ Автор даже обращается с речью к самому себе из собственного сердца: «рекох себе из глубины сердечныя» (257).

⁵² В. Ключевский, *Древнерусские жития святых...*, стр. 400.

⁵³ *Житие и чудеса... Елеазара... Анзерского*, лл. 33, 36, 36 об.

⁵⁴ *Повесть о Евфросине Псковском*, стр. 79.

⁵⁵ *Повесть о Мартирии...*, стр. 56.

⁵⁶ *Житие Никодима Кожеозерского*, стр. 288.

⁵⁷ См.: В. В. Виноградов, *Очерки...*, стр. 37.

Описания своих действий автор сопровождает характеристикой сопутствующих им настроений. Это тоже либо печаль, либо радость. Например: «Аз руками гной содираю со очей моих с печалию великою» (257); «аз же встану тогда с печалию и очишуся от искушения» (261); «И аз рекох ему с печалию» (257); «внидох на печь от болезни и от тоски горкия, и печали великия» (250). И напротив, убедившись в одобрении своей жизни небесными силами, автор «от того времени стал терпети с радостию всякую нужу темничную» (255). Такой же схематической характеристикой соответствующего душевного состояния автор сопровождает картины своих физических страданий. После казни он «в темнице всяко превращаяся от великия болезни, и от горкия тоски... вопел ко господу»; «... от болезни великия и от тоски горкия, начах глаголати...»; «И много тосковал, валяся по земли» (249); «изнемогоша очи мои... и я ... о сем опечалился зело и уныл, и тужил не мало времени» (256).

Автор стремится изобразить в экспрессивной форме эти эмоциональные порывы, смущающие его ум и душу. Печаль лишь иногда «приходит», но чаще она «нападает» на автора: «И скоро нападе на меня уныние, и печаль велика и бых яко изумлен» (237); «И нападе на мя печаль велика и уныние горькое», — говорит крестьянин (241); «И нападе на мя печаль великая» (233); «прииде на мя печаль велика и возмутиша всю внутреннюю мою» (254); «нападе на мя ужас велик» (232).

Внутренние потрясения иногда настолько сильны, что Елифаный описывает те усилия, которые необходимы для того, чтобы вновь обрести душевное равновесие. Так, после схватки с бесом он отмечает: «Аз же грешный, собрався со душею моею, и со слезами начах глаголати...» (235); искалеченный бесом крестьянин «полсуток с умом собирався» (231).

Описания собственных мыслей строятся автором по аналогичному принципу выражения внутреннего через внешнее с повторением фразеологически однотипных формул. Например, автор стремился внушить читателю, что вся его отшельническая жизнь была проникнута идеей спасения собственной души. После известия о смерти Евфросина эта мысль целиком захватила автора. Для передачи этого состояния он настойчиво повторяет одну и ту же мысль: «начал тужити и скорбети в сердце моем, глаголя: „как избуду муки вечныя и получу царство небесное...?“ Тако же и богородице... в помощь призывая... да помолится о мне... еже бы ми избыти муки вечная и уллучити царство со святыми его. И в сем помысле много дней проводил, моляся... да избуду мук и обрящу ми рай» (244). В учительной литературе встречается способ передачи постоянства того или иного душевного явления при помощи указания на то, что оно сопровождает человека в его различных физических состояниях. В одном из «слов», например, говорится: «всяк бо грех совершается в кратце... а злопомнение люту имать страсть палящу, ибо ходя и лежа и востоя яд в сердце имеет».⁵⁸ Елифаный развивает этот способ характеристики целиком захватившего его душевного состояния. После приведенного выше троекратного повтора своей мысли он пишет: «... то таки и думаю, и сидя, и ходя, и на одре моем лежа». Более того, та же мысль сопровождает и все занятия автора: «... и правило говоря молитвы, и каноны, и псалмы, и поклоны, и рукоделие делаю». В заключение дается еще раз повторение той же мысли, причем сообщается, что она находила различные способы внешнего выражения: «... молюся иногда умом, иногда языком: да избуду муки вечныя и уллучу царство вечное со святыми» (244). Такими спосо-

⁵⁸ Памятники древнерусской церковно-учительной литературы, под ред. А. И. Пономарева, в. 3. СПб., 1897, стр. 78.

бами создается впечатление непрерывных размышлений автора на одну и ту же главную для него тему.

Обращаясь к реальным сюжетам, автор заботится об их психологической характеристике. Так, например, краткое описание своего образа жизни в пустыне вводится сначала в традиционном изложении, но далее психологизируется. Житийной литературе был известен образец жизни пустычника, примером которого может послужить следующее описание: «Святой же в пустыни живяше, питаяся рукоделием своим... ведущий же его... приношаху ему потребная, он же ... со благодарением принимаше, непрестанно богови моляся о них».⁵⁹ Один из пустытников, судившихся на соборе 1666 г., точно так же «питался де трудами своими, делал деревянное дело, а иное боголюбцы присылали».⁶⁰ Так же пишет о себе Епифаний: «А живя я в пустыни, сподобил мя бог питатися от рукоделия, а иное боголюбцы приносили... и я у них принимал... прося им милости у Христа» (236). Однако Епифаний выходит далеко за пределы традиции, развивая поднятую тему рассуждениями о своих психологических наблюдениях: «А в пустыни жити без рукоделия невозможно: понеже находит уныние и печаль, и тоска велика». С его точки зрения, «добро в пустыни псалмы, молитвы, рукоделие и чтение». Тема завершается авторской эмоциональной концовкой: оказывается, соблюдая эти правила в пустыне, «зело красно и весело жити. О, пустыня моя прекрасная!» (236).⁶¹

* *
*

Возникновение дидактической автобиографии на идейной и литературной основе житийной биографии сопровождалось существенным изменением жанра и стиля произведения и появлением новых условий для изображения человека, прежде всего его внутренней жизни. Эта попытка изображения переживаний человека обрела новые литературные возможности: отвлеченное наблюдение агиографа сменилось конкретным самонаблюдением автобиографа. Агиография имела возможность описывать состояние духа своих героев только со стороны, как бы извне иллюстрируя его повторением однотипных видений и чудес, имевших своей целью лишь подтвердить их святость. Составители житий не могли и не стремились раскрыть и последовательно проследить переживания своих героев. Это удалось сделать Епифанию, так как его дидактический автобиографизм при всей его ограниченности определялся целенаправленным намерением описать внутреннее состояние своей собственной души. Используемые для этой цели традиционные образы и сюжеты видений и чудес приобрели в его повествовании новую функцию, став одним из средств биографического самонаблюдения.

Появившиеся условия для возникновения этого примитивного психологического самоанализа были активно использованы автором в агитационных целях, так как концентрация читательского внимания на его душевных конфликтах должна была вызвать особенно поучительный эффект при последующем их разрешении с помощью небесных сил. По представлениям автора, как и всякого подвижника, все его конфликты с действительностью должны были получить разрешение именно по этому заранее известному способу (*deus ex machina*). В зависимости от этого психологическая само-

⁵⁹ Повесть о Мартирии... стр. 59.

⁶⁰ Материалы для истории раскола за первое время его существования, под ред. Н. Субботина, т. 2. М., 1876, стр. 19.

⁶¹ «Прекрасная пустыня», как известно, традиционный образ духовных стихов.

характеристика автора была замкнута в кругу схематических описаний. В стилистическом отношении эта самохарактеристика во многом зависела от устоявшихся приемов агиографии, которые то концентрировались, то своеобразно видоизменялись автором в связи с конкретными задачами его творчества.

Созданные автором описания его переживаний и по существу своему и по форме были еще далеки от реального изображения многообразных и отнюдь не самостоятельных проявлений душевной жизни человека. Но заслуга Епифания состояла в том, что в пределах свойственной ему проблематики и поэтики ему удалось художественно изобразить определенные душевные состояния уже не как привычные житийные абстракции, а как развивающиеся процессы своей внутренней жизни, описание которых создавало некоторое представление и об индивидуальных особенностях его духовного облика. В результате этого под пером Епифания возникло во многом еще условное, но уже целостное описание истории душевной жизни человека. Его автобиографическое повествование приобрело отсутствующую в житиях психологическую мотивированность и причинную последовательность. При этом обезличенные житийные ситуации, освещенные авторским наблюдением как бы изнутри, наполнились живым биографическим содержанием. Они превратились в картинные, осязаемо конкретные эпизоды реальной или воображаемой жизни автора, раскрывающиеся на фоне окружавшей его и любовно воспроизведенной бытовой обстановки.

Формирование дидактической автобиографии на основе традиционной агиографии определило двойственную природу возникшего произведения. Непосредственно сближая автора с общепризнанными в современном ему обществе силами потустороннего мира, это произведение еще сильнее устремлялось по сравнению с обычным житием святого ввысь, к «небу», осуществляя тем самым заданную ему агитационно-поучительную функцию. Но в то же время, отрешившись от житийной абстрактности в пользу живого психологического содержания, оно гораздо крепче тяготело к «земле», раскрывая перед читателями историю жизни и страданий их живого современника. Сквозь созданный автором идеальный «лик» святого-мученика за веру начинали проступать черты живого человеческого характера.

Появление автобиографии Епифания служит одним из ярких показателей значительных сдвигов в развитии русской литературы XVII в., средствами которой оказалось возможным образно запечатлеть это самобытное проявление самосознания человека.
