

на українському, а й взагалі на східнослов'янському матеріалі», є, знов-таки, свідомим і добре вираженим прийомом автора, котрий своєрідно «обертає» прийом, котрий, починаючи з О. М. Пипіна, використовують історики давньої російської літератури, звертаючись до явищ літератур української та білоруської.

Водночас фахівцям відомо, що в умовах рукописної традиції XVI—XVIII ст., яка зберегла нам тексти «темної» епохи, розрізнити ознаки національної специфіки, зокрема мовні, дуже важко, а іноді й неможливо. Проте М. С. Грушевський завжди намагається це зробити, а водночас, як побачимо, різко виступає проти квазіпатріотичних зазіхань на чуже надбання.

Можна, очевидно, визнати, що О. І. Білецький має рацію, звертаючи увагу на те, що в цьому томі «стрункого викладу нема: за фактичними деталями, за полемічними екскурсами, за гіпотезами, не завжди переконливими, губляться головні лінії історичного процесу. Мозаїчній картині не вистачає композиційної єдності». Можна погодитися і з думкою про певну примитивність «соціологічного методу» М. С. Грушевського (там само): Проте ці особливості коментованого тому (до всієї праці їх віднести не можна) відбивають неповторну індивідуальність автора, розкривають живий хід його думки, його ставлення до попередників і сучасників, своєрідність естетичного сприйняття ним давніх пам'яток і відбитого в них буття предків. І з цими «недоліками» (а може завдяки й їм також) «Історії української літератури» М. С. Грушевського судилося довге життя — чого аж ніяк не можна сказати про «стрункі» за викладом, з композиційною єдністю, з чіткими «головними лініями історичного розвитку», стилістично залізані — при тому при всьому безнадійно нудні й компліятивні «Історії української літератури», що створювалися Інститутом літератури ім. Т. Г. Шевченка.

Повертаючись до реконструкції літературного процесу кінця XIV—XV ст., запропонованій у коментованому томі, відзначимо, що її, з одного боку, сміливість, а з другого — підкреслено *теоретичний*, концепційний характер можна оцінити належним чином лише на тлі загальної методологічної ситуації в тодішньому світовому літературознавстві. Панував безкритичний емпіризм. Засновник найавторитетнішої тоді в наших краях «філологічної школи» В. М. Перетц переконував своїх українських і російських учнів, що епоха збирання фактів довго ще триватиме, час побудови нових теорій прийде не скоро... У певному теоретичному «міжсезонні» биввала тоді й західна медієвістика, і лише через десятиріччя з'явилися новаторські праці Е. Ауербаха і Е. Панофського, Е. Р. Курціуса і Д. Чижевського, а в Росії М. М. Бахтіна.

І останнє. Скільки і перед працею М. С. Грушевського, і після неї з'являлося розвідок, «цілком побудованих на гіпотезах!» А чи багато зможемо ми пригадати авторів таких праць, що не лише скаржилися б самі на недостатню кількість і якість матеріалу, але й спеціально підкреслювали б гіпотетичність, непевність своїх побудовань? М. С. Грушевський чергового разу показує нам приклад бездоганної наукової етики.

Середньоболгарські впливи. Відродження містики та її можливі відбиття на Україні

Наведена на початку розділу трактовка О. І. Соболевським явища, котре тепер називають «другим південнослов'янським впливом», є класичною і тривалий час була загальноприйнятною. Проте на початку 60-х років Д. С. Лихачов почав перегляд усього комплексу відповідних явищ, побачивши в них прояви Передвідродження — загальнокультурного, насамперед літературного руху, що охопив у XIV—XV ст. усі православні країни. Див.: *Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X—XVII веков: Эпохи и стили*. Л., 1973. С. 75—126. Тут і велика література питання, до якоїго нам ще доведеться повернутися.

Новий перегляд давніх болгаро-руських стосунків знаходимо у праці: *Зыков Э. Г.* Заметки о русско-болгарских литературных связях старшей поры (X—XI вв.) // Русско-болгарские фольклорные и литературные связи: В 2 т. Л., 1976. Т. 1. С. 9—31.

Найгрунтовніше сучасне дослідження творчості Євтимія (Єфима) Тирновського та його учнів: *Русев П.* Естетика і майсторство на писателите от Евтимиевата книжовна школа. София, 1983.

Рукописи перекладу творів Псевдо-Діонісія Ареопігита і Слідуваного псалтрія автографами Кипріяна тепер не вважаються. Див.: *Прохоров Г. М.* Киприян // Словарь XIV—XVI... Ч. 1. С. 471. Бібліографію наукової літератури про Кипріяна (по 1985 р. включно) див.: Там само. С. 473—475 (складено Н. Ф. Дробленковою).

Новітню характеристику літературної діяльності Кипріяна в Північній та Західній Русі, з атрибуціями йому нових творів, знаходимо у кн.: *Прохоров Г. М.* Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978.

Згадані М. С. Грушевським загадки біографії Григорія Цамблака не висвітлені й досі. Тим часом про його життя і творчість окрім великої кількості статей (див.: *Трифопова А.* Григорій Цамблук // Словарь XIV—XVI... Ч. 1. С. 179—180), є кілька монографій: *Киселков В. С.* Митрополит Григорий Цамблук. София, 1943; *Мечев К.* Григорий Цамблук. София, 1969; Търновска книжовна школа. Т. 3. Григорий Цамблук: Живот и творчество. София, 1984. Творчості цього письменника присвячено, головним чином, і великі огляди літератури: *Пелешенко Ю. В.* Другий південно-слов'янський вплив і українська література кінця XIV—XV ст. // Писемність Київської Русі і становлення української літератури: Зб. статей. К., 1988. С. 138—166; *Його ж.* Розвиток української ораторської та агіографічної прози кінця XIV — початку XVI ст. К., 1990. У окремій розвідці Ю. В. Пелешенко розглядає за рукописом «Похвалу святому пророку і божовидцю Іллі», атрибутовану Григорієві Цамблаку С. П. Шевцьовим: *Пелешенко Ю. В.* Маловідомий твір Григорія Цамблака // Рад. літературознавство. 1985. № 7. С. 62—65. Написаний у Молдавії, цей твір пов'язується молодим дослідником з Україною тим, зокрема, що він «цілком міг зазнати впливу слов'янського фольклору» (с. 64) — чому ж тоді не рідного авторіві болгарського? Досить трафаретні «описи природи» у «Похвалі» приводять автора до думки, що тут відбито «інтерес до психології» і навіть «початок секуляризації літератури» (с. 66). Проте такі висновки не можна було робити, не порівнявши спочатку твір Григорія з його візантійськими джерелами й зразками.

Ю. В. Пелешенко також надрукував за реконструкцією Н. Дойчевої-Панайотової Цамблакове слово «Надгробное... Киприану» (у спрощеній графіці): Українська література XIV—XVI ст. / Автор вступної ст. і ред.: тому В. Л. Микитась. К., 1988 (Бібліотека української літератури). С. 55—60, 527—528.

Исихазм в останні десятиріччя продовжував приковувати увагу вчених. Так, Д. Стернон на початку 70-х років нараховував понад двісті присвячених йому праць лише західноєвропейськими мовами: *Stiernon D.* Bulletin sur le palamisme // Revue des études byzantines. 1972. Т. 30. Р. 231—341.

Найбільш ґрунтовні з тих досліджень, що пов'язують исихазм з долями слов'янських культур: *Meyendorff J.* St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe. Paris, 1959; *Його ж.* О византийском исихазме и его роли в культурном и политическом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 29. С. 291—305; *Прохоров Г. М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке // ТОДРЛ. Л., 1968. Т. 23. С. 86—108; *Его же.* Повесть о Митяе; *Его же.* Византийская литература XIV в. в Древней Руси. Л., 1991.

Сучасні дослідники, як правило, не звертають уваги на побачені в ісихазмі М. С. Грушевським «прикмети візантійського виродження», натомість намагаються розшифрувати культурологічні конотації цього останнього виплеску вже приреченої на загибель візантійської духовної культури. Слід відзначити плідну співпрацю на цьому полі російських богословів-емігрантів (В. М. Лосський, прот. І. Мейендорф, архім. Кипріян (Керн) і радянських мистецтвознавців (В. М. Лазарев, М. В. Алпатов), істориків філософії та культури (І. П. Медведєв, Д. С. Лихачов), літературознавців (Г. М. Прохоров).

Підбиваючи підсумки вивчення проблеми ісихазму, І. Мейендорф встановлює існування чотирьох значень, у яких термін *ісихазм* використовується в науці ХХ ст. Висхідне значення — аскетизм перших християнських ченців, борців з плоттю. Друге — метод «душевно-тілесної молитви» (починаючи з IV ст.) — це яскраво описане М. С. Грушевським «пуподушество». Третє значення — «паламізм», теорія «божественної енергії», розвинута Григорієм Паламою. І лише четверте значення, «ісихазм політичний», має на увазі вихід вчення з чернечької келії у світ: *Мейендорф І. Ф. О візантійському ісихазме... С. 292–295*. Останнє означення, запропоноване Г. М. Прохоровим, є, на думку І. Мейендорфа, «парадоксальним словосполученням», проте ньюйоркський богослов бачить за ним і певний реальний зміст, що може бути співвіднесений з діяльністю імператора Іоана Кантакузіна, патріарха Філофея Коккіна і митрополита київського Кипріяна.

З другого боку, тільки до позакелійного ісихазму й могли адресуватися спроби мистецтвознавців пов'язати з ним так званий «Палеологівський ренесанс», спочатку у візантійському церковному мистецтві, а потім на Півночі Русі. Тут знову доводиться звернутися до влучного резюме проблеми у І. Мейендорфа: мистецтвознавці «вказують на «збіднення», «висушеність» і «жорсткий академізм», що з'явилися в зображальному живописі (Візантії. — *С. Р.*), починаючи з середини XIV ст., і заступили собою стилістичний «ренесанс» кінця XIII і перших десятиріч XIV ст. Оскільки ж найбільш значною подією у Візантії в середині століття була перемога богослов'я Григорія Палами... «висушеність» стилю зв'язували саме з цією перемогою» (с. 298).

Тому цілком логічно, на перший погляд, здається концепція радянського мистецтвознавця В. М. Лазарева, котрий побачив у ісихазмі явище реакційне, бо саме паламіти, на його думку, намагалися придушити «слабі паростки візантійського гуманізму»; ісихазм не мав серйозного впливу на подальші долі грецької і слов'янських культур: *Лазарев В. Н.* Феофан Грек й его школа. М., 1961. С. 23–24. Цієї ж думки притримується і І. П. Медведєв: *Медведєв І. П.* Візантійський гуманізм XIV–XV вв. Л., 1976. Однак, як нагадує І. Мейендорф, «проти цієї схеми було висунуто досить вагомі аргументи: «висушено-академічний» стиль іноді спостерігається й на початку XIV ст. (Кахріє-Джамі), а «ренесанс» продовжується ще у XV ст. в Містрі і в особі великого Феофана Грека дає несподівано геніальні плоди в Північній Русі», а також у творчості Андрія Рубльова (с. 298).

Щоб вийти з цієї справді руйнівної суперечності, М. В. Алпатов запропонував розрізнити в ісихазмі дві течії; до першої, або «справжнього ісихазму», він відносить Григорія Синаїта і його послідовників, що «відмовлялися брати участь у богословських спорах» (вони, будімо, й вплинули на Феофана Грека і Андрія Рубльова), до другої — послідовників Григорія Палами: це паламіти-схоласти. Див.: *Алпатов М. В.* Искусство Феофана Грека и учение исихастов // *Византийский временник*. 1972. Т. 33. С. 194. У надуманості цього протиставлення легко пересвідчитися; досить для цього перечитати хоч би об'єктивний виклад ісихастських ідей у М. С. Грушевського. Нагадаємо також, що й сам зв'язок між ісихазмом і певними явищами давнього мистецтва є лише гіпотетичною конструкцією, що базується на аналогії з подібними зв'язками в інших народів та в інші епохи.

Але найгостріше тут питання — це проблематичність взагалі поширення витонченого візантійського містицизму на слов'янських землях. Скептичний І. Мейєндорф вважає, наприклад, що тут тоді «чисто богословських проблем, власне, не виникало» (с. 298). Натомість клерикальний публіцист І. Економцев вбачає відбиток «складного і витонченого світосприймання ісихастів» вже у «Слові о законі і благодаті», а XIV—XV ст. для нього — це вже «друге російське («русское») Відродження», яке виникло «як природне продовження ісихастської традиції, що ніколи не згасала на Русі»: *Економцев Иоанн, игумен. Исихазм и Возрождение. Исихазм и природа творчества // Экономцев Иоанн, игумен. Православие. Византия. Россия. Сб. статей. М., 1992. С. 189—190.* Проте писання ігумена Іоанна, здається, й не претендують на науковість...

Ці непримиренні суперечності та нез'ясовані питання не завадили видатному російському історикові культури й літературознавцю Д. С. Лихачову знайти в ісихазмі ідеологічну і навіть теоретико-естетичну основу «Передвідродження» як «стилю епохи» Північної Русі кінця XIV—XV ст. Петербурзький дослідник почав з того, що побачив у текстах Григорія Палами і Григорія Синаїта «деякі пояснення» до тих явищ давньої російської літератури, котрі він назвав «експресивно-емоційним стилем кінця XIV—XV ст.»: *Лихачев Д. С. Человек в литературе древней Руси. [Изд. 2.]. М., 1970. С. 76—77.* Через кілька років Д. С. Лихачов вже рішуче запевняє: «Психологічна теорія Палами являла собою яскраво прогресивне явище для XIV ст.»; *Лихачев Д. С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Елифания Премудрого. М.; Л., 1962. С. 83.* На думку автора, «живий зв'язок цієї містичної течії з неоплатонізмом, вільне ставлення до обрядової сторони релігії, своєрідний містичний індивідуалізм становили у ньому типово передренесансне явище» (с. 86). У більш пізній, узагальнюючій праці Д. С. Лихачов проводить вже таку паралель: подібно до того, як пізня готика пов'язана з ідеологією францисканства, «візантійське і російське («русское») Передвідродження пов'язане з ісихазмом»: *Лихачев Д. С. Развитие русской литературы... С. 123, порівн. 93—102.*

Методологічні імпульси, що сприяли такому кардинальному переосмисленню значення ісихазму для розвитку літератури, можна знайти в працях Е. Панофського і М. Конрада, котрі відкрили (точніше — реабілітували) творчі потенції середньовічного містицизму. Перший у класичному дослідженні «Готична архітектура і Схоластика» (1957) зазначив, що «і містицизм, і номіналізм (мається на увазі «критичний» номіналізм В. Оккама.— С. Р.) повертають особистість назад (від сліпої віри.— С. Р.), до ресурсів особистого чуттєвого і психологічного досвіду» (цитую за перекладом А. М. Панасьєва у кн.: *Богословие в культуре Средневековья. К., 1992. С. 57*), і продемонстрував величезні естетичні можливості, що їх відкрило середньовічне західне богослов'я перед його адептами в архітектурі. Практично одночасно М. І. Конрад, порівнюючи деякі явища історії культури Італії епохи Відродження та давнього Китаю, приходить до висновку, що взагалі раціоналізм і містицизм є «лише різні шляхи до того ж самого: до визволення людської свідомості від влади догм, до виходу у сферу повної духовної, а це значить — і творчої свободи»: *Конрад Н. И. Об эпохе Возрождения // Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1972. С. 227.*

Крім того, Д. С. Лихачов використовує типологічне розуміння терміна Відродження, що встановилося в радянській науці після відкриття М. І. Конрадом регіональних «Відроджень» на Сході. Йдеться про певну світоглядну модель, побудовану шляхом «дистиляції» основних рис Відродження західноєвропейського. Звідси ідея саме *Передвідродження*: «Це не Відродження, оскільки воно має ще значною мірою релігійний характер, пов'язане з пізньоготичним містицизмом, з пізньоготичною емоційністю та експресивністю. Цей рух ще не протистоїть середньовіччю. Релігійне ще не відсувається на другий план, як це було в західноєвропейському Відрод-

женні. Навпаки, воно (Передвідродження.— С. Р.) розвивається в межах релігійної думки і релігійної культури». І далі вчений підкреслює, що «східноєвропейське Передвідродження не перейшло у нас у справжнє Відродження. Росія, балканські країни і Візантія не знали ні гуманізму, ні справжнього Ренесансу»: *Лихачев Д. С.* Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // *Лихачев Д. С.* Исследования по древнерусской литературе / Отв. ред. О. В. Творогов. Л., 1986. С. 45.

Слід нагадати, що перші праці Д. С. Лихачова, які пропонували цю концепцію, викликали критичні зауваження М. К. Гудзія. Авторитетний дослідник давньої літератури, учень В. М. Перетца, і сам у глибині душі тверезий позитивіст, М. К. Гудзій протестував між іншим проти нівелювання національних особливостей літератур південнослов'янських народів, білорусів та українців заради побудови нової історико-літературної абстракції: *Гудзій Н.* Положения, которые вызывают споры (по поводу статьи Д. Лихачева) // *Вопр. литературы. М., 1965. № 7. С. 156–161.*

Скептично поставилися до концепції східнослов'янського Передвідродження й В. І. Крекотень та Д. С. Наливайко, автори розділу про давній період у п'ятитомному дослідженні міжнародних зв'язків української літератури; цілком слушно вони зазначають, що визначені Д. С. Лихачовим основні складники цього Передвідродження «надто легко вписуються у середньовічну духовну і літературну традицію і дуже важко узгоджуються із власне ренесансними елементами»: *Крекотень В. І., Наливайко Д. С.* Від давнини до середини XVIII ст. // *Українська література в загальнослов'янському і світовому літературному контексті: В 5 т. К., 1987. Т. 1. С. 55.* Натомість Ю. А. Пелешенко в згаданих вище оглядах беззастережно переносить цю концепцію на українську культуру XV ст., яка, на його думку, була «охоплена Передвідродженням». Замість доказів маємо декларації, наприклад: «У зображенні ликів в українському малярстві XV ст. відчувається той самий витончений психологізм, що і в зображенні персонажів у творах Григорія Цамблака, та ж увага до всього людського (?), що і в філософії ісихастів, та ж сама екзальтованість і гіперболізація, що й у «Похвалі князю Вітовту» та в «Посольстві до папи Сікста IV»: *Пелешенко Ю. В.* Другий південнослов'янський вплив і українська культура... С. 166.

За цих умов побудований на старих працях огляд проблематики ісихазму в коментованому томі зовсім не виглядає застарілим. Тверезий і конкретний, він повертає сучасного читача до тих реалій візантійської містики й темної, шаманської за своїми витоками аскетика, котрі навіть для фахівців сховані тепер за гіпнотичними термінами «гуманізм», «психологізм», «Передвідродження», «Відродження».

«Печерського архімандрита Досифея» Г. М. Прохоров вважає тепер архімандритом «нижньгородсько-печерського Вознесенського монастиря»: *Прохоров Г. М.* Досифей // *Словарь XIV—XVI... Ч. 1. С. 198.* Підставою для такої здогадки є лише твердження, що киево-печерські архімандрити «з ім'ям Досифея невідомі». А втім преподобний Досифей, архімандрит Печерський (у схімі — Феодосій, помер у 1219 р.) числиться серед киево-печерських святих (пам'ять його 28 серпня). Див., наприклад: *Дуляньський А., прот.* Українські святи. Мюнхен, 1962. С. 43. За монастирською усною традицією, саме він приніс з Афону «чин про спів 12 псалмів». До речі, Г. М. Прохоров помиляється, зазначаючи, що «Чин» цей «не опублікований, знаходиться в рук. [опису]» (Там само). Насправді він неодноразово друкувався в «Молитвословцях» Києво-Печерської лаврської друкарні. Див., наприклад: *Книжица сія, именуемая Сборник... [К.], 1846. Арк. 70—94 зв.*

Бібліографію великої нової літератури про Ніла Сорського див.: *Прохоров Г. М.* Нил Сорский // *Словарь XIV—XVI... Ч. 2. С. 133—141.*

У розділі вимагають уточнення згідно з сучасними вимогами посилання на праці: *Сперанский М. Н.* К истории взаимоотношений русской и юго-

славянских литератур (русские памятники письменности на юге славянства) // ИОРЯС, 1923 (на титулі 1921). Т. 26. С. 143—206. Перевидано: *Сперанский М. Н.* Из истории русско-славянских связей. Сб. статей. М., 1960. С. 7—54; *Леонид, архим.* Нова графа за бугарську историју // Гласник српског ученог друштва. Београд, 1871. Књ. 31. С. 243—291; *Ягич И. В.* Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке. СПб., 1896. С. 289—1067 (Книга Константина Философа и Грамматика о письменах); *Амфилохий, архим.* Что внес Киприан, митрополит Киевский и всея России, а потом Московский и всея России, из своего родного наречия и из переводов его времени в наши богослужебные книги? // Тр. III Археолог. съезда в России, бывшего в Киеве в августе 1874 г., К., 1878. Т. 2. С. 230—251; *Никольский Н. К.* Послание архимандрита печерского Досифея священно (иноку) Пахомию о святогорском уставе иноческого келейного правила // ИОРЯС. 1903. Т. 8. Кн. 2. С. 65—68; передруковано: *Никольский Н. К.* Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб., 1907. № 19. С. 141—144.

Відгомони богомилства

Нові огляди вивчення богомилства вказані в примітках до т. II, с. 226.

Автор останньої великої праці про новгородських стригольників, на відміну від М. С. Грушевського, зосереджується на вітчизняних світоглядних коренях їхнього вчення: *Рыбаков Б. А.* Стригольники — русские гуманисты XIV столетия. М., 1993.

Розкриття скорочених послань М. С. Грушевського на видання фольклорних текстів та їх дослідження див. у примітках до т. IV, кн. 2.

Відгомони західного покаєництва

Доповнену пізнішими працями бібліографію «Листа небесного» див.: *Салмина М. А.* Епистолия Иисуса Христа о неделе // Словарь XI—XIV... С. 123—124.

Апокрифи про Успеніє Богородиці розглянуто в статті: *Творгов О. В.* Апокрифические сказания о успении богородицы // Словарь XI—XIV... С. 43—44. Тут і література питання.

Відгомони чеського релігійно-національного руху

Накреслені у цьому розділі напрями вивчення чесько-українських літературних взаємин практично не розроблялися у вітчизняній науці. Це можна пояснити не лише невивченістю відповідних документальних джерел, а й тим фактом, що і радянські історики, і їхні колеги в післявоєнній Чехословаччині займалися передусім соціальними чинниками гуситського руху. Див., наприклад: *История Чехословакии.* В 3 т.: М., 1956. Т. 1. С. 134—196; *Konrad K.* Dějiny hysitské revoluce. Pr., 1964; *Varsik B.* Husitske revolučné hnutie a Slovensko. Br., 1965.

Дослідникам згаданої проблематики доведеться звернутися до багатої на фактичний матеріал праці О. В. Флоровського: *Флоровский А. В.* Чехи и восточные славяне. Прага, 1935. Поодинокі спостереження знаходимо в огляді чесько-російських, головним чином, літературних взаємозв'язків О. Прохазкової. Так, посилаючись на працю О. В. Флоровського «*Jan Hus v guském rojetí*» (Прага, 1935. С. 12—15), вона зазначає: «На користь унії з Римом працював руський архієпископ Григорій Цамблак, котрий приїхав 1418 року до Кошице і виступив на тамошньому сеймі від імені Литовської держави і західноруської землі. Тут фактично дійшло до згоди між