

Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. 6. *Коршунов Ю.А.* Хасидизм// Эзотеризм — Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. 7. *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. — М.: Мосты культуры; Гешарим, 2004. 8. *Scholem G. Kabbalah.* — N.Y.: New American Library, Meridian Books, 1978.

Надійшла до редакції 13.03.2008 р.

Павло Ямчук

ЯМЧУК Павло Миколайович — кандидат філологічних наук, доцент Одеського національного університету імені І.І.Мечникова. Сфера наукових інтересів — релігієзнавство, історія релігій в Україні.

СЕМІОСФЕРА САКРАЛЬНОГО ДИВА ТА ПРОБЛЕМА ІНШОГО В «ЗАПИСНИЙ КНИЖЦІ» ПЕТРА МОГИЛИ

Чи не найбільшим з дарів, що дав їх своїм сучасникам та нащадкам один з визначних духовних митців-мислителів України стали зібрані воедино розповіді про: «чудесні події, які могли свідчити про святість православної церкви, благодать Божу, їй притаманну, вірність традиціям великих отців та чудотворців... зокрема високу святість Печерської Лаври, високі прикмети її проповідників... Оповідання ці записані до книги головно в р. 1629, з січня по серпень» — зазначає М. Грушевський [1, с.579]. Інтерес Петра Могили до феномену дива як найбільш адекватної форми втілення сакрального начала в поетиці духовного письма загалом є яскравою ознакою не лише барокової атмосфери, у якій ці розповіді створювалися, але й яскравою вказівкою на відчуту феноменальною особистістю Петра Могили потребу розповісти про *інше* мо-

вою семіосфери дива. Як зазначають у монографії «Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан» А.М.Колодний та Л.О.Филипович, міркуючи над духовним феноменом релігійно-просвітительської діяльності митрополита: «Повернення українській спільноті права на свою національну Церкву, плекання моральної, освітньої та релігійної гідності... було найважливішим питанням національно-відроджувального процесу. Одним із шляхів реалізації цієї мети було також оздоровлення православ'я як традиційної національної церкви. Особливу роль у цій справі відігравав Петро Могила... Час його правління Київською митрополією (1632-1647) — ціла епоха в українському православно-церковному житті» [2, с.20]. Від такого типу універсальності релігійно-духовного мислення митрополита від усвідомлення своїх ролі й місця в епосі та у процесові відродження православ'я й походить, певне, іманентне прагнення П.Могили обіперти власну подвижницьку діяльність на міцний підмурівок вивчення семіосфери побутування в українській духовній культурі універсуму сакрального Дива, на актуалізацію у буттєвому просторіві його домінантних начал. У духовному мисленні митрополита вказані світоглядно-релігійні константи тісно сполучається із проблемою осмислення іншого.

Відтак *актуальність* пропонованої розвідки полягає у всебічному висвітленні релігійно-філософської проблеми осмислення Петром Могилою через опис духовного феномену Дива філософської проблеми *іншого*, її ключових диспозицій та домінант, явлених у вітчизняній релігійній філософії доби Пізнього Середньовіччя та Бароко. Феномен релігійного мислення Петра Могили неодноразового ставав предметом вивчення у працях провідних українських істориків, філософів — М.Грушевського, С.Голубєва, А.Жуковського, А.Колодного, В.Нічик, Л.Филипович. Проблемою *іншого* в філософському дискурсі займалися такі провідні філософи доби Постмодерну як Е.Левінас, П.Рікер. *Метою* роботи є подання син-

тетичного релігійно-філософського погляду на актуальність духовних основ християнського осмислення митрополитом самодостатньої цінності феномену присутності людини у світі. Трансцендентна сутність *іншого* у інтерпретації Могили — це сутність дива, акт прозріння свідомості під впливом враження, яке лишає сакральне Диво у природі й структурі людського «Я». З іншого погляду, Диво (якщо використати тут категоріальний апарат феноменологів), завжди містить функцію, що здатна радикально перетворювати горизонт сподівань читача. Ця функція трансформує, при відповідному вербальному втіленні, загальну рецептивну свідомість, приводячи її у відповідність у даному випадку до неосяжних, якщо використовувати посередництво звичаєвості чи традиції висот. Диво само по собі знаходиться в іманентній суперечності з Традицією, яка часто ототожнюється у значеннєвому просторі культури з горизонтом сподівань переважної більшості учасників рецепції. Диво — від самої своєї природи є актом перетворення звичайного, актом творення неосяжного для розуму, але добре відчутного серцеві. Можна заперечити: у випадку, що його нині розглядаємо, Диво (говоримо саме про феномен дива як такий, але поки що не про його вербальне втілення в поетиці художньої творчості Могили) однією з основних своїх функцій має якраз пряме й беззастережне підтвердження істини православної традиції, ґрунтування, до певної міри, на загальновідомих її засадах.

Тими ж, приблизно, словами окреслимо й майбутнє самого існування Православ'я в Україні, яким воно видавалось з тієї точки «великого часу», яка зветься «1629 рік». Отже, обороняючи Православну Церкву та її традиції, мислитель у той час перебував не в буттєво-звичаєвому, а якраз у сакральному аскетично-християнському просторі. Він давав відповідь своєму «ізольованому історичному моменту» (С. Аверинцев), що закоординований у соціально-історичний вимір буття через висвітлення феномену Дива, який був незаперечним як для сакрального, так і для профанного начал тієї духовної

доби. Наступним суттєвим моментом нашої відповіді на питання причетності розповідей Могили про дива до дискурсу загальної буттєвої традиції може виступати його першорядна увага до справді високого, позабуттєвого начала. Як ми вже казали, саме зацікавлення мислителем феноменом сакрального Дива є одним із визначальних положень всієї системи його духовно-консервативного аскетизму, але й у самому цьому інтересі спостерігаємо ми домінантне зацікавлення не просто «традиціями» Церкви, що були поширеними в суспільстві, але, насамперед, традиціями першопричетними через інші феноменальні постаті до сакрального, аскетично-духовного світу-ідеалу, який розташовувався в часопросторі раннього християнства початку ери або (що в семіосфері міркувань Могили є майже тотожним першому) у часопросторі становлення християнства на теренах Київської Русі. В Традиції, але лише як формі спадку отриманого від «великих отців та чудотворців», «висока святість Печерської Лаври» є основою перспективного в суті аскетично-консервативного інтересу українського мункцій має якраз пряме й беззастережне підтвердження істини православної традиції, ґрунтування, до певної міри, на загальновідомих її засадах.

Звернемо увагу ось на який суттєвий момент. Беручись до циклу оповідань про Дива православної Церкви, Могила відступає від означеного нами щойно концептуально постулату лиш в тому випадку, якщо оцінювати дане явище позірно. Традиція є справді Традицією тоді, коли вона є загально-визнаною, незаперечною, всеохоплюючою. До певної міри Традиція — це аксіома повсякденного людського буття. Але, говорячи про Православну Церкву у 1629 р., ми ніяк не можемо стверджувати, що її духовний світ був єдиноможливим, панівним, таким ,що визначає обрис рецептивного поля повсякденного життя української нації. Той же М. Грушевський, але вже в «Історії України — Русі» подає таку характеристику економічного і суспільного становища Православної Церк-

ви у добу європейської Реформації та у подальші періоди: «Мотивів економічної та суспільно-політичної натури бракувало зовсім в українській церкві: вона не була ніякою силою, не мала ніяких впливів... православна церква була національною церквою упослідженої народності, одинока національна інституція» [3, т. VI, с.421].

Проілюструємо дану думку про можливість взаємопричетності сакрального першоджерела, що виявилось в писаннях минаючої доби Середньовіччя і народжуваного в творчості Могили нового, суто барокового типу світовідчування та літературного стилю, посилаючись на авторитет сучасного сербського митця-мислителя Мілорада Павича. Точніше, на одне з міркувань в його останньому романі «Зоряна мантия»: «Ви тоді сказали, що в будь-який момент історії всередині будь-якої культури існують, принаймні, три художні стилі, вони перетинаються і доповнюють один одного або протистоять одне одному: осінь стилю, який минає, весна стилю, який народжується і літо стилю, що перебуває у розквіті і домінуючого у мистецтві. А ще Ви сказали, що новий стиль (тобто «весна») в своєму прагненні перемогти стиль провідний («літо») користується досвідом не свого безпосереднього попередника, а прийомами вже гаснучого стилю (тобто «осені»). Тому що й «весна» і «осінь» мають характер, що суперечить «літу» [4, с.107]. В творчості Могили, як і у всьому консервативному українському дискурсі, дійсно можна спостерігати означену особливість переростання світобачення й стилю сакралізованого минулого у світобачення й стиль теж сакрально уявлюваного майбутнього, оминаючи тодішнє еkleктичне й ніяк не сформоване у хоч яке-небудь ціле «літо», позначене, проте, виразними маркерами буттєвої традиції. Зауважимо, що за нашим спостереженням, найбільш увиразнювався такий консервативний взаємозв'язок минулого з майбутнім попри сучасність якраз у епохи найбільшої невизначеності духовного обличчя теперішнього. Для Моги-

ли ці епохи мають не соціально-історичний, а лише сакральньо-духовний вимір. Це точки в триванні незримих опорно-динамічних ліній духовно-консервативного начала української історії. Вони — відчутна константа присутності самого християнського простору української свідомості, а не маєтності чи буттєвого існування його Церкви. Тому до них — основна апеляція. Диво тут виступає однією з форм їх багатовимірною втілення.

Третьою основною позицією нашої аргументації можна визначити те, що сама художня інтерпретація сакрального начала, представленого феноменом Дива, інтерпретація наближена до світської рецепції була тоді, в першій третині XVII ст., мало не викликом наріжним догматам Традиції, органічно при тому вписуючись у консервативне світосприйняття індивідууму, що творить й живе поза її межами. Про те, що рецептивне поле могилених описів сакрального Дива було багато ширшим, ніж поле сучасної йому духовної (і навіть включно з полемічною) словесності, свідчить не лише зорієнтованість творів означеної тематики до широких верств українського суспільства, але й те, що джерелом для їх створення стали не лише традиційно узвичаєні в духовному середовищі оповіді старців та пам'ятки агіографічної літератури, а й розповіді мирян, людей неосвічених духовно, а тримаючих духовне світило у серці: «Походять вони (оповідання Могили. П.Я.) від печерських і межигірських старців. Від різних прочан і гостей, що відвідували Печерський монастир — особливо пильно записується те, що оповідали на честь монастиря католицькі духовні... і різні шляхтичі-католики: як вони на собі дізнавали чудову силу Печерської Божої Матері, печерських святих, мощей... або як покарані були ті чужовірці-латинники чи протестанти, які зневажливо ставилися до цих святинь чи мощей» [1, с.579].

М. Грушевський не випадково звертає увагу на цей аспект даних оповідей Могили. Крім зримої настановчо-виховної

мети (застерігати богохульників) має даний епізод й інший смисл, іншу трансценденцію. На наш погляд, в її ролі виступає гранична увага автора оповідей до думок, свідчень, самого світосприйняття *чужих* Православ'ю духовно-інтелектуальних сутностей та об'єктивних чинників. Могила не намагається прокреслити тут лінію протистояння між обома таборами, хоч абсолютно свідомий потреби чинити опір чужій експансії у простір гнаної Церкви. Та попри це, його мета все-таки в іншому: в бажанні зрозуміти чужого і стати для нього більш зрозумілим через високе посередництво Господнього Дива. Його цікавить прозріння гонителів Православ'я, їх навернення на шлях істини. Простір між гонителем і гнаною Церквою, поміж гонителем *колись* і ним же, але вже прозрілим під впливом Господнього Дива. Тепер — це сакральний простір для пошуку іншого. Зла *чужа* сила може (й, певне, повинна!) трансформуватись у добру, чисту *іншу свою*, але процес цієї трансформації залежить не від самої людини чи навіть її доброзичливих опонентів, а від Бога. Господь сам обирає кого покарати, а кому дарувати прощення через прозріння. У цьому — теж полягає феномен Дива в рецепції українського духовного мислителя.

Поряд з чужими свідченнями істинності Православної Церкви подає митець, як було вже зазначено, свідчення своїх інших, тобто своїх, але нецерковних діячів, «люду посполитого»: «Залюбки описуються події з різних інших сторін, поскільки вони свідчили про святість руських церков, православних свят... кари за відступлення від руської віри, її неповажання.... Оповідання походять з різних сторін України і Білорусі, дещо з Молдавії — з особистих переживань, стріч, знайомостей Могили. Хронологічно вони обіймають одне покоління: від 1590-х років до 1630» [1, с.579]. Як бачимо, джерела, що їх використовує Могила, перебувають у типологічній невідповідності до предмету розповіді. За законами Традиції про сакральне Диво, що посвідчує святість

Церкви, годилося б, принаймні, ієрархові й оповідати. Але така «невідповідність» в дискурсі пророчих візій майбутнього митрополита є не просто зримою. Вона є знаковою, такою, що визначає до певної міри сам дискурс, адже базується на принциповому прагненні автора до розширення сакрального простору нації до меж гнаної Церкви, (а не навпаки, як вважають постпросвітницькі вчені XIX-XX ст.) на бажанні взаємоз'єднати дискурс переслідуваного народу з дискурсом його ж одвічної переслідуваної віри (часто таке ототожнення не поставало з усією очевидністю у вітчизняному часопросторі). Вуста «люду посполитого» тут були необхідними не з народницьких чи ще яких гірших матеріалістично-соціальних позицій, як бачилось по тому багатьом, а з позицій протилежних щойно названим.

Іншою метою митця-мислителя було довести, що не лише в ранньохристиянські часи існувало подвижництво й Господнє Диво, а й зараз, у межах цього покоління воно існує, бо Господь не полишає Україну, даруючи їй знамення Своєї любові. Цей символ, певне, диктувався авторові й стрімким наближенням просвітницького атеїзуючого впливу із Європи, впливом невір'я й духовної спустошеності. Релігійний досвід Європи часів Реформації XVI-XVII ст. давав Могилі й історичні підстави турбуватись долею українського православ'я, бо вже тоді намітилась хоч і не сприйнята в суспільстві, за словами М. Грушевського, *тенденція до наступу на одвічну віру українців*. Тенденція, що несла порушення православно-сакрального простору, переорієнтацію на прагматизм в сприйнятті високих цінностей, звичайно, була чужою для П. Могили. Кореспондуючи ідеальне Горнє Царство ранньохристиянського минулого з розповідями «посполитого люду» покоління 1590-х — 1630-го року (власне, не випадково *свого* покоління) Могила *розширює ідеал минулого до простору «великого часу»*, у якому сакральна істина є однаковою для різних точок його побутування. Протидія ж наближенню зневіри та

просвітництва у вульгарно-революційному значенні кінця XVIII ст. виявлялась в писаннях українського оборонця Духу якраз у незримому переконуванні читачів у триванні сакрального «великого часу» й у майбутньому, з тієї ж причини, якою обумовлено тривання його у сьогодні.

М. Грушевський не дарма звертає нашу увагу ще на одну джерелознавчу обставину появи Могилиних оповідань. Мова йде про *особистісність сакрального досвіду*, що став основою текстів розповідей. «Особисті переживання, зустрічі, знайомості» Могили увиразнюють не лише поетику творів, надаючи їй більшої довіри у будь-якого читача. Вони відіграють й іншу роль, стверджуючи, що описані Господні Дива є загальновідомими, об'єктивно засвідченими, невігаданими (страшно таке й писати) автором. Це теж провісницька відповідь XVIII століттю, коли голосами французьких філософів буде озвучена вимога доказовості віри загалом. Вимога не лиш абсурдна в суті, але така, що ображає віру й віруючих. Звісно, фактологічна основа оповідань, так як і означені вище джерела, не викликають жодних сумнівів. Ми спробували щойно пояснити зовсім інше. Не вірогідність джерела розповіді, а те, *чому* автор називає таке джерело, мимоволі, але свідомо ризикуючи викликати незадоволення ортодоксально налаштованих клерікалів-традиціоналістів, що понад усе дбали не про те, що буде сказано, а про те, *як* це буде сказано. І, особливо, про те, *звідки* автор взяв ту чи іншу розповідь.

«Спеціальний інтерес мають оповідання, записані від козаків, що приходили до Печерського монастиря», — зауважує М. Грушевський. Якби ми наголошували на перманентності для збереження українського православного духу козацтва як військово-лицарської касти, така взаємодність чернецтва й козаків видавалась би нам якнайприкметнішою ілюстрацією даної тези. Й справді — не чернець Могила навчає козацтво науці збереження віри й Православної Церкви, а саме козацтво й зброєю, а коли треба, то й словом, боронить віру, навчаю-

чи чернецтво. Та річ тут у тім, що Могила лише *використовує матеріал* козацьких розповідей, лишаючи собі — колишньому воїнові, а зараз лицарю в ієрейській ризі, право на остаточне окреслення не лише поетики, як художньої форми втілення почутого, але й право на розстановку певних змістовідтворюючих акцентів. Іншими словами — нині він цілком свідомий того, що зброєю слова він володіє багато краще козацтва. Не кажучи вже про підкорені ним вершини християнської премудрості й чернечої аскези. З цих причин почуті ним «простою мовою» переказані козаками оповідання про Дива він перекладає мовою церковнослов'янською. Звернемо принагідно увагу на характеристику оповідань Могили про Дива Господні, що її подає М. Грушевський: «Оповідання доволі стисле і просте, майже позбавлене моралістичних рефлексій та поучань, цитат Св. Письма і т. д... Дивно подумати, що вони не сподобилися бути виданими в цій формі і тільки в деякій частині послужили матеріалом для пізнішої збірки печерських чуд... «Тератургіми», зредактованої Ат. Кальнофойським. При цій переробці, на мій осуд, вони багато втратили: крім того, що їх перекладено на польську мову, оповідання... схематизовано, зроблено коротшими і сухішими, натомість пододавані до кожного оповідання нудні моралізування, розміром не раз довші самого оповідання» [1, с.579–580].

Констатований комплекс подальших чужорідних втручань у автентичний текст, низка переробок мали на меті певну «дебароковізацію» самого духовного простору цих оповідань, припасування їх загальноусталеним приписам та нормам Традиції. Автор позбавлявся, відтак, права на авторство на користь Традиції. Він мусив поступитись місцем як в сенсоутворюючому, так і суто стилістичному смислі на користь Традиції, причому Традиції не лише в езотеричному смислі, а й в значенні примітивно-звичаєвому. Цим можна пояснити підміну ясного й простого стилю викладення нудним моралізаторським тоном, яскравої барокової образності —

повчальністю, церковнослов'янської або староукраїнської мови — польською, та й зрештою, використання *цілком літературно довершених і досконалих* творів Могили у якості *матеріалу* для подальшої переробки. Традиція, сміємо припустити, у такий спосіб відплатила своєму опонентові, підмінивши прогресивно-консервативні оповідання про Господні Дива Православ'я дечим абсолютно протилежним духові й слову цих оповідань. І цим — мало не вбила їх, зрікши, принаймні, на тривале забуття й неадекватність щодо перспективних уявлень про непросвітницькі шляхи розвитку православного українського суспільства. Зауважимо в дужках, що, якщо така трансформація духовного спадку шляхом зміни авторового знаку на протилежний була можливою у випадку П. Могили, то ще більш вірогідною її слід вважати у інших випадках. Заперечивши ж, свідомо чи ні, *особистісність сакрального досвіду* й духовного переживання в інтерпретації Могили, Традиція мимоволі наблизилася, як це часто з нею траплялось, прихід революції спочатку в духовно-інтелектуальній, а по тому — в буттєвій сфері суспільства: «Оповідання Могили мали всі шанси зайняти місце у популярній лектурі поруч «Патерика», а так і зосталися в однісінькому примірнику, *дуже пильно читанім, але ніколи не виданім і навіть не копійованім*» (курсив наш. П.Я.) [1, с.580]. Виділені нами курсивом слова могли б стати своєрідною пам'яткою, що раз-по-раз нагадувала б про поразку, яку отримують від звичаєвої Традиції її опоненти-оборонці консервативної одвічної справжності, захисники можливості трансцендентного вияву сакрального в іншому.

Композиційно цикл оповідань організовувався довкола однієї наскрізної домінуючої ідеї, яка, згідно із законами барокової поетики, щоразу отримувала інше, несхоже на попередні втілення. Розподіл оповідань мав чітко окреслену задумом автора градацію, в якій вже окреслені нами джерельні бази (або, краще, бази безпосереднього походження первісного

матеріалу) мали важливе, хоч і не завжди визначальне значення. Адекватним до Могилиного розуміння природи як Дива Господнього, так і його втілення в словесній поетиці, є, на наш погляд, міркування С. Аверинцева про розуміння Дива як: «... зняття волею всемогутнього Бога-Творця... законів природи, яке зримо виявляє для людини Божественний промисел, що перебуває за світом речей... Ідея Дива — це ідея знака «знамення», змістовного провіщення, зверненого до людини» [5, с.209]. Втілення у слові такого розуміння Дива виявлялось у вигляді наскрізної ідеї всіх оповідань митця-мислителя про Господні Дива, де одним з основних концептів і виступала роль сакрального Слова. Слова, зверненого до Бога, яке здатне, за умови відповідності сакральному вимірові, творити Дива. У концепції Дива за Могилою роль Слова є не суто вербальною, не є лише втіленням у адекватній формі дієвого Дива. Воно само може, у повній відповідності до Біблії, творити Дива, але лише через причетність до сакруму. Як зауважив з іншого, але вельми суголосного проблематиці «Записної книжки» Петра Могили, приводу, відомий сучасний вчений-релігієзнавець В.В.Шевченко: «без проникнення в глибинні смисли, без переконання в тому, що лише справедлива віра та добрі діла можуть стати надійною запорукою в сокровенному бажанні бути почутим і сприйнятим, навряд чи можна збагнути прекрасне, правдиве, святе» [6, с.372] Певне, й саме через цю константну диспозицію, семіосфера сакруму для Слова у Могили — це чітко окреслена сфера молитви як найвищої ступені любові до Бога, явленої у Слові. Могила, і це прикметна риса усього його аскетичного світобачення, Дух вважає першорідним стосовно Тіла. Слово у нього часто має первісну перевагу над звичайною дією, адже само часто виступає як дія істотно вищого рівня.

Підсумовуючи сказане, хотілося б наголосити на кількох ключових аспектах. Петро Могила як універсальна барокова особистість не міг бути зосередженим у своєму мисленні й

діаріуші лише на одній проблемі. У семіосферу його духовно-інтелектуальних зацікавлень та діянь входили різноаспектні явища, але їхнім константним підмурівком завжди залишався релігійно-духовний світогляд. Особливим виміром цього світогляду, появленим у ще досі недослідженому достатньою мірою образно-смісловому ключі є семіосфера сакрального Дива та пов'язане з нею безпосереднім чином осмислення Іншого як духовного й буттєвого феномену.

Література

1. *Грушевський М.* Історія української літератури — К., 1995. — 709 с. 2. *Колодний А. Филипович Л.* Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. — Львів, Логос., 1996. — 182 с. 3. *Грушевський М.* Історія України-Руси. — В 1-ти т. — К., 1994-1998 р. 4. *Павич М.* Звездная мантия. — СПб., 2001. — 346 с. 5. *Аверинцев С.* София-Логос. — К., 2000. — 460 с. 6. *Шевченко В.* Православно-католицька полеміка та проблеми унійності в житті Русі-України доберестейського періоду. — К., 2001. — 416 с.

Надійшла до редакції 14.02.2008 р.