

*Катерина Борисенко
(Київ)*

**ІСИХАСТИЧНІ ТРАДИЦІЇ
У СПРЯМОВАНИХ ПРОТИ "СТАРОГО ОБРЯДУ"
ПОЛЕМІЧНИХ ТРАКТАТАХ УКРАЇНСЬКИХ БОГОСЛОВІВ**

Розвідка присвячена аналізу філософсько-богословсько-літературних засад полемічних творів українських письменників проти російських старообрядців.

Ключові слова: *"брянська віра", ісихазм, Дмитро Туптало, Стефан Яворський, Теофілакт Лопатинський, старообрядці.*

Стаття посвячена аналізу філософсько-богословсько-літературних оснований полемічних произведений українських писателів против русских старообрядцев.

Ключевые слова: *"брянская вера", исихазм, Дмитрий Туптало, Стафан Яворский, Теофилакт Лопатинский, старообрядцы.*

The article analyzes the philosophical, theological and literary principles of polemical works of Ukrainian writers against Russian Old Believers.

Key words: *"Bryanska faith", hesychasm, Dmytro Tuptalo, Stefan Yavorskyi, Teofilakt Lopatynskyi, Old Believers.*

Відомо, що полемічні розправи загалом були одним із найпотужніших структурантів вітчизняної барокової літератури. Про це мовилося не раз – починаючи від піонерських розвідок М. Костомарова та І. Франка й закінчуючи найновішими студіями в цій галузі Л. Ушкалова, Б. Криси, Р. Ткачука, Н. Поплавської, К. Дубініної та інших науковців. Однак, при цьому варто вказати на те, що в поле зору наших дослідників переважно втрапляли тексти православно-католицьких змагань, тоді як твори, спрямовані супроти російських старовірів, ще потребують докладнішої рецепції. Цікавою в даному контексті є рецепція ісихастичних мотивів у полемічних розправах – як з боку старообрядців, так і українських богословів.

Варто завважити, що ідеї ісихазму в українській традиції відчитуються ще у творах Кипріяна і Григорія Цамблаків. В ісихастичній ідеології вочевидь варто шукати й одне з джерел української кордоцентричної та христоцентричної філософії, які є потужними структурантами вітчизняної літератури. Та водночас треба вказати й на те, що ставлення до явищ, які можна тлумачити в річищі ісихазму, в різні часи в нашому письменстві відрізнялося: якщо за доби Середньовіччя, коли в культурі домінував аскетичний ідеал, ісихазм посідав чільне місце, то за Барокової доби, яка активно опрацьовувала ідею "золотої мірноти", він зазнав певної ревізії. Останнє чи не найяскравіше увиразнюється в полемічних трактатах, спрямованих проти російських старообрядців.

Так, у трактаті "Розыск о расколнической брынской вѣрѣ" Дмитра Туптала ісихастичні ідеї розвиваються у двох площинах: з одного боку, маємо вчення про внутрішню людину, котре яскраво відчитується в писаннях святителя; з іншого – в богословсько-полемічних розправах активно дискутуються, так би мовити, зовнішні вияви обряду. Зокрема, святитель Димитрій править про внутрішню церкву чи "церкву між ребрами", яка має бути в серці кожного християнина і без котрої жодна молитва не є щирою, а значить богоугодною, – але водночас він засуджує старовірів, які прагнуть усамітнюватися в лісах та печерах задля самозаглиблення й молитви ("Сугубая клѣтъ есть человѣку к молитвѣ: Вещественная и Духовная. Вещественная клѣтъ от древа или камене: Духовная же клѣтъ, сердце человѣческое или ум. Вещественная клѣтъ на едином стоит мѣстѣ, Духовная же клѣтъ всюду с человѣком обносится. Гдѣ либо человѣк есть всегда внутрь его сердце его... Не моляйся же

в клѣти сердца своего умом к Богу возводимым, той еще и в подполѣях на молитву затворяется, еще и в пещеры земныя влазя молится, не молится, но празднословит, и молитва его в грѣх. Лгут убо кривотолки, учащи в вещественных токмо лѣтях затворяся молитися пренебрегая Церковь и яже в той от сердца к Богу моленія) [6, с.138 – 139].

Однак, ці міркування аж ніяк не можна вважати самозапереченнями чи плутаниною в поглядах митрополита Ростовського, адже усьому є пояснення. Святитель Димитрій править про викривлення проводирями розколу змісту Святого Письма та суті православного віровчення, що призводить до трагедій (найстрашніші з яких – самоспалення та морення голодом); а власне розкольницьке усамітнення він тлумачить як спосіб, до якого вдаються поводити старовірів, щоб приховати своє нецтво за показовою обрядовістю. Навіть етимологію слова "скит" він виводить від слова "скитатися", що має відтінок негативної конотації, й уживає цей термін винятково в контексті общин старовірів. А слово "толк" хоча й уживається в Туптала у прямому значенні, але теж обігрується автором у негативному річищі ("Жилища расколническая в лѣсах брынских сугубо именуются: скити и толки. Скити того ради, яко скитатся в пустынях, аки бы древним святым отцем пустынножителным пободящся. Толки же того ради зовутся, яко всяк скит, божественное писаніе по своєму злоумному мудрствованію толкует, инаконесогласно инѣм") [6, с.514]. Принагідно зауважимо, що слово "скит" має в російській мові ширше значення й уживається стосовно чернечих обителів із суворішими правилами, ніж зазвичай у монастирях; у цьому значенні фіксується воно і в українській мові. Звісно, автор розуміє сенс ужитого слова; насправді він використовує тут бароковий поетичний прийом – "грашку", котра ґрунтується в цьому контексті на семантичних нюансах слова. Варто наголосити, що Туптало був вправним майстром барокової епіграматичної поезії й часто вдавався до таких "грашок", – тож В. Кречотень слушно називає його "найвидатнішим майстром "духовної" епіграми" в українській літературі XVII століття [2, с.10].

Як відомо, полеміка офіційної церкви зі старовірами вирізняється "філологічністю". На це вказував зокрема Б. Успенський, зазначаючи: "розкол російської церкви в середині XVII ст... був наслідком не так догматичних, як семіотичних і філологічних розбіжностей. Можна сказати, що в основі розколу – культурний конфлікт, але при цьому варто наголосити, що культурні, зокрема семіотичні й філологічні розбіжності сприймалися в суті як розбіжності богословські" [7, с.333]. Тут варто вбачати вочевидь і закоріненість ісихазму в російській традиції, адже ісихасти дотримувалися поглядів, згідно з якими слова на відображення святого самі мали сакральний сенс, а в імені Божому вони були схильні бачити самого Бога.

Відтак, вплив ісихазму на культуру старообрядців годі переоцінити, варто звернутися бодай до культової "Кирилової книги" чи "Поморских ответов" і зважити на авторів та твори, до яких вони апелюють, щоб переконатися в цьому (Іван Золотоустий, Іван Ліствичник, Григорій Цамблак, Петро Дамаскін, "Діоптра", Григорій Синаїт, Ніл Синайський, Симеон Новий Богослов, Авва Доротеї, Ісаак Сирін та ін.). Тож зрозуміло, чому так пристрасно стали розкольники на захист старих книжок, а несприйняття ними виправлених виявилось одним із провідних аспектів суперечки. Як зазначав Б.Успенський, "не лише зміст, а й мовна форма може бути визнана еретичною, отож не лише конкретний текст, що вживається в певному сенсі, а й мова як спосіб вираження різноманітних сенсів може сприйматися як ересь" [7, с.339]. Натомість українські богослови у своїх полемічних трактатах змушені були добре аргументувати власну позицію, задля чого вдавалися як до теоретико-літературних екскурсів (Теофан Прокопович), так і до тлумачення тонкощів праці перекладача (Теофілакт Лопатинський). Святитель Димитрій каталогізує помилки, допущені переписувачами давніх церковних книжок, наголошуючи, що саме вони спотворюють зміст сакральних текстів ("судите убо сами, кій грѣх болшій: реченіе ли нѣкое книжное перемѣнити; или догмат вѣры перепортити") [6, с.63].

Конфлікт старо- й новообрядців, як уже зазначалося, перебуває у культурній площині; якщо глянути ширше, то це конфлікт тогочасної традиційної російської та української барокових культур, ще ширше – культури середньовічної і ранньомодерної, й він

вирізняється низкою особливостей. Як наголошували дослідники, на час никонівської реформи у росіян не було власної богословської традиції ("богословської школи") [7, с.333], а все те, чим жилося під ту пору їхнє православ'я, ґрунтувалося на здобутках візантійської традиції, княжого середньовіччя, української і білоруської літератури межі XVI – XVII століть (яскравим свідченням цього є згадана вже "Кирилова книга") і одкровенень представників священничого чину. Усе це сприяло тому, що письменник сприймався своєрідним знаряддям у Божих руках, через яке промовляє сам Господь, – а, відповідно, текст набував сакрального значення. Основна функція, яку виконував цей текст, – плекати страх Божий, тому в ньому виразно домінують есхатологічні мотиви. Українська культура на той час мала сформовану богословську школу і – що не менш важливо, а в нашому випадку, може, й пріоритетно – теоретико-літературну традицію. На відміну від тогочасної російської, українська література уже мислить себе окремим художнім явищем, а автор усвідомлюється не знаряддям у руках Всевишнього, а творцем краси, носієм божественної мови, – недарма ж бо барокові поетики порівнюють акт творення тексту й світу, фактично уподібнивши поета до Творця. Як відомо, культура бароко – це культура свободи. Л. Сазонова завважує, що "свобода – це принцип, який проголошується мистецтвом бароко, але ця свобода існує й реалізує себе згідно з правилами, які відповідають законам риторики. Доступні мистецтву бароко свобода й обшир, з прагненням вийти за межі класичної норми й природної правильності, що народжують диво поезії з каскадом ефектних стилістичних, художньо-зображувальних прийомів, досягається аж ніяк не відмовою від правил, але грою за певними правилами, які сформулювали теоретики бароко" [5, с.118]. Відтак поезія була одним із найпотужніших структуриантів барокової культури, а поет мислився носієм божественної мови.

Тож саме бароковою естетикою зумовлюється легкість у поведженні зі словом, яку приносять на російські терени вихованці Києво-Могилянської академії; так само, як приносять вони поетичне слово, яке формувало відчуття свободи й божественної любові (в українській традиції Бог найперше мислився не караючою субстанцією, а справжньою свободою – кульмінацією тут вочевидь стало сквородинівське "Дух свободи внутрь нас родит"), а також іронію, яка сприяла критичному осмисленню дійсності. До речі, проблема краси стала однією із центральних для української барокової культури, в якій естетичне виховання аж ніяк не поступатиметься суворим релігійним догмам.

Тут вочевидь можна не погодитися із думкою Ю. Лотмана, який у статті "Про "Оду, вибрану з Іова" Ломоносова" стверджує про те, що разом зі стилем бароко на російські терени приходить і загальноєвропейське відчуття страху, символом якого стали жорстокі розправи з еретиками і відьомські процеси [Див.: 4, с.265–278]. Аргументуючи свою позицію, шановний дослідник апелює до богословсько-полемічних трактатів Стефана Яворського "Знаменія пришествія антихристового..." та "Камень вѣры", в яких обґрунтовується позиція щодо "спалення еретиків". Стосовно першого тексту, то в статті передовсім йдеться про сам факт страти Григорія Талицького, до якого застосували коптіння на повільному вогні. Однак Лотман при цьому лише побіжно згадує, що власне писати "Знаменія..." митрополит Муромський і взявся для того, щоб побороти ересь, яка тримала людей у страху. Також ми схильні відчитувати "Камень..." передовсім не як "розвиток ідеї жорстокої розправи" [4, с.273], а як спробу впровадити в російську практику страти еретиків правила тогочасного європейського судочинства. Адже тоді існувала своєрідна "ієрархія" засобів страти (історія править про численні привселюдні повішання, відсічення голови, четвертування тощо), котрі активно практикувалися і в тогочасній Росії, – і ми не зважуємося стверджувати, що ці "видовища" були гуманнішими чи вселяли менший страх, аніж пропоноване Яворським спалення.

До того ж, коли йдеться про російський період Стефана Яворського, то варто враховувати політичні обставини, в яких мусів працювати наш інтелектуал, і зокрема те, що він не раз просився у відставку, наголошуючи, що таке життя не залишає йому можливостей виконувати своє основне призначення – бути поетом.

Підтвердити наші міркування може й те, що в самій Україні за часів Бароко не було ні спалень еретиків, ні гучних "відьомських процесів", якими була охоплена тогочасна Європа. Навпаки, поодинокі розправи селян із відьмами засуджувалися Церквою. Тож із тогочасної України аж ніяк не віяло "запахом пожарищ" та метафізичного страху. Урешті, свої "страхи" українська культура поборолася на межі XVI – XVII століть у полеміці з католиками, вислідом чого стало "вивільнення мови", її "десакралізація" – в цьому, на нашу думку, полягає одна з основних функцій української полемічної літератури передбарокової та ранньобарокової діб.

Тому для російської культури доби "петровських" реформ і важливо було, щоб на тамтешні терени прийшли православні богослови з досвідом ведення полеміки [див.: 5, с.42 – 48]. І суперечка вихованців Києво-Могилянської академії з російськими старообрядцями стала чи не найяскравішим свідченням "десакралізації мови" у росіян. Наступним етапом у цьому процесі стало зародження світської літератури, тож українські барокові автори й підготували ґрунт, на якому постав російський класицизм.

Проте завважмо: коли в російській літературі класицизм уже укорінився, українська ще плекає барокові традиції. Цей факт, вочевидь, теж варто розглядати крізь призму тогочасних історико-суспільних реалій. Мистецтво класицизму, яке плекало взірцевого громадянина, гуртувалося довкола монаршого двору, – і саме цей тип культури був затребуваний на ту пору Російською імперією, що вступала в добу своєї могутності. Натомість українське бароко, що постало як культура церковних громад [див.: 1, с.30], і далі розвивалося, гуртувалося довкола релігійно-освітніх центрів і плекало ідеал взірцевого християнина. І аж коли українська православна церква втратила свою самобутність, поглинена імперською машиною й підпорядкована офіційній владі, саме тоді Григорій Сковорода своїм життям і творчістю (з-поміж іншого правлячи про ідеї свободи і божественної любові) ніби підсумує здобутки доби Бароко.

Та повернімося до трактату святого Димитрія "Розыск о расколнической брынской вѣрѣ". Згадана вже тема божественної любові є в ньому однією з домінантних. Тут маємо доволі розлогі авторські коментарі про любов, котра мислиться вічною категорією ("Любовь никогдаже престанет: ибо во вѣки тамо имамы любити Бога, и святых его и друг друга") [6, с.16].

До ісихастичної традиції вочевидь варто віднести й рефлексії українських богословів про обмежені можливості людського розуму в осягненні божественної суті. Це оприявнюється в аналізованому творі Святителя ("есть то, чесого очи твои плотськіи не видят, ни руцѣ твои осязают, сердце же твоє, ум твой, несумнѣнно в себѣ утверждает, яко тако есть, а не инако: то есть вѣра") [6, с.13]; а чи не найяскравіше – в трактаті Стефана Яворського "Знаменія пришествія антихростова" ("аще бы в нынѣшня времена жил на сем свѣтѣ Іоан святыи мню яко множайшыя паче онѣх изливал бы слезы, зря оную божественную книгу, седмію печатми запечатану самым тогда єдинѣм агнцем небесным нынѣ же и козлищами безсловесными отверзаему..." [9, с.6 – 6 (зв.)]. І далі: "нынѣ же обрѣтаются нѣцыи в плоти сущи. иже седмопечатную оную таинственную книгу любопытным и богопротивным дерзновением и разчиняют... Духа ради, не суть удобопостижима, но недомыслима суть, якоже глаголет Андрей святыи: сии постызают и домыслами суемудренными опредѣляют")[9, с.7–7(зв.)]. Варто сказати, що Стефан Яворський прагне, як кажуть, бити супротивника його ж зброєю, адже відверто дорікає старообрядцям тим, що вони не знають Святого Письма. Завважмо, що така емоційність викладу притаманна лише передмові до тексту "Знаменій...", бо далі трактат витримано в річищі суворой логічної аргументації, за якою вкрай рідко оприявнюється авторське почуття. (Принагідно зазначимо, що тезу про обмеженість людського розуму Стефан Яворський розвиватиме також у "Камені вѣри", а Йоаникій Галятовський – у "Месії правдивому").

Натомість у "Розыску" почасти оприявнюється стиль "плетіння слівес"; тут текст рясніє окличними реченнями та насиченою емоційністю, що найяскравіше відобразилося у розділі першому – в авторських рефлексіях про віру, а також у розділі другому – про святі ікони та розмислах про час. Такі стилістичні фігури притаманні прозі російського періоду

Дмитра Туптала – у цей спосіб автор вочевидь намагався наблизити свої тексти до місцевої традиції, щоб бути зрозумілішим пастві, адже основним своїм завданням він убачав пастирське служіння, а відтак настановлення мирян на шлях істинний. У листі до Феолога (кінець 1708 р. – початок 1709 р., до 7 березня, Ростов), пояснюючи причини, що спонукають його взятися за полемічний трактат і відкласти роботу над текстом "Літописця...", святий вказує: "Того ради все подлежащее летописания ми дело оставив, яхся писать особую книжицу противу раскольнических учителей, помыслив в себѣ, яко Бог о летописании мене не истяжет, а о сем, аще молчат противу раскольников буду истяжет" [8, с.103].

Не менш цікавою є й дискусія стосовно Христової молитви, яка ведеться між авторами "Поморских ответов" і Теофілактом Лопатинським у тексті "Обличение неправды раскольническая". Суперечка виникла довкола одного слова – "сине". Традиційну для російської православної церкви молитву "Господи Ісусе Христе сине Божий, помилуй нас" було замінено на "Господи Ісусе Христе, Боже наш, помилуй нас" – і це дало підстави для взаємних звинувачень. Цікаво, що старообрядці в суті мали рацію, бо їхній варіант перекладу справді був тотожним оригіналові, – однак вони помилялися, стверджуючи, що саме цей варіант був не лише заборонений, а й проклятий прибічниками реформ. Натомість Теофілактові Лопатинському такі заяви старообрядців дали підстави звинуватити їх у аріанстві: "что бо в сей молитвѣ христіанскому православному исповѣданію противно: толи противно Боже наш, вмѣсто Сыне Божій положенное: то отнюд нѣсть противно исповѣданію православному, по которому исповѣдуем Христа истиннаго быти Богаединосущна отцу: но весьма согласно. И кто не исповѣдует, тот нѣсть христіанин. Аріаном же Христа Сына Божія тварі, а не творцем Богом, блядословящим весьма противно..." [3, с.88, перша пагінація]. У старообрядців таке поводження із сакральним текстом не могло не викликати обурення – церковнослов'янська мова в них мала статус *lingua sacra* й мислилася як один зі складників спасіння, тож їм важив кожен звук чи буква мови, які вважалися священними, – і суперечка виникала навіть стосовно зміни сполучників чи відмінкових закінчень у текстах молитов. Натомість для Лопатинського мова вже є лише засобом висловлення думки, значно важливішою для нього є чистота помислів. Тож його аргументація у цьому випадку є блискучим виявом барокової риторики; він віднаходить подібне у доволі віддалених речах і на цьому вибудовує струнку вервечку доводів на захист своєї позиції.

Отже, проаналізувавши низку спрямованих проти представників старого обряду текстів українських богословів, дійшли висновку, що фактично маємо справу зі специфікою рецепції ісихазму двома національними традиціями. Українські богословсько-полемічні трактати, спрямовані проти старого обряду, опрацьовують ісихастичні ідеї в річищі учення про внутрішню людину (Дмитро Туптало) та про обмеженість людського розуму в пізнанні Божого промыслу (Стефан Яворський, Дмитро Туптало). Натомість на стилістичному рівні вплив цього вчення позначається лише фрагментарно – подекуди "плетіння слів" оприявнюється у тексті "Розыску" Дмитра Туптала, а загалом у писаннях наших авторів мова як така уже втрачає свій сакральний зміст (Теофілакт Лопатинський), поступаючись логічній аргументації, що є суголосним бароковій риторичі.

Список використаних джерел

1. Геник-Березовська З. Українське літературне бароко в межах своєї епохи та стилю / Зіна Геник-Березовська // Зіна Геник-Березовська. Грані культур. Бароко, романтизм, модернізм. – К.: Гелікон, 2000. – С. 28 – 36.
2. Кречотень В. Українська книжна поезія середини XVII ст.: Передмова / Кречотень В.І. // Українська поезія: Середина XVII ст. / Упорядн. М. Сулима, В. Кречотень. – К.: Наукова думка, 1992. – С. 5 – 23.
3. Лопатинський Ф. Обличение неправды раскольников. – М., 1745. – 221 арк.
4. Лотман Ю. Об "Оде, выбранной из Иова" Ломоносова / Ю.М. Лотман // Ю.М. Лотман. О поэтах и поэзии. – С.-Петербург: "Искусство-СПб", 2001. – С. 266 – 278.

5. Сазонова Л. Литературная культура России. Раннее Новое время / Л.И. Сазонова. – М.: Языки славянских культур, 2006. – 896 с.
6. Туптало Дмитро (св. Дмитрій Ростовський). Розыск о Расколнической брынской вѣрѣ. – К., 1748. – 553 с.
7. Успенский Б. Раскол и культурный конфликт XVII века / Б. А. Успенский // Б. А. Успенский. Избранные труды. – Том I. Семиотика истории, семиотика культуры. – М.: Гнозис, 1994. – 432 с.
8. Федотова М. Эпистолярное наследие Дмитрия Ростовского: исследование и тексты / М.А. Федотова. – М.: "Индрик", 2005. – 384 с.
9. Яворский Ст. Знаменія пришествія антихрiстова и кончины вѣка. – М., 1703. – 131 с.

Стаття надійшла до редакції 17 січня 2013 року