

складаються в доволі широку і в основних своїх рисах зовсім певну картину.

Під враженням, з одного боку, тяжких місцевих переживань, зв'язаних з крахом старого соціального, національного, культурного життя, а з другого — літературних, релігійних і моральних течій у сусідів, підіймається ще раз містично-аскетична хвиля, забарвлена більше чи менше яскравою опозицією до пануючих соціальних, державних і церковних форм, іноді дуже різкою і безоглядною, часами більш лагідною.

Свого найвищого виразу вона дійде в творчості найбільшого з наших аскетів-містиків Івана Вишецького наприкінці XVI віку, в обставинах відродження. Але не в них, очевидно, а в оцій попередній хвилі — в різних елементах, з котрих вона зложилася, знайдемо ми причини появи сеї індивідуальності, мотиви її творчості — оригінального сполучення соціального і церковного протесту з проповіддю релігійного квієтизму і «пустинного виховання», котрого найяскравішим виразником, з-поміж цілої суголосної течії, був сей найбільший письменник доби.

Паралельно з сим запізненим відгомонам середньовіччя наростає рух раціоналістичний, протест проти церковщини, ієрархії, її претензій на монополію релігійного провідництва. Потяги до освіти, школи, громадянського будівництва. Многосторонній і складний рух, що дивним способом сплітається своїми опозиційними елементами з аналогічними мотивами опозиції аскетів-містиків.

Таким чином принципіально протилежні течії на практиці часто ідуть в однім напрямі, руйнуючи старі традиції й готуючи ґрунт під впливи німецької реформації XVI в., під котрими підійметься відродження 1580-х років, сей великий момент, в котрім реалізується весь попередній культурний і релігійний рух. Без зрозуміння його різнорідних складно переплітаних течій не можна відповідно оцінити, як переломлювалися в нашій призмі реформаційні впливи і як вони замість реформації дали в кінцевім рахунку тільки церковну православну реакцію, схоластику і ієрархізм.

**Середньоболгарські впливи. Відродження містики та її можливі відбиття на Україні.** Тридцять літ тому ак. Соболевський зібрав у яскравій і скупленій формі<sup>1</sup> давніше вже

---

<sup>1</sup> У статті: Южнославянское влияние на русскую письменность въ XIV—XV вѣкахъ, 1894; передруковано в 74 т. «Сборника Отд. рус. языка», 1903. Я наводжу звідти цитати в скороченні та з переносом дечого з приміток до тексту. Ці спостереження використав я був свого часу в VI т. своєї «Історії...», с. 345.

зроблені помічення над зовнішньою зміною, що перейшла з кінцем XIV і в першій половині XV в. в письменських колах Східної Слов'янщини.

«Коли ми візьмемо два ряди руських рукописів, один приблизно половини XIV віку, а другий — приблизно середини XV віку, — пише він, — та придивимося до їхніх прикмет і змісту, то нам в очі кинеться значна різниця між ними, з кожного погляду. Почнемо з письма. Рукописи середини XIV віку писані або уставом, або старшим півуставом, що вийшов з нього і тісно з ним зв'язаний (як у Лаврентіївському літописі 1377 року, Тактиконі 1397 та інших). Рукописи ж середини XV віку писані майже виключно молодшим півуставом, майже зовсім відмінним від старшого і від нього незалежним. Поглянемо на початок і закінчення статей. Устав і старший півустав не мають у заголовках статей в'язі (лігатур), а в кінці статей спіралі (лійки); при молодшій півуставі в'язь і спіраль явища цілком звичайні. Звернімося до орнаменту. Устав і старший півустав часто мають при собі заставки й великі літери, виконані у так званім монструальнім («чудовищном») стилі, кіновар'ю чи фарбами. Молодший півустав звичайно супроводжується геометричним орнаментом, або рідше — рослинним, у котрім поруч кіноварі й фарб виступає золото, а рідше — й срібло. Киньмо побіжний погляд на орфографію. Тексти, писані уставом і старшим півуставом, визначаються орфографією простою і ближчою до руської вимови. Навпаки, в текстах, писаних молодшим півуставом, стрічаємося з великим юсом, з *a* замість *я* (своа, добраа, спасеніа), з *ь* замість *ъ* у кінці слів (*a ь* замість *ь та e* в середині слів), з такими транскрипціями, як *врѣхъ*, *трѣгъ* (= *верхъ*, *торг*), а крім того знаходимо у словах грецького походження більш-менш правильне вживання *o*, *v* і *gg* замість *ng* (аггель), іноді *б* замість *п* після *м*, *д* замість *т* після *н*, згідно з пізнішою грецькою вимовою — Олумбъ, Андоній. Розгляньмо мову. Церковнослов'янська мова рукописів середини XIV віку багата загальнооруськими й місцевими руськими прикметами. Маємо в ній більш-менш часто *ж* замість *жд*, *ч* замість *щ*, повноголосся; маємо у ній новгородське *ц* замість *ч*, і навпаки, галицько-волинське *ѣ* замість *е* в деяких випадках. Навпаки, церковнослов'янська мова багатьох рукописів середини XV віку неначе би оминає русизми, зате не свободна від старовинних і пізніх болгаризмів. Нарешті, перед нами самі тексти. І тут різниця між рукописами середини XIV і рукописами середини XV віку — значна. Євангеліє XIV віку, апракосне, має одну редакцію церковнослов'янського перекладу, а євангеліє середини XV віку, тетр, — іншу; те ж можна сказати про Апостол і Псалтир. Богослужбні Мінеї середини XIV віку своїм змістом

значно відрізняються від Міней середини XV віку; те ж саме, здається, треба сказати й про більшість інших збірників церковних гімнів. Пісня пісень, Слова Григорія Богослова, Ліствиця Іоана, Пандекти Никона, Відповіді псевдо-Анастасія Антіохові і багато інших творів у списках середини XIV віку, з одного боку, і середини XV та пізніші, з другого, або є інші церковнослов'янські переклади, або мають більш або менш значні відміни у тексті. Далі, рукописи середини XIV віку не знають цілого ряду літературних творів, майже виключно — перекладених з грецької мови, які в рукописах середини XV віку стрічаються часто. До таких творів належать аскетичні твори Василя Великого, Ісака Сірина, ави Дорофея, Григорія Синайського, Симеона Нового Богослова й інші, полемічні твори проти латинян Григорія Палами, Ніла Кавасіли, Микити Стіфата, Германа патріарха Царгородського, а також «преніє Панагіота з Азімітом», Тлумачне Євангеліє Феофілакта Болгарського, два Учительні Євангелія — Івана Золотоустого і патріарха Каліста, Римський патерик і три інші патерики (Абетковий, Єрусалимський і один зі Скитських), Стишний Пролог, житіє Григорія Омиритьського, Маргарит Івана Золотоустого, Тактикон Никона Чорногорця, Діоптра інок Пилипа, Похвала тварі Богові Григорія Пісідійського, Стефаніт і Іхнілат, християнізована Александрія»<sup>1</sup>.

Різко відрізняючись від старших місцевих текстів, ці рукописи XV століття, навпаки, надзвичайно близько стоять до південнослов'янських рукописів XIV—XV віків: і письмо, і орнаментация, і орфографія їхні — це нове південнослов'янське письмо, й о г о орнаментация, орфографія, до найменших подробиць пересаджена в цім часі на східнослов'янський ґрунт. Нові тексти, які виникають в сім часі, в деякій частині йдуть від нових перекладів, довершених в тих часах у Болгарії, на Афоні, в Царгороді книжниками болгарськими, українськими, великоруськими. Різні болгаризми, що супроводять ці запозичення, тільки виразніше підкреслюють цей новий вплив сучасної балканської, зокрема болгарської книжності, що наступив з кінцем XIV віку і потім продовжувався у XV, після довгої попередньої перерви.

Був він результатом оживлення політичного і культурного життя в Болгарії, що стало підійматися вже з кінцем XII віку, але, як то часто буває, — свого найвищого впливу навколо досягло тільки згодом, вже тоді, як той політичний рух, що наелектризував новою енергією культурне, письменницьке життя, сам у собі, у своїм корені зломився, пережився й упав.

---

<sup>1</sup> Я навожу цей перелік шановного дослідника, хоча його не можна брати буквально. Деякі з вказаних тут творів були звісні у нас, мабуть, і раніш, тільки не маємо старших копій їхніх.

Попередній, перший наплив болгарської писемності до нас стався у X і XI віці, головню, в першій його половині<sup>1</sup>. Був це наслідок першого культурного розквіту Болгарії, що наступив у X віці як результат повного злиття завойовницької Болгарської орди з підбитою слов'янською людністю, завершеного переймленням християнської візантійської культури, незвичайним зростом державного життя та воєнної завойовницької енергії наприкінці IX і на початку X віку («золотий вік царя Симеона»). Коли століттям пізніш аналогічні заходи щодо християнізації й переймлення візантійської культури зачалися на Русі, настав тут великий попит і на болгарські культурні сили, і на продукти болгарської книжності (головню болгарські переклади з грецьких оригіналів, бо оригінальних болгарських творів було дуже мало), і це все тоді, очевидно, густою лавою покотилося до нас. Тим більше, що дома, у Болгарії, прийшли для культурних інтересів тісні часи. Почавши від походів нашого Святослава на Болгарію, у 960-х роках і протягом дальшого півстоліття Болгарська держава підпадає страшному знищенню й агонізує, її економічне і культурне життя переживає тяжку руїну. Нарешті, з переходом під повну і безпосередню владу Візантії всіх болгарських земель з кінцем другого десятиліття XI віку (1018) болгарська культура, церква, книжність систематично давляться, глушаться, викорінюються візантійською адміністрацією і духовенством, дуже енергійно і небезуспішно, завдяки тодішнім політичним і

---

<sup>1</sup> У доповнення сказаного про це у II томі цієї праці наведу ще інтересні гадки академіка О. О. Шахматова, висловлені ним у «Введенні въ курсъ исторіи русскаго языка» (СПб., 1916), котрого я не міг тоді добути за кордоном. Він пише там: «Здається мені, це безперечно, що християнство прийшло до Києва з Болгарії. Це старанно замовчує літопис, замовчують взагалі історичні свідoctва, але проречисто засвідчують внутрішні явища з життя руської церкви. Богослужбні книги й уся писемність вивезені до нас з Болгарії. Редактори літописних збірок XV і XVI віків, що з явним анахронізмом казали, нібито християнська наука надана була Володимирові Кирилом-Філософом, великим слов'янським Першовчителем, в основі ближчі до правди, ніж книжники XI—XII віків, що в один голос твердили, що віру християнську набуто з Корсуня і звідти ж привезено не тільки церковні речі, але також і книги та вчителів. У дійсності проповідниками християнства на Русі були учні Кирила й Мефодія, їхньою працею вкоренилася в Києві нова віра. Київська писемність сягає початків X віку, і як видно з Олегового трактату 911 року, вона велася староболгарською мовою. Костянтин Порфіроподний черпав свої відомості від мешканця Південної Русі, але ця книжна людина вживала у розмові з імператором, коли в цьому була потреба, слова та імена не в руській, а у староболгарській їхній формі, виявляючи, одначе, й свою південноруську вимову їх... На цих підставах можна зробити висновок, що староболгарська мова була засвоєна освіченими верствами Києва вже у X віці. Офіційне заведення християнства зміцнило культурний вплив Болгарії та ще більше посприяло тому, що болгарська мова придбала значення мови київської інтелігенції» (с. 81—82).

культурним засобам імперії. Болгарське церковне життя ховається до сільських парафій та різних глухих монастирів — як у нас у часи занепаду, XV—XVI віки. Серед народних мас, у реакції офіційної церкви сильно поширилося богомильство. Культурні болгарські робітники розлізлися по сусідніх землях, — без сумніву, немало їх тоді перебралось й до нас. Це було останнім піднесенням болгарських впливів, у першій половині й середині XI віку, — і по сім вони цілком падають.

Царгородський двір і патріарх за цей час, у середині XI віку, постаралися прив'язати до себе нашу Русь якнайтісніш і безпосередніш, і київське життя розвивається тепер у ближчій контакт з царгородським. Поруч джерел грецьких роздавлена і культурно винищена Болгарія перестає для нас існувати як культурна сила, а Сербія взагалі не здобула ще значення ні як політична, ні як культурна стихія. Маємо ознаки поширення між нашими масами богомильства, — до котрих далі перейдемо, — але книжних, літературних верхів наших воно, видимо, не захоплювало. Навпаки, помічається в цім часі доволі широке (наскільки може бути взагалі мова про якусь широту в тісних рамках тодішнього південнослов'янського життя) користування болгар і сербів з письмемницької продукції нашої старої Руси: її оригінальної літератури й перекладів, що робилися руськими книжниками з грецьких оригіналів у XI—XIII віках. Спостереження над південнослов'янськими рукописами руського походження показують, що у XII—XIII віках руські літературні твори, оригінальні й переклади, в значній кількості переписувалися і перероблялися болгарськими й сербськими книжниками. Царгородські й афонські монастирі, де сходилися ченці й прочани із східнослов'янських і південнослов'янських країв, були правдоподібно місцями цього міжслов'янського обміну<sup>1</sup>.

Але вже з кінцем XII віку, коли наш київський центр став сильно підупадати, Болгарія, навпаки, стала підноситися політично. Політичний занепад Візантії, що різко позначився у цім часі, з одного боку, з другого — успіхи сербів, під проводом Стефана Немані, заохочують і болгар до боротьби за визволення. Року 1186 брати Асені підняли повстання в Тирнові, проголосивши себе, по старій традиції, царями болгар — і ромейв, та за поміччю волохів і половців, балансуючи між Візантією і Сербією, між Візантією і проводирями хрестоносних походів, повели трудну, зтяжну, змінну в щасті й нещасті,

---

<sup>1</sup> Дивись новішу студію академіка М. М. Сперанського «Къ истории взаимоотношений русской и южно-славянскихъ литературъ» (ИОРЯС, т. XXVI); аналіз мови приводить його до висновку, що руські твори до Сербії перходили звичайно через болгарські копії.

але в загальному висліді вдатну боротьбу за визволення і самостійність Болгарії. Завдяки розгромові Візантії хрестоносним лицарством у 1204 р. відродження Болгарської держави стало фактом, а в 1230-х рр. її володарі справді вертаються до старого плану болгарських царів — стати царями словен і греків.

Для здійснення цього плану, скільки-небудь тривкого, правда, реальних сил бракувало, і все даліше століття — це так зване «друге Болгарське царство» жило дуже бурхливим і непевним життям, серед незвичайно хистких і змінних політичних обставин: боротьби за впливи Латинської імперії, потім відновленої Візантійської, Сербії, Угорщини. Болгарія то попадає в залежність до котроїсь з них, то вибивається з неї, опираючись на іншу, конкурентну силу, — аж поки турки, ставши сильною ногою на Балканах після здобуття Адріанополя в 1360-х рр., стали нероздільними і невідкличними панями ситуації. Годі, крок за кроком, Болгарія попадає все в тіснішу залежність від них, і в 1390-х рр. ліквідуються останки її державного існування. Болгарські землі стають турецькими провінціями. Але в останніх десятиліттях цього хисткого і непевного державного життя вони якраз проявили себе деяким культурним рухом — підготовленим відродженням національної болгарської церкви, опікою нового болгарського царства для духовенства, монастирів і под., і ось цей рух так сорозмірно сильно, як ми бачили, дав себе відчутти в Східній Європі<sup>1</sup>.

Центральною фігурою і, властиво, єдиною скільки-небудь відомою нам літературною силою цього середньоболгарського літературного відродження являється тирновський патріарх Єфим (Євтимій). Але все, що ми знаємо про нього, — головне з похвального слова, складеного на його честь з нагоди смерті, як думають, нашим митрополитом Григорієм Цамблacom, та ще із згадок про його книжну реформу в трактаті «О письменъхъ» його учня Костянтина Костенцького (з Констанци-Кістенджі), все дуже бідне, непевне, і мало дає реального для пізнання його літературної та організаційної діяльності<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Про це культурне болгарське відродження: *Радченко К.* Релігійне и літературне движеніе въ Болгаріи въ эпоху передъ турецкимъ завоеваніемъ, 1898; *Сырку П.* Къ исторіи исправленія книгъ въ Болгаріи въ XIV в., СПб, 1890, т. 1, вып. 1. Время и жизнь патріарха Евфимія Терновскаго.

<sup>2</sup> К. Радченко висловлював сильні сумніви щодо реальності Цамблaкових оповідань про Євтимія: він підозрював, що вони мають чисто літературний характер і перенесені на Євтимія з життя Феодосія Тирновського (цит. праця, с. 247).

Молоді літа його припали на перші часи відродження інтересів до книги і книжності за часів царя Івана-Олександра (1332—1365), коли по довгій перерві почали з'являтися нові переклади, розкішні рукописи, виготовлені для царя, і подібне. Сей рух захопив Єфима. У 1350—60-х рр. бачимо його в числі болгарських ченців в монастирях Царгорода і Афона, очевидно, зайнятого книжною роботою: списуванням та перекладами. У 1370-х роках його настановлюють тирновським патріархом (мусило це статися десь у 1372—1375 рр.). На сім уряді він мав змогу надати загальнообов'язкову силу тим правилам орфографії та принципам правильного слов'янського перекладу, які виробив собі в попередній книжній праці, надаючи особливу увагу однастайності правопису і мови. По словам його панегіриста, він переконався, що старі слов'янські переклади були нездатні: їхня мова була груба, часто передавала грецький оригінал невірно й давала привід до єретичних толкувань (момент дуже гострий для того часу — розросту різних єретичних доктрин). Тому Єфим забрався до нових перекладів з грецької та до перевірки старих, а ставши патріархом, зробив для всіх обов'язковими свої правила, — котрі згаданий Костянтин Костенчський у своїм філологічному трактаті зве грецьким виразом «єротимати» (запитання). Заходом Єфима був виданий царський наказ, щоб не тільки в Тирнові, але і в грецьких сторонах і на Святій Горі (Афоні) не вільно було списувати книги яким-небудь невігласам. Кожен наперед мусив показати книгу свого письма якомусь ієрархові, щоб той оцінив не каліграфію його, а «плід засіву» (якість перекладу); коли писар був того варт, дати йому благословення (на писарську чи перекладацьку роботу), коли ні — то заборонити йому писати на майбутнє, аби «писання не псувалося його дерзновенням». З міркувань Костянтина і Григорія можемо дорозумітись, що Єфим вимагав, з одного боку, дуже великої, просто буквальної вірності перекладу, з другого боку — великої добірності вислову: підшукування відповідних слів з інших слов'янських мов, коли не ставало в своїй, щоб можливо тонко і художньо передати зміст оригіналу. По гадці Костянтина (мабуть, і самого Єфима), так поступав у своїх перекладах Кирило Філософ та його співробітники: щоб передати тонкість мови еллінської, сірійської або єврейської, вони взяли за підставу «найтоншу й найприємнішу мову руську» (так зве ця Єфимова школа книжну староболгарську, церковнослов'янську мову, що в останніх століттях приходила до болгар у руських творах), а в поміч брали мову болгарську, почасти чеську й хорватську. Недотепні ж перекладчики, — завважає Цамблак, — чи то через неповне знання еллінської мови, чи йдучи за «дебелістю» своєї мови, давали переклади з грецькими

писаннями не згодні, дебелистю мови зв'язані і в току мови не гладкі, і вони, хоч звалися книгами православними, таїли в собі велику шкоду і противність догматам та дали початок до різних ересей.

Із слів згаданих же письменників — учнів Єфимової школи можемо здогадуватись, що такі високі вимоги Єфима і заведена ним цензура викликали нарікання книжників. Вони витягли звичайний в таких обставинах аргумент — що на сих же старих книгах молилися, вчилися й спасалися покоління правовірних, побожних і святих людей і доходили спасення: видно, що книги не були такі лихі, як каже Єфим та його однодумці, що «в тирновських сторонах письменна була погибли». Але завдяки підтримці царя (Івана Шишмана) і своєму високому патріаршому урядові Єфим мав змогу зломити цю опозицію. Всі нагромаджені століттями помилки і недоречності книги Єфим виправив і вичистив і, подібно як Мойсей<sup>1</sup>, з висоти духовної гори ці виправлені книги зніс, наче божі скрижалі, і передав церкві — у всім нові, цінні, з Євангелієм здібні, гідні служити живущою водою побожним душам, а мечем і вогнем на еретиків, — як висловлюється Григорій. Його книги, його правила приймалися не тільки в Болгарії, але і в сусідніх краях, «у скифських сторонах і в Загорії»<sup>2</sup>.

Помічення, зроблені над східнослов'янською книжністю XV в., показують, що ці слова Єфимових панегіристів не розминаються з правдою: завдяки своєму довгому перебуванню на патріаршим уряді — протягом якихось 20 літ (аж до завоювання Тирновського царства турками, 1393 року) Єфим дійсно встиг досягнути дуже значні результати в піднятій реформі. А пієтизм до нього, як останнього патріарха болгарського, що впавав жертвою перемоги ісламу над християнством (із завоюванням Тирнова був забраний турками і вмер у неволі, а патріархат скасовано), і діяльність його учнів у самій Болгарії і в різних краях — у «Скитських сторонах», де його діло продовжував Кипріян (пучасти Григорій Цамблак), у Волощині, де працював Григорій Цамблак, у Сербії, де визначну роль у культурнім житті відіграв згаданий Костянтин Костенцький, — все се поширило і закріпило реформу Єфима і дало їй показне значення в слов'янським православним світі.

Розуміється, таке поширення Єфимової реформи, враження, яке вона зробила, і тривке загіздження її на ґрунті сербським або московським, незалежно від згаданого пієтизму

<sup>1</sup> Натяк на звісне оповідання Біблії про Мойсея, що зніс таблиці з заповідями з гори Синайської.

<sup>2</sup> Похвальне слово Цамблака в XXXI томі «Гласника», трактат Константина в I т. «Исследования по рус. языку» Петерб. академії.



для його особи, дає сумне свідчення літературному життю в цих краях: сербському, московському, до певної міри й українському. (Кажу з таким обмеженням, бо спостереження про впливи Євфимової реформи в східнослов'янській книжності переважно роблено на матеріалі північній, московській<sup>1</sup>, українській з цього погляду не був спеціально обслідуваний; можливо, що тут Єфимова реформа і взагалі середньо-болгарські впливи відбилися менше, але таки відбилися безсумнівно). Я підніс це свого часу<sup>2</sup>, що тільки слабим свійським літературним рухом, застоєм у книжній творчості, недосячею місцевих авторитетних просвітних огнищ у тім моменті можна пояснити се явище, що правописна реформа Єфима, цілком чужа старим, шановним київським традиціям і прикметам східнослов'янських мов, і його нова редакція церковнослов'янських перекладів були з такою готовністю і покірною прийнятті церковними східнослов'янськими кругами — московськими й українськими. Єфимова школа не проявила себе ніякою значнішою оригінальною продукцією (самостійних творів дала небагато і дуже невеликого значення), ані якимись серйозними філологічними чи екзегетичними працями. Її літературна манера чи літературна мова теж не визначалася особливо високими прикметами. Мова була штучна, манерна і не дуже зрозуміла. Переклади, подиктовані бажанням можливо наблизитися до букви грецьких оригіналів, також мали сильні дефекти в порівнянні з простішим, хоч і справді — часом перестарілим висловом старших перекладів. Отже, наші і московські круги не виявили потрібної самостійності в оцінці того, що їм подавали пропагандисти тирновської реформи, і це тим більш симптоматично, як свідчення тодішньої пасивності і застою, — що й пропагандистами цими були не особливо авторитетні чи популярні люди!

Головно це було ділом митрополита Кипріяна, почасти його братанича Григорія Цамблака, тирновців з роду, вихованих в Єфимовій школі. Кипріян належав до одного покоління з Єфимом, був близькою до нього людиною, може, навіть його свояком (так думають на підставі слів Цамблака — не досить категоричних, одначе). Заховався лист Єфима до ченця Кипріяна на гору Афонську, і звичайно приймають, що це наш Кипріян: що він займався там книжним ділом перед тим, як був висланий на Русь патріаршим уповаженим для розслідування справ, зв'язаних з Київською митрополією (приблизно

<sup>1</sup> Про це старша студія арх. Амфілохія в Трудах київського (III) археологічного з'їзду: «Что нового внесь м. Киприанъ... въ наши богослужебныя книги?».

<sup>2</sup> Історія України-Руси, VI, с. 345.

зимою 1373—1374 рр.). На близькі і приятні відносини Єфима й Кипріяна в кожному разі виразно вказує незвичайно тепла й святкова зустріч, уряджена Кипріянові, коли він, ставши митрополитом київським, відвідав Єфима в Тирнові 1379 р.: Григорій Цамблак у посмертній похвалі Кипріянові дуже живо і мальовниче описує її. При таких близьких відносинах і духовнім спорідненні (обидва були прихильниками тієї містичної течії, про котру говоритимемо далі) цілком натурально, що Кипріян став гарячим пропагандистом виправленої Єфимової літератури і орфографії: насамперед у землях великого князівства Литовського (білоруських і українських), бо на московську митрополію дістався він дуже не скоро: фактично аж 1390 р., а тоді, в останніх шістнадцяти роках свого життя і правління скупив усю свою увагу й енергію на Московщині, і тут його діяльність полишила й найбільші сліди.

З часом йому вдалося затерти або принаймні зменшити неохоту й упередження, яке піднялося тут проти нього спочатку як до литовського кандидата і противника московського патрона, святого Олексія. Пізніше самого Кипріяна проголошено тут святим, отже і його літературна, властиво,— перекладацька й коректорська робота була огорнена поважанням і пієтизмом. Літописна так звана Никонівська збірка дає про нього такий відзив, повторений офіційною митрополитською «Степенною книгою»: «Сей митрополит Кипріян був повний всякого любомудрства і розуму божественного, дуже книжний і духовний, добрим життям подвизавсь і поученням і порадою всіх утішав» і т. д. Але його книжна діяльність досі уважніше не досліджена. «Степенна книга» згадує, що він «своєю рукою списував книги і багато переклав святих книг з грецької мови на руську». Його автографами вважаються: твори Діонісія Ареопігита з тлумаченнями Максима Ісповідника, «Ліствиця» Іоана Синайського і Слідовання Псалтир. Один із службників XV в., переписаний іншим писарем, носить такий запис свого оригіналу: «Сій службникъ преписа отъ греческихъ книгъ на рускій языкъ рукою своєю Кипріянь смірений митрополит кievскій і всея Руси». Різні гімнологічні твори (канони, акафісти, молитви) його сучасників патріархів царгородських Філофея й Ісидора включені до московських збірок, мають теж аналогічну примітку: «потруженієм Кипріяна смиренанаго митрополита киевскаго и всея Росіи». Його ділом признають справлення тексту деяких службних книг, заведення нового, поправнішого тексту літургії, виданого в середині XIV ст. константинопольським патріархатом, і прийнятого ним же єрусалимського церковного уставу для всіх інших відправ, замість студійського, котрого трималися на Русі від XI віку. В основі всього цього лежить докладніше не вияснена, але

очевидно досить визначна робота, проведена чи то самим Кипріяном, чи то по його вказівкам над церковними текстами і церковною літературою<sup>1</sup>.

Один з прихильників пізнішого борця за справлення московських книг, Максима Грека, на початку XVI в. дав таку сувору оцінку цій Кипріяновій реформі і взагалі болгарському впливові, що пішов від Єфимової школи: «Кипріян-митрополит по-грецьки добре не розумів і нашого язика не знав досить — а хоч це з нами один язик, слов'янський, але ми говоримо (читаємо) своїм язиком «чисто і шумко», а вони (Кипріянова школа) говорять «моложаво», і в писанні слова з ними не сходяться, і він думав, що поправив псалми на нашій мові, а більш незрозумілого написав у «рїчах і словах», все по-сербськи<sup>2</sup>; і тепер у нас по нинішній час багато пишуть книги через нерозум все по-сербськи, і говорити по письму нашою мовою прямо не вміють, і багато нерозумних через те бентежитья»<sup>3</sup>. У кожному разі це свідчить, як сильно відчувалася в східнослов'янській книжності ця новоболгарська течія.

Своїм наступником Кипріян хотів лишити на Русі свого братанича, згаданого вже Григорія Цамблака, і незадовго перед своєю смертю викликав його на Русь з Волощини, де той пробував. Григорій, одержавши цей заклик, вибрався до дядька кудись на Білорусь — і в дорозі над Німаном дістав відомість про його смерть. Такий маршрут (не через Київ на Москву!) піддає гадку, що Кипріян хотів повести братанича своєю дорогою: насамперед закватирувати його на Київській митрополії, що стояла під владою Литви-Польщі. А так як сам останніми часами, — щоб зберегти за собою цю митрополію після фактичного переходу до Москви, — перед Ягайлом і Вітовтом удавав з себе чоловіка, з котрим можна говорити про церковну унію, в такім дусі, мабуть, рекомендував їм і свого братанича, щоб провести собі в наступники. Та чи передчасна смерть його, чи інші невідомі обставини і рахунки перебили ці плани, і пройшло кілька літ, коли Григорій зостається зовсім у тіні, в Литві й Польщі признають митрополитом присланого з Греції на обидві митрополії грека Фотія, і тільки 1415 року собором єпископів, без патріаршої волі, Григорія поставлено митрополитом для православних єпархій Литви й

<sup>1</sup> Останні міркування на цю тему, досить бідні вислідами, в «Історії рус. церкви» Є. Голубинського, т. II, с. 329 і 347 та далі. Перед тим згаданий реферат арх. Амфілохія в «Трудах III археол. съезда».

<sup>2</sup> Автор тут не розрізняє болгарського від сербського, бо в сербській писемності також пішла Єфимова реформа, завдяки його учневі Константинові Костенцькому, і в Московщині потім її репрезентував учений сербин Пахомій Логофет. Звідти потім виросло переконання, що й Кипріян був серб.

<sup>3</sup> У арх. Амфілохія, як вище.

Польщі. Тому новіший біограф Григорія поставив здогад, що, переконавшись в неприхильній його планам ситуації, він у сей свій перший приїзд на Русь не зостався тут довго, а виїхався до Сербії і тут прожив кілька літ, і тільки десь коло року 1410, знов-таки з причин ближче не звісних, виїхався до Києва — і діждався тут посвячення<sup>1</sup>. Але і з цих років, 1410—1414, знов-таки нема ніяких відомостей про діяльність Григорія на Русі, так само, як нема ніяких п е в н и х доказів і на те, що в роках 1407—1409 він пробував у Сербії. Зовсім можливо, і навіть більш правдоподібно, що, приїхавши на поклик Кипріяна, Григорій весь час пробував в українських або білоруських землях Литви й Польщі і, користаючись з довір'я Вітовта й Ягайла, приготовляв собі путь до митрополичого престолу. В такім разі пробування його в українсько-білоруських землях було досить довге, зайняло кільканадцять літ (сходить Григорій з нашої видовні коло року 1420<sup>2</sup>), і, рахуючи разом з діяльністю Кипріяна, виходило б, що протягом майже цілого півстоліття землі старої Київської митрополії — українські, білоруські й великоруські — стояли під більшими чи меншими впливами сих двох вихованців тирновської школи і болгарської книжної реформи — Кипріяна і Григорія Цамблків.

Про Кипріяна чули ми більше з боку формального: заведення нових церковних і літературних текстів — нової болгарської редакції, очевидно. Власна його творчість не була визначна (житіє митрополита Петра і одне довше пастирське послання — це все, що з деякою певністю можна вважати його творами). Навпаки, Цамблака знаємо як церковного проповідника, панегіриста і агіографа доволі плідного і дуже цінного навіть в епархіях великоруських, — незважаючи на церковну анафему, кинену на нього московською митрополією за

<sup>1</sup> Яцимирський А. Я. Григорій Цамблук. СПб., 1904, с. 158, 164—165 й ін.

<sup>2</sup> Літописні збірники містять смерть Цамблака під рр. 1419—1420, слідом по повероті з констанцького собору (в одній з пізніших компіляцій під р. 1418—1419: «митрополит богомерзскій Цамблук приїде изъ Рима въ Литву на Кієвъ, и тоє ж зима въ Кієвъ умре» — цитата з рукопису Петерб. Публ. бібл. у Яцимирського: Григорій Цамблук, с. 220). Але у деяких пізніших письменників — у звістці ігумена Нямецького монастиря (де пробував Цамблук) з 1530-х рр., і в інших писаннях — заховалася пам'ять, що Цамблук жив ще довгий час, покинувши свою київську митрополію, і новішими часами деякі дослідники намагалися обґрунтувати гадку, що Цамблук після своєї констанцької подорожі облявив свій митрополичий уряд і вернувся назад на Волощину (український письменник XVIII в. Михайло Ковачинський тожгував це так, що Цамблук «утік від престолу архієрейського через зависть, яку підняв на нього митрополит Фотій»). Найширше над цим спинився Яцимирський у цитованій монографії про Цамблака, але справа зостається все-таки неясною (пор. мою «Історію України», т. 5, с. 403 і 517).

те, що дав себе поставити сепаратним митрополитом проти волі царгородського патріарха і московського митрополита. Його літературна спадщина досі дуже мало простудійована, навіть не видана скільки-небудь повно. Не вияснено, що з того належить до часів побуту Цамблака на Русі, що до часів раніших, а що, може, й до пізніших<sup>1</sup>, — так що дуже трудно говорити що-небудь про розміри й силу впливу у нас цих, ще раз відроджених під його пером традицій старого візантійського риторства.

З сього погляду Цамблакова творчість являється паралеллю до творчості Кирила Туровського, котрого дуже близько нагадують Цамблакові писання, особливо святкові проповіді. Але писати в цім напрямі почав він, можливо, ще перед приходом на Русь; деякі його проповіді такого стилю можуть бути раніші, наприклад, Слово у вербну неділю, що має в заголовку київський титул і тому прикладається до пробування Цамблака на Русі, являється тільки переробкою, з невеликими змінами, тексту, звісного з титулом Григорія як «ігумена Пантократорової (Нямецької) обителі», що датується тому роками його пробування на Волощині перед приїздом на Русь. Тому вихованцем нашої літературної школи вважати Цамблака скільки-небудь певно не можемо, і говорити про залежність від манери нашого Кирила досі не маємо твердої підстави: всі подібності можуть бути зовсім добре пояснені спільністю того джерела, з котрого обидва черпали — з проповідей Івана Золотоустого та його учнів у проповідництві.

Але може бути мова про вплив Цамблакової творчості на наші письменські круги. Німий XV вік не дає нам і тут ніякої вказівки; але судячи з того поважання, яким вона користувалася на Московщині, не можемо мати сумніву в тім, що й на Україні Цамблакове вітійство цінилося, шанувалося і не лишалося без впливу. Тому як сторінка сього середньоболгарського

---

<sup>1</sup> Яцимирський у згаданій монографії (с. 208) на часи пробування Цамблака на Русі покладав такі писання:

- Похвала Кипріяну, написана скоро по приїзді.
- Похвала Єфиму Тириновському (час незвісний).
- Слово на Вербну неділю.
- Слово на Вознесення.
- Слово на Преображення.
- Слово на Успення.
- Слово на Воздвиження.

Похвала мученикові Димитрієві.

Крім того: сповідь віри при єпископським поставленні 1415 р. і дві промови на Констанцьким соборі.

Головною підставою для такої фіксації Яцимирському служили написи з титулом архієпископа або єпископа всеросійського — підстава досить хистка!

впливу, пережитого нашою книжною верствою наприкінці XIV і на початках XV в., Цамблакова творчість варта всякої уваги<sup>1</sup>.

Як приклад Цамблакової літературної манери я візьму його похвалу Кипріянові. По формі се панегірик померлому, але в похвалі покійному митрополитові й виразі свого піетизму до нього промовець дуже зручно вплітає все, чим може налякати на свою близькість до нього, на плани Кипріяна зробити з нього свого наступника. А відкликуючись до загальних симпатій до Кипріяна своїх слухачів, котрих він заявляє себе спільником, тим самим зручно поручає їхнім симпатіям і самого себе.

Споминаючи згадану вже колишню радісну зустріч Кипріяна в Тирнові, в котрій він сам брав участь ще малим, — згадує, як то покійник, положивши йому малому на голову руки, «духом прорік те, що має з нами бути»: що він стане його наступником.

Зручно протиставляючи образіві тодішньої загальної радості загальний смуток, викликаний смертю Кипріяна, братством спільного жалю зв'язує себе із своєю аудиторією: «Ми з вами найближчі брати, бо отець ваш — вина плачу нашого — братом був отцеві нашому, — тому, коли веселилися ви, ми, чувши се, причащалися вашому веселю, і плачеві вашому так само причетні — бо й біда нам спільна...»

Порівнюючи загальний плач за Кипріяном з плачем Ізраїлевим над рікою Вавилонською, пригадує свій жаль над Німаном, коли там дістав вість про смерть свого стрія, і подібне.

Загалом же стиль цього панегірика сорозмірно простий: мовляв, щире й безпосереднє чуття не дає ораторові змоги запускатися в риторичні фігури. Місцями лише стрічаємо штучну будову, як наприклад:

Оскудъ источникъ — языкъ глаголю святого,  
И дерева, яке при исходшахъ его, — иже есте вы, показуєте дряхло листвице.  
Отлете славій церковний, сладко пояй в уши ваши, — и ради сего унылы есте,  
і т. д.

(Вискло джерело — розумію язык святого, і дерева, що стояли на верхів'ях його — це ви — показують зів'яле листя. Відлетів соловей церкви, що солодко співав вухам вашим, і через це ви сумні...)

<sup>1</sup> Про Цамблака як письменника і стиліста довгий час одинокою студією була стаття — доволі таки поверхова — митрополита Макарія «О Григоріи Цамблакъ» в «Извѣстіяхъ Отд. рус. яз. Академіи» (VI, 1858). Аж 1906 р. вийшла проба характеристики його стилю, зроблена Яцимирським, як передмова до кількох нових текстів Цамблака: «Из истории славянской проповѣди въ Молдавіи». Питання літературної самостійності Цамблака торкнувся Е. Калужняцький у праці: *Aus den panegyrischen literatur der Südslaven*, Vien, 1901 (тут видрукована Цамблакова Похвала патр. Єфиму), і Лопарьов в рецензії на цю працю в ЖМНП, 1901, VII.

Такий же спокійніший, простіший стиль — чи то перейнятий чуттям, чи урівноважений оповідальним настроєм, стрічається і в деяких інших творах. Але частіше вони орудують різнородними риторичними засобами, щоб підняти інтерес оповідання, оживити його, можливо напружити увагу читача зовнішніми стилістичними способами. Часто, наприклад, уже самий вступ починається ритмічними ударами — в початках фраз, за поміччю однакового слова:

*Паки* Іудея жадаєть пророчьскыя крове!

*Паки* пророкоубійствомъ дышетъ!

*Паки* Іезавель Ілію іщетъ на смерть!

*Паки* на колесьници гонить... (Слово на Головосіка)

Взірцем послужив тут класичний початок слова Золотоустого на Євдокію, що стільки разів поривав пізніших ораторів до наслідування.

Або в Слові про спочивших такий образ турбот багача:

Ноцію же попеченіи снѣдается —

Како на малой цѣнѣ многія приобрящеть,

Како отсюду двоєкровны і трикровны храмы воздвигнетъ,

Како чадомъ вѣстно раздѣлитъ,

Како самъ стяжанія и села уготовить,

Како винограды насадить,

Како чреды и стада умножить,

Како корабль устроить,

Како ключимую куплю вложитъ,

Како дальная плаванія поидеть...

Іншими разами автор вживає кінцеві рими:

Оружія опльчуются

Душа кроткое,

Мечеве обнажаются

Нрава благоприступное,

Слугы подвизаются...

Обычая милостивное...

Похвала св. Юрїєві. Там же:

Нищим питательное,

Болнымъ състрадателное і т. д.

Або така фігурна будова, за поміччю паралельних цезур:

Гдѣ Іерусалимъ, | отческы градъ | и Богови освященный?

Гдѣ храмъ онъ | святыи | и по вселеннѣй многославный?

Гдѣ святая святымъ | и осѣняющей | херувими кіотъ?

Гдѣ кадильница | и годъ феміана?

Гдѣ трапеза | и свѣщникъ?

Гдѣ церкви | и священницы | и олтарь чистительный?

Гдѣ праздниці | и день великій | и суботы?

Гдѣ торжества?

Гдѣ народы?

Гдѣ новомѣсячія? (Похвала трем отрокам).

Стрічаємо ті самі драматизовані тексти, вкладені в уста святих, і патетичні промови,— почавши від плачу Богородиці, незвичайно близького до звісного нам слова Кирила,— через черпання, може, не з нього, а із спільних джерел:

Что странное сіе и моими очими нестерпимое видѣние, владыко?

Что всяку мысль и солнечныя заря отемнѣвающа, чадо сыну мой і т. д.

О солнце, состражди сладкому моему чаду, въ мракъ оболкъ ся,

Уже бо помалѣ подѣ землю заидеть свѣтъ моею очію!

О луна, спрятай луча,  
Уже бо во гробъ входить душа моя заря!

Стрічаються досить мальовничі і навіть яскраві образи.  
Наприклад, такий образ дощу серед посухи:

Разрѣши ся бездождіє.  
Наскоро отверзошася хляби небесныя.  
Подвигошася вѣтри, облаки носяще, яко мѣхы исполнь воды,  
И упоиша иссохшую землю.  
Быстро сотвориша и прозраченъ съгустившійся воздухъ.  
Потекоша нагло иссохшии потоци и источници (Похвала Іллі Пророкові).

Або така картина танцю Іродіади (Слово на Головосіка):

Что бо отъ иже страсти подвижашихъ не творяше скверьненая она игра-  
льница тогда —

От еже плясати рукама обыаженыма до локтей вли и множає,  
И вѣкыя гласы ухищренныя паче неже естественныя испущати,  
И словеса подобная симъ прилагати, і т. д.

Елемент моральний, подібно як і у Кирила, відступає на дальший план, — вся вага в малюнку, або в патетичній експресії, в настрою. Але в кількох «словах» він зазначений все-таки доволі сильно.

Але ні отсим відродженням старого візантійського риторства, ні орфографічними новинами не обмежувалися впливи середньоболгарської течії. За сими формальними сторонами стояла інша — внутрішня, ідеологічна — зміна в цілім релігійнім світогляді. Вона відбивала в собі конфлікт релігійно-філософських систем: останню ідеологічну боротьбу, останній інтелектуальний вибух грецько-візантійського світу, що стався в ньому в середині XIV в. і звісний під назвою боротьби ісіхастів (або гезіхастів) з варламитами, або спору варламітів і паламітів. Тирновська школа, котрої відгомони у нас ми оце слідили, складалася з більш і менш гарячих і щирих прихильників ісіхії (гезіхазму) — була однією з відгалужень її, і, констатуючи зверхні прояви середньоболгарських впливів, ми не можемо забувати того ідеологічного підкладу, що лежав під цими літературними формами в середньоболгарським відродженні. Він мусив в більшій чи меншій мірі відбиватись у нас, і таки в і д б и в а в с я б е з с у м н і в н о — хоча при нинішніх засобах ми не можемо встановити його розмірів і форм скільки-небудь докладно.

Рух, про який говоримо — се відродження на пізньо-візантійським ґрунті елліністичного християнського містицизму, що протягом, можна сказати, всього існування Східної церкви був властивою животворчою її силою. Як відомо, містицизмом зветься змагання людини до непосредньої причетності Божеству — через причастя в душі, протиставленні до всякого роду культових форм і актів, з одного боку, і проповіді активного добродіяння, з другого. Майже всі великі мислителі Східної церкви були містики, в більшій і меншій



мірі яскраві і консенвентні, а в тім — більше чи менше свідомо стояли під впливами платонізму і неоплатонізму; тим часом як церква Західна положила своєю основою спадщину іншого корифея еллінської мислі — Арістотеля з його раціоналізмом. Вся, так би сказати, буденна, практична ідеологічна робота Східної церкви пішла на вироблювання компромісу християнства містичного (теїстичного) з християнством практичним: з його ідеологією персонального Бога, різко відмежованого від світу і людських індивідів, з мораллю добродіяння і замилюванням до обряду (позитивного культу). Містичні настрої великих мислителів Східної церкви від часу до часу робили пертурбації в цій хисткій, так тяжко вироблюваній рівновазі своїми нахилами та поривами в бік пантеїзму та дуалізму, негативним ставленням до обряду і всякої практичної активної побожності (добродіяння), і в цих поривах та силкуваннях коло злагодження викликаних ними замішань проходить історія східнохристиянської догматики.

У першій половині XIV в. такі пертурбації викликали власне афонські монахи-ісіхасты (гезіхасты), учні синайського містика Григорія Синайського, котрих ідеологію розкритикував вихованець західної схоластики грек Варлаам з Калабрії, а оборонцем її виступив енергійний полеміст і церковний діяч візантійський Григорій Палама. До чисто теоретичної справи примішалися династичні порахунки, плани порозуміння з Заходом і латинською церквою, всякі інші політичні, церковні та навіть соціальні суперечки, як то звичайно бувало. Вона тому захопила широкі кола громадянства, навіть народні маси і протягом кількадесят літ стрясала життя Візантії, загострюючись часами до крайності, доходючи до незвичайно різких виступів, кидання клятв і несотворених наклепів на противників і подібне. Протягом цього часу чисто принципиальні, теологічні і філософські питання не раз відходили на далекий план супроти різних випадкових суперечок, що різнили часами принципових однодумців. Взагалі прикмети візантійського виродження кладуть свою тінь на сю останню ідеологічну прю і роблять неприємне враження, неважаючи на деякі дуже інтересні з культурно-історичного боку моменти і симптоми: відгомони боротьби ідеалізму з реалізмом, грецької культури з латинською і подібне. Заглиблюватися в ці питання не наше діло, але деякі сторони цієї боротьби нам потрібні, бо вони характеризують ідеологічний характер того середньоболгарського впливу, що нас тут займає. Єфим Тирновський був безпосередньо зв'язаний з містичним рухом, розбудженим Григорієм Синайським, і ті представники тирновської школи, які працювали у нас, так само, без сумніву, були вірними його прихильниками. Новий містичний напрям відбився на доборі тієї

книжної літератури, яка була до нас занесена цим рухом, і поза тим, напевно, позначився також у настроях нашої книжної верстви. Тому кільком словам про цю містично-аскетичну течію, — як вона проявила себе у Візантії, спеціально на Афоні, і в слов'янських краях, — мусимо дати місце.

Її проповідник Григорій Синаїт був родом з Малої Азії, з-під Клазомен; захоплений в неволю турками, він попав на Кипр, тут постригся у якогось аскета-ісіхаста, перейшов потім на Синай — з чого дістав і своє прізвисько. Але свою дійсну путь знайшов він кінець кінцем на Криті, здивавши якогось ближче не звісного Арсенія, що втаємничив його в таємниці вищої містики. Коли бо Григорій оповів йому всі свої дотеперешні аскетичні подвиги, Арсеній, посміхнувшись, завважив, що все це тільки «практис» (діяльність), а не «теорія» (конTEMPLАЦІЯ, споглядання). Тоді Григорій, упавши до ніг старця, благав його відкрити йому таємницю «ісіхії (спокою) і пильнування розуму». Перейнявши його науку, Григорій удався на Святу Гору афонську — це найславніше огнище східного аскетизму — і тут став поступати згідно з одержаними правилами і збирати навколо себе тих, що шукали, як він, цієї вищої форми аскетизму. Могло се бути десь при кінці XIII або скоріше на початку XIV в., — біографія Григорія, списана його учнем царгородським патріархом Калістом, зовсім позбавлена хронології, і ми не знаємо, як довго зоставався Григорій на Святій Горі. Кінець кінцем турецький напад вигнав його і звідси, і після нових блукань він кінець кінцем, у 1320-х рр. оселився в Пароріях у Тракії, недалеко болгарського кордону. Тут згромадив навколо себе нову групу учнів, і між ними був Феодосій Тирновський, від котрого веде свій початок болгарська ісіхія: патріарх Єфим і обидва Цамблаки, Кипріяні і Григорій, вважали себе його учнями. Вмер Григорій Синаїт у Пароріях приблизно в 1340-х рр., а розвій болгарської ісіхії припадає на середні десятиліття XIV в.

Як теоретик-ідеолог Григорій не має великого інтересу. Писань від нього зосталось мало, і не особливої вартості, і навіть коли доповнити їх тим, що можемо до них додати зі слів учнів, у сумі це не дає нічого нового, ані особливого в порівнянні з тим, що в тім напрямі було дано старшими східними містиками від Ісаака Сірійця і до Симеона Нового Богослова. Значення Григорія Синаїта полягає в тім, очевидно, що він відновив на Атосі (грецька назва Афону. — С. Р.) і в Болгарії ці містичні теорії і їхню практику, що вийшла була з уживання — так що Каліст говорить про Григорієву теорію аскетизму як щось нове і небувале й прирівнює її до науки Христа, — дивним способом ігноруючи порівняно недавню доктрину Симеона Нового. Теоретична сторона Григорієвої нау-

ки в коротких словах полягає в тім, що перший чоловік Адам, відступивши від Бога, згасив світ, що світив у його душі, і викривив на зло свої духовні здібності; людина з богоподібної стала скотоподібною і підпала звірячим потребам і потягам (до свого гріха Адам не потребував ні поживи, ні сну). Щоб вернутись до страченого богоподібного стану, вона мусить себе приготувати насамперед аскетичними подвигами, що мають вищенаведену назву «практики» — стриманням усяких плотських потягів, постом, неспанням, неустанною молитвою, мовчанням і подібне. Відповідно підготувавшись сею «практикою», подвижник може перейти до «теорії», яка веде до досконалого знання (гносис). Осягається вона молитвою в душі («розумною молитвою», або «розумним діланням», як її називають). Переходячи на сю вищу ступінь подвигу, належить обмежити взагалі всяку активність, заховати можливо мовчання і спокій (звідси «ісіхазм» — грецька паралель до латинського виразу «квієтизм», заховання можливого спокою). Тільки тим способом можна скупитися в собі і віддатися внутрішньому вдивлянню в Бога (теорії). На сій стадії поклони, служби, навіть голосна молитва — це не потрібне — і навіть шкодить внутрішньому скупленню («розумному діланню») <sup>1</sup>.

Практичні поради, які Григорій дає для кращого скуплення, повторюють давніший рецепт Симеона (котрий потім підхопив у афонців і висміяв Варлаам під назвою «омфалопсіхії», пуподушності — через те, що монахи вдивлялись, для скуплення, собі в пуп): «Зачини двері келії, сядь у куті і відтягни свою гадку від усього земного, тілесного і скороминого; потім схили і притули підборіддя твоє до грудей і встроми твоє око фізичне і духовне в пуп твій; стули обидві ніздрі так, аби лиш тільки дихати; відшукай очима приблизно те місце серця, де скуплені сили душі. Спочатку ти нічого не побачив через твоє тіло, але коли пробудеш у таким стані день і ніч, тоді — чудо! — побачиш чого не бачив — побачиш зовсім ясно, що навколо серця твого поширяться божеський світ».

Сей світ, що осяває подвижника в результаті внутрішнього скуплення і «вдивлювання», служить зовнішнім знаком його причетності Богові — це привернення того світла, котрим був просвіщений Адам і втратив його, відступивши від Бога. Він

---

<sup>1</sup> Аналіз доктрини Григорія у Радченка («Религіозное... движение...»), також у *еп. Олексія* (Византійські церковні мистики XIV в.), Казань, 1906). Новішими часами ця східна містика звернула на себе увагу дослідників і дала, наприклад, праці: Stoffels, *Die Mystische Theologie des Aegypters und die älteste Ansätze christlicher Mystik*, 1908; *Минин П.* Главные направления древне-церковной мистики (Богословский вѣстникъ, 1911 і далі; *Аникієвѣ*. Апологія мистики по твореніям Симеона Нового Богослова, 1915.

дістав назву «фаворського світу» в афонській практиці і послужив потім однією з головніших контроверсій між ісіхастами та їхніми противниками. Теорія ісіхастів, розвинена Паламою в полеміці з Варлаамом, представляла цей світ безпосереднім відбиттям божества, еманациєю божої енергії. Це потім послужило початком онтологічної суперечки: чи може відокремитися божа енергія від божої істоти і чи може взагалі уділятися людям щось з божої істоти — для людини неприступної, недосяжної, незглубимої. Для нас це тільки деталь у сій доктрині, котра на місце обрядових практик і добродіяння, на місце «зовнішньої мудрости» обіцяла людині вище знання, посвящення і навіть обоження дорогою квієтизму: «розумної молитви» і «вдивляння» в Бога. По словам Каліста, Григорій казав, що через свій екстатичний стан людина стає Богом. Очевидно, вона в такому разі не потребувала вже більше ні богослужіння, ні добрих діл, ні церкви, ні таїнств. Се була дуже небезпечна, чисто протидержовна сторона цієї побожної доктрини. Але в більш поміркованім, приноровленім до правовірних догматів викладі Палами вона, після завзятих суперечок, взяла гору над своїми антагоністами: собори 1341, 1347 і 1351 років викляли Варлаама з компанією і признали ісіхастів правовірними християнами. Свята Гора, огнище відродженого ісіхазму, була признана розсадником православної побожності. Це було не тільки результатом збігу різних політичних умов, але без сумніву — також і виявом містичного підкладу східного християнства, зазначеного вище, і маніфестацією його антитези ненависному латинству. Візантія агонізувала, але не хотіла виріктись себе і піддатись раціоналістичному Заходові!

Побіда ісіхії, очевидно, мусила значно скріпити і піднести авторитет грецького чернецтва — в першу чергу Святої Гори і тих монастирів, що стояли в тісніших зв'язках з нею, а в дальшій ряді — всіх взагалі, які стояли на ґрунті цієї доктрини. На царгородськім патріаршім престолі в другій половині XIV в. один за другим засідають найбільш завзяті паламіти, оборонці ісіхії, особливо із святогорців, і дають напрям церковному життю. Отже, не тільки через людей з тирновської школи патріарха Єфима, що попадали на Русь, але й через тих «русинів», які заходили на Святу Гору або до царгородських монастирів та списували тут книги або розчитувалися в грецькій і слов'янській літературі, відроджена містично-аскетична ідеологія мала всі шанси покотитися новою хвилею на Русь. Се видно з добору книг, які переписуються для неї або замовляються чи купуються по монастирях і знаходяться тепер по різних бібліотеках Великоросії та України з кінця XIV і з XV вв. Старші й новіші містики займають тут визначне місце:

Ліствиця (Клімакс) Івана Синайського в новім, справленім перекладі, списана самим митрополитом Кипріяном: «в літо 6895 (1387) апрілія съвершишася сія книги в Студійській обитѣли Кипріяном смъреннымъ митрополитом кыевскимъ и всея Росія».

Твори так званого Діонісія Ареопіта, з коментарями Максима Ісповідника, перекладені на Афоні 1371 р. і теж ніби списані самим Кипріяном (вище).

Слова ави Дорофея — популяризовані тим же Кипріяном, кілька копій XIV і XV віків.

Ісаака Сірійця слова, в цілм ряді текстів XIV і XV вв. (у тім числі два в бібліотеці київського Михайлівського монастиря, один пергаментний кодекс, XIV—XV в., другий паперовий, з початку XV в.). Особливо інтересна копія, списана 1420 р. в царгородській монастирі Панмакарісті писарем Тимофієм для Герасима — тодішнього єпископа володимирського (волинського), пізнішого митрополита, з інтересним записом, до якого ще повернемо.

Твори Максима Ісповідника — кілька списків XV в.

Толкування на Єпїкетові «главизни» в двох списках XV в.

Твори Симеона Нового Богослова — три копії XIV в. і кільканадцять XV в.

Слова Григорія Синайського — кілька копій XV в.

Поучення патріарха Каліста — «пръложена съ греческого языка на рускыя книги», рукопис Дерманського монастиря<sup>1</sup>.

Той особливий інтерес і пієтизм до «Святої Гори», який помічаємо в XV і XVI віках: часті подорожі туди, пробування там для духовного завершення, споряджування там копій різних писань, спроваджування звідти різних творів, з котри ми стрінемося далі, пояснюється сею новою репутацією її як огнища відновленого східного аскетизму — «пустинного воститанія», що протиставлялося ревнителями старої побожності світській «латинській» науці Західного Відродження, що сунула на Русь із Заходу паралельно з рефlekсами візантійсько-болгарського містицизму.

Свята гора переживала тоді часи найбільшої своєї слави і служила культурним огнищем і взірцем для всього східнослов'янського світу — не тільки в книжності, але і в мистецтві: наприклад, будівництво південнослов'янське, волоське, українське XV в. стоїть під виразними впливами святогорських взірців<sup>2</sup>. Пам'яткою особливої авторитетності святогорських порядків та слідкування за ними на Україні лишилася оця інформація, уділена печерським архімандритом Досифеєм од-

<sup>1</sup> Див. у цитованій праці О. Соболевського, додаток І.

<sup>2</sup> Див. про се в VI т. «Історії України-Руси», с. 379—380.

ному північному ігуменові при кінці XIV або в початках XV в.<sup>1</sup>:

Се устав Святої Гори, як іноки держать правило в келіях своїх, виніс архимандрит печерський Досифей — що ми там виділи і чого нас святі отці вчили для нашого спасення, а спитав нашого смирення брат наш священноінок Пахомій чесної обителі св. Спаса на Вологді в Прилуці — про святе райське життя, як послушники живуть, і ми, смиренні, пишемо вам щось із святогорського життя.

Послушники живуть по старцевій волі і благословенню. А браття, котрі живуть по своїх келіях, держать правило рівно: від початку і до кінця життя свого по півпсалтирі мовлять кожного дня, а по 200 молитв Ісусових: «Господи Ісусе Христе, Сине Божий, помилуй мене грішного», — а як ще хочеш приложити, вільно тобі; та по 300 поклонів або 500. Крім того, на всяк день і час, сидючи, лежачи і ходячи, і роботу роблячи, безнастанно говори язиком своїм, із зітханням сердечним святу молитву Ісусову: «Господи Ісусе Христе, Сине Божий»; а хто не вміє грамоти, нехай тримають собі п'ятдесятницю або сотницю і говорять по 7000 молитв Ісусових, крім поклонів, та до того церковне правило. А немічні держать правило немічних, а рівне правило старших. Для особливо перестарілих тільки одна молитва Ісусова, з увагою (скупленням розумним), а поклони по силі. Святогорці для Бога найбільш пильнують мовчання, тікають від турботи й замішання мирського.

Ти ж, брате, для Бога скажи й іншим братам, коли хто потребуватиме від нашого смирення. Бо на Русі святі отці інакший обичай мають: в піст великий і в інші пости всю псалтирю мовлять, а поза постом ані псалма не мовлять. А святогорці не так: по всі дні життя свого держать правило рівно (однаково)<sup>2</sup>.

З цього ж становища, очевидно, мусить оцінюватися нова редакція історії Антонія Печерського, як вона читається в редакції Печерського Патерика 1462 р. — і вважається твором її укладчика уставщика Касіяна: вона підкреслює походження і залежність українського чернецтва від афонського джерела і візрця:

И въ Святую Гору доиде и обшедь святаа монастыря, еже на Афонъ. И видь монастыря, сущая ту на Святой Горъ, и пребываніе святых отецъ: выше чело-вческаго естества, въ плоти ангельское житіе подражающе, — паче ражжеса Христоваго любовію, желаа тѣхъ житію отецъ поревновати. И приде въ единь монастырь отъ сущихъ тамо монастыревъ и моли игумена, дабы нань възложиль ангелескъ образъ иноческаго чина. Игумен же прозря, еже въ нѣмъ хотящаа быти добродѣтели, послушавъ, постриже его и нарече имя ему Антоніе, наказав и научи его иноческою житію. Антоній же въ всѣмъ Богу угождаа и на прочаа подвизаяся въ покореніи же и въ послушаніи, яко всѣмъ радоватися о немъ. Рече же ему игумень: «Антоніе, паки иди в Русію, да тамо прочимъ на успѣхъ и утверженіе будеши, и буди ти благословеніе Святыа Горы»...<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Час її уставив М. Никольський, видаючи в «Извѣстіях Отд. рус. языка» 1903 р. (давніше датовано її XIII віком).

<sup>2</sup> *Никольскій Н. К.* Матеріали для історії древнерусской духовной письменности, СПб., 1907. Пахомій був ігуменом Прилуцького монастиря від 1392 р., і це дає хронологічне означення для цього поучення.

<sup>3</sup> Патерик, видання Д. Абрамовича, с. 12; видавець, вважаючи автором цього додатку Касіяна, висловлює здогад, що в основі його лежить традиція, принесена з Святої Гори тим же Досифеем («Изслѣдованіе о Киево-Печерском Патерике», с. 95). Заразом текст сей служить цікавою ілюстрацією середньоболгарського правопису.

Особливе заінтересування Печерським патериком, яке помічаємо в XV в., правдоподібно теж треба поставити в зв'язок з сим новим припливом аскетичних і містичних настроїв. У Болгарії в сім часі, під тими ж впливами і в аналогічних обставинах, теж помічається збільшений інтерес до патериків і всяких чуд, візій, демонологічних мотивів; з'являються кілька нових перекладів різних типів патериків, занесених і до східноєвропейських країв, і різні окремі переклади і новотвори на подібні теми. Очевидно, і у нас мусило зазначитися таке нове зацікавлення ними, тільки — на диво — це не виявилось в оригінальній творчості. Печерський патерик пильно перероблявся, доповнявся різними писаннями, які мали якийсь зв'язок з описаними в нім особами і подіями (писаннями з іменами Феодосія, Нестора, літописними оповіданнями тощо), різними моралістичними додатками, систематизувався, у зв'язку з цим скорочувався й доповнявся<sup>1</sup>, але нових оригінальних творів ми тут майже не стрічаємо.

Одинокий запис, мабуть з кінця XV в., включений вже до пізніших редакцій Патерика, XVII в., в такій сухій і лаконічній формі переказує легенду, що давала вдячну матерію для художнього містичного образу:

В літо 6971 (1463) в Печерськiм монастирi сталoся таке знаменiє, за князя Семена Олександровича, за брата його Михайла, а за архимандрита печерського Миколи. Печеру держав тоді Діюпісій, званий Щела, сей прийшов на Великдень у печеру покадити тіла спочивших і прийшов туди, де зветься община і, поклавши, сказав: «Отці і браття! Христос воскрес! нині Великдень!» І відповіли йому, як з хмари грім (громъ тучень): «Воистину воскрес!» Йому же слава, честь, держава і поклоненіє з безначальним Його Отцем і пресвятим Духом, нині і завсiгди і во віки віків. Амінь»<sup>2</sup>.

Яскравіші аналогії з ісіхією XIV в. виявляє північновеликоруський аскетизм так званих заволзьких старців кінця XV в., котрих провідником і ідеологом був Нил Сорський. У другій половині XV в. він відбув подорож до грецьких монастирів і особливо довго жив на Афоні, і там, очевидно, остаточно сформувався його світогляд, але приймають звичайно, що перші основи його він одержав у себе вдома, в Кириловім Білозерськiм монастирi, де нібито вже були аналогічні аске-

---

<sup>1</sup> Студії над рукописами Патерика досі, на жаль, не дають ніякої можливості встановити, що саме було написано в XIV—XV віках, а що з'явилося раніше, в XII—XIII. Про це я писав у III т.

<sup>2</sup> Виданий В. Яковлевим з приписки до II Касіянової редакції в одній з копій XVI віку — Погодинської збірки № 888 (Памятники русской литературы XII и XIII вв., СПб., 1872, с. V). Про сю копію у О. Шахматова (с. 815; окрема відбиток — с. 21—22); він думає, що нею користувався Косій: і у нього на передостаннім місці стоїть ся записка (вид. 1633 р.), і серед кінцевих статей в редакції Тризни (між 1647 і 1653 рр.). Як кінцеву приписку принотує сю статтю Д. Абрамович в редакції Калістрата Холошевського, списаний 1568 р. в Гадячі (с. 113).

тичні традиції. В своїх писаннях і поглядах, звісних з пізнішого його віку, Нил стоїть під виразними впливами ісіхастів: Ісаака Сирійця, Симеона Нового, Григорія Синайського, хоча й не доходить до крайностей ісіхії. Цікава прикмета, яка зближає його з тенденціями розгляненої доби: списування книг, очищення тексту — в котрім Нил виявляє інтересні критичні нахили.

Вважаю потрібним рахуватися з цими північними рефлексіями чи хоч би — аналогіями з візантійськими і середньоболгарськими течіями XIV в. При недостатчі чисто українського матеріалу вони допомагають орієнтуватися в тих духовних течіях, котрі мусили розвиватися у нас, під цими візантійсько-болгарськими впливами. Доповнюючи бідні і розрізнені вказівки наших українських джерел, вони дають зрозуміти, як сильні і впливові — при всій бідності приступних нам творчих виявів — мусили бути ці відроджені аскетичні течії правдивого візантійства напередодні інших, їм радикально протилежних течій раціоналістичних реформаційно-відродженських. Думаю, що ті аскетичні течії, які виступали перед ними, з сильною домішкою демонологічних елементів, в українській усній легенді, в попереднім томі, можуть і хронологічно і ідеологічно зв'язуватися з оцим потоком чернечої містики, що пройшов у нашім житті в XV віці.

**Відгомони богомильства.** Я сказав вище, що полеміка містиків з їхніми противниками в середині XIV в. захопила широкі круги візантійського громадянства, переплелася з різними політичними, культурними і соціальними контроверсіями і втягла в свій вир народні маси. Се витворило дуже сприятливі умови для нового відродження і поширення всяких мудрувань, незгідних з офіційною церковною доктриною, — котрих не бракувало ні у Візантії, ні в Болгарії. Обидві сторони (а властиво більш ніж дві, бо в розвою полеміки витворилися ще й різні посередні течії, які займали більш або менш самостійні позиції в цій суперечці) обкидали одні одних і ті офіційні церковні і політичні круги, що підтримували їхніх противників, і ті церковні і державні установи, котрі вони репрезентували, — гострими і безоглядними звинуваченнями, що стрясали не тільки повітря! Закиди і обвинувачення запопадливо підхоплювались отими опозиціоністами «єретиками», що вибирали з них усе, що могло послужити на скріплення їхньої аргументації проти офіційної церкви, і намагалися завернути роздражені релігійною боротьбою елементи на свою путь. Що, наприклад, могло бути вдячнішим для них від тих обвинувачень, з котрими єпископи — противники паламітів виступили проти їхнього оборонця патріарха та його приборчників: що він