

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 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») ¹.

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

¹ 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 Ареопігита, 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 ряду 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 царгородськім 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 монастиря¹.

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 взірців². Пам'яткою особливої авторитетності святогорських порядків та слідкування за ними на Україні лишилася оця інформація, уділена печерським архімандритом Досифеєм од-

¹ Див. у цитованій праці О. Соболевського, додаток І.

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

ному північному ігуменові при кінці XIV або в початках XV в.¹:

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)².

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 видѣ монастыря, сущая ту на Святой Горѣ, и пребываніе святыхъ отецъ: выше челоувческаго естества, въ плоти ангельское житіе подражающе, — паче ражжеса Христоваго любовію, желаа тѣхъ житію отецъ поревновати. И прииде въ единѣ монастырь отъ сущихъ тамо монастыревъ и моли игумена, дабы нанъ възложиль ангелескъ образъ иноческаго чина. Игумен же прозря, еже въ нѣмъ хотящаа быти добродѣтели, послушавъ, постриже его и нарече имя ему Антоніе, наказавъ 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»...³

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

² *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.

³ 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 настрів. 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 доповнявся¹, 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»².

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-

¹ 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.

² 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 Сірійця, 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 розвиватись 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 «еретиками», 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 прибічників: що він