

грецького Сходу теологічну систему, то праці, видрукованні з 1965 по 1984 рік, показали, що він же є автором грандіозної антропології. Дослідникам 1960-х–1980-х видавалося, що антропологія є безпосередньою основою для системи Максима, а ключем до антропології є винятково його неохалкідонська христологія. На початку 1980-х років цей проект вичерпав свій потенціал. Книга Л. Тунберга 1984 року показала кризу антропологічних штудій спадщини Максима. Стало зрозумілим, що антропологія Максима (як і вся його система думки) базується на якійсь загальній філософській основі, але саму цю основу ще не було виявлено. Напрямок нових історико-філософських досліджень спадщини Максима як неоплатоніка, потребує окремого аналізу.

П.Ямчук (м. Одеса)

**ОПОВІДАННЯ ПЕТРА МОГИЛИ
«ПРО ДИВНОГО СТАРЦЯ ГРИГОРІЯ МЕЖИГІРСЬКОГО»:
РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ ДОМІНАНТ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ
УКРАЇНСЬКОГО СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ТА БАРОКО**

Бажання бачити знакове явище по-різному завжди має причиною потребу трактувати його незаангажовано, панорамно, а подекуди – навіть допускаючи суперечливість у його розумінні різними учасниками інтерпретаційного процесу. Для сучасної гуманітаристики дана диспозиція є цілком зрозумілою, адже впливає із самої її постмодерної природи, визначаючи цим самим наріжні смислові поля провідних гуманітарних дисциплін. Щоправда, дещо не так широко, але натомість, вочевидь, більш заглиблено трактували знакові явища українські релігійні мислителі Середньовіччя та Бароко. В оповіданні Петра Могили «Про дивного старця Григорія Межигірського» виразно виявляється відчута митрополитом Могилою потреба вибудувати перед мисленням поглядом читача власну, іманентно релігійно-філософську концепцію Дива, яка щоразу подавала б його не просто як акт явлення *іншого*, але й як *інше*, яке щоразу інакше постає перед людиною, залишаючись, водночас, самим собою. Сучасне дослідження цієї проблематики з метою включення її провідних концептів у релігійно-філософський та загальнокультурний дискурс постмодерної доби значною мірою визначило *актуальність* пропонованої статті. Вивчення феномену “залишання” самим собою при зміні форм явлення Дива також є одним із ключових у пропонованій студії, адже увиразнює сам сенс Дива як релігійного, а відтак і загальнокультурного феномену. Таке «залишання» лише тоді є можливим, коли, як зазначав С. Аверинцев, “диво є... символічною формою одкровення, будь-яка надприродна дія, що не несе такого змісту, повинна бути сприйнята як порожнє псевдо-Диво, полова без

свого зерна, і в цьому смислі не лише Диво – критерій одкровення, але й одкровення – критерій Дива” [Аверинцев С. София – ЛОГОС. – К., 2000.- С. 210].

Міркуючи над феноменом духовно-релігійного мислення в українському полемічному дискурсі(а феномен Петра Могили тісно сполучений з ним) і, зокрема, про світогляд та його образний вияв у поетиці Г. Смотрицького В.В.Шевченко зауважив: «...на українському церковному небосхилі кінця 80-х років XVI ст...художньо досконала, мовно дзвінка і дотепна, хоча, як на богословські резони, не завжди й не у всьому переконлива полеміка Г.Смотрицького сприймалася неоднозначно, а відтак по-різному зачіпала завжди болючий конфесійний «нерв» наших предків» [Шевченко В. Православно-католицька полеміка та проблеми унійності в житті Руси-України доберестейського періоду. – К., 2001. – С. 284]. Можемо припустити, що у своїй світоглядно християнській творчості П.Могила врахував досвід свого духовного попередника – провідного інтелектуала Острозького кола. Так само, втім, слід припустити, що митець-мислитель у «Записній книжці» орієнтувався й на загальну «школу православного гарту», однією з домінант якої була діяльність Г.Смотрицького. Невипадково він підтримував духовно-інтелектуальний зв'язок із сином Г.Смотрицького – видатним православним й греко-католицьким полемістом Мелетієм Смотрицьким. Важливим для розуміння основ християнського мислення Могили є й таке зауваження В.В.Шевченка: «з такою ж жвавістю та непохитністю, як у «Предмовці до народів руських» виступить на захист «руської віри» Іван Вишенський» [Там само.- С. 284]. Спираючись, вочевидь, на саме цю, проаналізовану вченим сакралізовану традицію образного письма, П. Могила відчув іманентну потребу провістити істинність православної віри через сакральне Диво, явлене світові святими старцями

Для кращого пояснення актуальності обраної теми є важливою й така диспозиція, яку висловив інший вчений-релігієзнавець, дослідник феномену духовного мислення митрополита Могили В.Климов: «Особливе місце займають власноручні записки П.Могили, що включають...збірку записаних архімандритом оповідей про життя найбільш авторитетних та поважних ченців-аскетів; опис чудес, пов'язаних з Києво-Печерським монастирем та іншими православними святинями...Записки виявляють надзвичайно глибоку зацікавленість...архімандрита Петра до українського чернецтва, духовно-аскетичних цінностей і становлять, за словами, М.Грушевського, «дорогоцінну пам'ятку його інтимних переживань» [Климов В. Петро Могила і українське чернецтво // Феномен Петра Могили. – К., 1996. – С. 187]. На важливість для розуміння духовного мислення Могили вивчення оповідань про Господні Дива, даровані Ним православної вірі вказувала й В.Нічик при здійсненні аналізу «Требника», відзначивши «новели про чудо з перетворення освяченої води у вино або про чудо розкладу тіла грішника після відпусти його гріхів митрополитом або єпископом» [Нічик В. «Требник» Петра Могили в контексті його церковної і культурної діяльності

// Феномен Петра Могили – К., 1996.- С. 179].

М.Грушевський подає оповідання про Диво, явлене старцем Григорієм Межигірським, “в свобіднім перекладі” з авторового оригіналу на сучасну літературну мову. Саме тому можливі деякі незначні смислові втрати у розгляданому тексті, адже в центрі уваги перекладача перебували лише літературні вартості твору: “Року 1620... чотири козаки вийшли на лови звірині і рибні до Орельської пуші... Ходили там, а коли схотіли вертати, промислом Божим заблудили і не могли знайти дороги” [Грушевський М. Історія української літератури.- К., 1995.- С. 582]. Про цих козаків нам *не говориться як про грішників*, але гріх супроводжує все земне буття людини (воїна ж – більшою мірою). Через це, слід вважати, що *змальовуються непокарані грішники*, а отже, при всій суворості випробувань, що їх вони переносять, есхатологічність їх відчувань не є такою сильною.

Саме тому: “Блудили два тижні, і не мали що їсти... Так ходили пущею і журилися” [Там само.- С. 582]. Несподівано “надибали малу, свіжо протоптану стежку. Здивувались і зраділи. Пішли нею, бачать – малу хижку і дим з неї куриться. Зайшли – бачать стіл, на столі дикі груші, в меду варені, а в землі піч маленька, груші на сушення в ній накидані і горнятко з узваром з грушок” [Там само.- С. 582]. Підкреслено мирна, затишна домашня картина є спростовуючим контрастом щодо можливих у рецепції заблукалих мандрівників й читача есхатологічних візій. Звернемо увагу й на кілька разів повторений образ-концепт “груші”, що вживається у різних значеннях, але щоразу будить у традиційній уяві українця стійкі асоціації з різдвяним столом, на якому саме грушевий узвар та “груші в меду варені” є одними з найпоширеніших страв. Зауважимо й таку промовисту деталь: надворі, судячи з непрямих деталей, тепла пора року, а груші згадуються лише у зимовому “сушеному” варіанті, що також прочитується як вказівка, подана П.Могилою, на аскезу як провідну релігійно-філософську домінанту розповіді.

Структура твору, з метою увиразнення духовних констант будується на принципі контрастності. Відтак, в уяві мандруючих ловців-козаків виникають асоціації, прямо протилежні до щойно окреслених: “Побачили й злякались, нічого не рушили і хутчій вийшли – подумали, що розбійниче мешкання, але вийшовши, сховалися два з одної сторони хижі, а два – з другої і так з самопалами стерегли, коли ті розбійники прийдуть” [Там само.- С. 582]. Очікування войовничим лицарством появи супротивника налаштовує читача на певний лад сприйняття подальших подій, але принцип контрастності знову дає змогу змінити інтерпретаційний код на протилежний: “І от побачили – іде з пуші “муж святоліпний”, з бородою і довгим волоссям, одежа з лика плетена, довша колін... на голові наче чернечий підкапок... личаний... Підійшовши до хижі, пізнав духом, що люди приходили, і ну тікати назад до пуші” [Там само.- С. 582].

Замість розбійників - “муж святоліпний” у суворому аскетичному вбранні. Замість очікуваного нападу на козаків як помсти за недозволене

вторгнення, господар сам полишає своє житло й все, що в ньому є, невідомим йому прибульцям. Враження від такого контрастного зіставлення очікуваного й здійсненого навмисне посилюється автором за допомогою вдало дібраних деталей обрису тихого мешканця лісової хатини. Принагідно зацентруємо увагу і ось на якому моменті – перше знайомство аскета-відлюдника з читачем починається з його втечі від прибульців та навіть від власного житла, до якого непрохані гості вже мають причетність. Епізод втечі має знаковий характер для всього українського барокового духовно-релігійного дискурсу, адже з легкістю екстраполюється не лише на загальновідомий тоді духовний ідеал “тихої людини”, ченця-аскета, що в молитовній віддаленій тиші здійснює своє заступництво за грішників перед лицем Бога, але й одразу будить асоціації з цілком зримим подвижництвом таких аскетів-самітників як Іван Вишенський, а у сучасного читача мотив втечі неминуче асоціюється з відомим афоризмом геніального репрезентанта релігійної духовності українського Бароко Г.Сковороди: “Світ ловив мене, та не впіймав”.

Повернемося, втім, до контрастності побудови розповіді про Господнє Диво, що його застосовує Могила. Антитеза “розбійник”– “муж святоліпний” є, на наш погляд, полівимірною. За своєю історико-релігійною основою вона може потрактовуватись як метафорична згадка про сприйняття в Римській імперії перших християн саме як розбійників, які руйнують основи державності та язичницького пантеїзму. Це свого роду метафора, прочитана назад, у глиб віків. “Розбійникам”, як виявилось, не одне століття по тому, судилось, пройшовши муки й смертну кару, доєднатись до Царства Божого, а їх гнаній християнській вірі судились незліченні віки й обшири панування. Натомість – наймогутніша Римська імперія впала, її боги міцно забуті. Це прочитання антитези було б штучним, якби не мало ще один варіант осмислення, хронологічно й тематично співмірний з датою написання твору.

Антитезу “розбійник” (таким є первісне сприймання героїв) – “муж святоліпний” слід прочитати і як тогочасне сприйняття гнаної державою католицької Польщі православної Церкви. Православ'я, до певної міри, також зазіхало на релігійно-політичні основи державної міці потужного королівства, але “святоліпність” православної віри була попереду і водночас у ранньохристиянському минулому. Саме тому повністю очевидною для всіх вона повинна була стати лише у майбутньому. Таку духовно-релігійну альянцію могли добре побачити сучасники Могили, а якщо взяти до уваги “втечу” “мужа святоліпного” з власного дому, зайнятого прибульцями (мотив полишення православних храмів уніатам), то асоціативне зіставлення конкретно описаного аскета-відлюдника з усією гнаною православною Церквою стає ще більш очевидним.

Духовна образна картина розгортається далі в неодномірному ключі: “Ті ж (козаки), пізнавши, що то пустинник, побігли за ним і кричали: “Не тікай від нас, чоловіче Божий! Подожди і пожалуй нас, ми християни, в дорозі заблудили!” [Там само.- С. 582]. Духовний сенс цієї картини поки що

перебуває у нерозгорненому стані, хоча помітна трансформація причин і природи його руху. Від намірено войовничого рух стає благальним, від переслідуючого з метою бою до переслідуючого з метою вмови. Агресія, спрямована супроти збройних розбійників, обертається на благання до беззбройного й беззахисного пустинника. Та ми не дарма визначили цей фрагмент як такий, що перебуває у нерозгорненому стані, адже про *головний* духовно-релігійний вимір оповіді поки що не йдеться, маємо поки що лиш буттєвий дискурс. Одначе і в ньому подається Могилою ключове слово. Ним є слово “християни”.

Саме згадка про християнство козаків примушує пустинника зупинитись, і саме вона надає розвиткові оповіді зворотного спрямування, хоча сприймається у даному фрагменті часу лише як вказівка на віросповідання, а не як повновимірний сакральний знак. “Почувши, що християни, він пристав. Наблизившись, поклонились йому в землю, а він привітав їх Христовим іменем... “Христос ! Бог наш І. Х. благословенний во віки, нехай благословить і помилує вас, діти”, “Амін” – відрекли йому. Завів їх до хижі; дав їм їсти грушок, що були в хижі” [Там само.- С. 582]. Від цього моменту удавано-світський тип міркування про події остаточно деконструюється і перестає існувати, надаючи місце духовно-релігійній семіосфері. Обмін привітаннями, що характерні для церковно мислячих і відчуваючих людей висвітлює взаємопричетність до спільного типу духовності. Відтак, стає ключем до розкриття справжнього змісту твору. Цим змістом і є розповідь про Диво, яке найчастіше дарується віруючій людині. Прикметним є й те, що усамітнений пустинник, побачивши людей своєї віри (про їх православність можна було судити з їх відповіді на православне привітання), одразу подає мандрівникам й інший знак своєї прихильності, пригощаючи їх власною аскетичною їжею, яка, як було зазначено, також мала знаковий характер.

Третім знаком прихильності пустинника до мандруючих є те, що коли “настав вечір, бо то вже було пізно, як він прийняв їх до своєї хижі” [Там само.- С. 583]. Співмірно з цими трьома знаками є й те, що, прийнявши гостей не просто до хижі, а передусім, до свого духовного простору, він: “Став на молитву, і їм велів стати, і наказав стоячи не дивитися ні туди й сюди ані на нього, тільки, побожно опустивши очі, дивитися в землю й молитов слухати” [Там само.- С. 583]. На думку С. Аверинцева: “Диво, трактоване як “знамення”, входить до складу ідеї *одкровення* і відділяється неподоланою межею від будь-якого незвичайного природного процесу” [Аверинцев С. Софія – ЛОГОС. – К., 2000.- С. 210].

У даному випадку маємо екстраполяцію ідеї одкровення у систему поданих пустинником прибульцям знаків, які творять ще незнану ними духовно-релігійну семіосферу. “Знамення” ще неявилося, натомість прибулі й читач незримо занурюються у атмосферу Дива, передчувають його явлення, долучаючись за допомогою різних знаків до духовно-релігійного простору буття пустельника. Наказ пустельника прибулим вести себе чітко визначеним

ним чином є не стільки вимогою дотримуватись зовнішніх правил поведження у його просторі, скільки покликаний вибудувати в свідомості сприймаючих оту “неподоланну межу”, яка відділяє Диво від незвичайного явища. Означений наказ ми також вважаємо за доцільне розглядати саме як знак перед появою Дива, як символ налаштування на сприйняття сакрального.

Проте визначене пустинником табу порушується одним із козаків: “Але й під час молитви один із них не витерпів, і подивився на нього, і побачив, що він стоїть не на землі, а в повітрі вище колін їхніх. Довго молився, а, скінчивши молитву, велів їм спати. Сам же, трохи посидівши, вийшов з хижі і всю ніч стояв на молитві в повітрі, молився зі слізьми – це бачив один з тих, що стеріг...” [Грушевський М. Історія української літератури.- К., 1995.- С. 583]. Диво явлене козакам ніби непомітно, але тим більшим є враження від його явлення. Очевидною є й *невмисність* явлення Дива для козацтва. Для них все, що відбувається до моменту з'яви Дива, ще має домінанту несакрального дискурсу, то ж Диво стає для них повноцінним знаком входження в духовну сферу, знаком прихильності до неї. Відзначимо, що Диво являється козацтву *всупереч* забороні пустельника, внаслідок порушення накладеного ним табу, саме накладення якого може потрактовуватись і як підготовка читача до можливості його порушення.

“Коли настав день, прийшов пустельник, побудив і сказав: “Вставайте, час Богу молитись і вас з пущі вивести”. І знову молячися бачили, як він стоїть у повітрі” [Там само.- С. 583]. Диво, яке втретє повторюється перед очима козаків і відсутність авторового коментарю є прийомом, який звертає на Диво максимально можливу в цій ситуації увагу, адже часто “відсутність події несе більшу інформацію, ніж її наявність” [Аверинцев С. София – ЛОГОС. – С. 107].

Коментар Дива і є такою відсутньою подією у духовно-релігійному просторі розповіді. Функцію коментаря у тексті частково бере на себе напучування пустельника мандруючим: “Наказував їм завсігди молитися, чесно жити, нікого не кривдити нічим і праву віру заховувати непохитно” [Грушевський М. Історія української літератури.- С. 583]. У лаконічній формі висловлювання міститься не лише повторення духовно-аскетичних засад, що їх оборонцем виступає пустельник, але й не менше бажання поширити ці засади у світі, утвердити їх як у свідомості своїх випадкових гостей, так і в свідомості інших людей через майбутні дії наставлених ним козаків. Інтерес до світу є у пустинника, попри зриму втечу від нього, великим. Це – не дозвільний інтерес, а глибока духовно-релігійна зацікавленість у вірних перспективах подальшого розвитку світу: “Йдучи перед ними питав їх про церкви православні і як світ нині стоїть... Розпитував їх про монастир Печерський і Межигірський, що в них діється...” [Там само.- С. 583].

Активна зацікавленість пустельника світом матиме, як ми побачимо, ще одну особистісну причину, але загальна спрямованість оповідання не дозволяє нам вважати її домінантною. Та й сам автор вказує на неї не в першу

чергу. Подальша ініціатива розвитку подій після отримання напучування виходить уже від козаків: “Так по двох днях вивів їх з пущі, показав дорогу до їх города. Поблагословив їх іменем Господнім і хотів вертатися до пущі, але вони, поклонившись йому, Богом на те наставлені, аби цей дорогоцінний скарб, у пущі ними віднайдений, не лишився далі в пустелі нікому не відомий і непам'яттю покритий, стали просити старця, іменем Господнім його закликаючи, аби розповів їм, хто він такий, звідки і як прийшов у цю пущу і чи давно в ній живе” [Там само.- С. 583].

Божа настанова козакам розкрити перед світом таємницю пустельника, розповісти про бачене ними у пущі Диво також засвідчує недозвільний інтерес до його особи. Інтерес пустельника до світу та інтерес світу (козаків) до нього знаходяться у одній, сакральній площині. Це – вектори взаємонаближення у пошукові духовно-релігійної домінанти, яка зробила можливим явлення пустельником світові Дива. І, звісно, що розповідь про Диво тут більше нагадує описання шляху до сходження Дива простого ченця, ніж зосереджується довкола опису самого Дива. Розповідь пустельника про власний шлях до сотворення з Божою допомогою Дива і є основним духовним центром цієї оповіді.

“Він... почав їм оповідати: “Я, діти, монах з Межигірського монастиря. Живучи у нім, я впав у гріх, спокушений дияволом, але за благодаттю Божою, що не хоче смерті грішника, спам'ятався і, побачивши свою вину, почав каятись і Бога молити, аби наставив мене на покуту. Так, у молитві прийшла мені в серце гадка: “Іди з монастиря в пустелю, там знайдеш покуту!” Я прийняв цю гадку як вість од Бога, і сказав: “Ти, Господи, всім людям бажаєш спасіння, навчи ж мене, куди мені йти – куди Ти сам хочеш, і я піду Твоєю дорогою” [Там само.- С. 584].

Звернемо увагу на кілька знакових моментів. Оповідач лише побіжно згадує своє падіння в гріх, не називаючи його ніяк. Цим гріх не просто табується, а й, що не менш важливо, цим же розширюється поле сприйняття поняття. Гріх – явище загальне і може занапастити будь-кого. Акцент оповідачем робиться не на природі самого гріха, а на щирому каятті, на втечі від самої його сутності. Гріх стає першопоштовхом до процесу переосмислення ченцем свого дотеперішнього побутування. Він усвідомлює потребу переоцінки себе в Традиції і шукає Божої настанови на ймовірний шлях її зміни. Гріх і його першопричина – спокуса знаходять ченця навіть у монастирі. Це є духовно-релігійним запереченням оборонної сутності Традиції. Людині треба з Божою допомогою самій прокладати свій шлях втечі від гріха, а не сподіватись на силу людської Традиції. Можливість согрішити і в стінах монастиря змушує майбутнього пустельника тікати звідти, а послане Богом прозріння й каяття приводять на шлях, який веде до явлення Дива. Це – шлях аскета, шлях у пустелю, яку вказує йому Бог: “Так я помоливсь і пішов. Божим промислом і наукою прийшов до цієї пустелі і вже 13 літ сам-один... благодаттю Божою живу в цій хижі... та живлюся з овочів пустинних” [Там само.- С. 584].

Пустеля, таким чином, дає ченцеві, який покинув свій монастир, не лише усамітнення для молитви, спасіння від спокус і аскетичну перемогу над собою, а й можливість аскетичного існування. Все це – необхідні умови досягнення висот духовного зросту саме в концепції Петра Могили, які він обстоює і в інших своїх творах та теологічних працях.

Прикметною є й картина прощання козаків з пустинником: “Вони поклонились йому і просили, щоб він їх поблагословив. Він сказав: “Нехай благословить і помилує вас Бог Сіону, що живе в Єрусалимі” – і по цім пішов собі до пущі. Вони ж пішли своєю дорогою, славлячи Бога, що сподобив їм побачити свого повірника (“угодника“), подібного до Павла з Тебаїди (Фівейського)” [Там само.- С.584]. Спокута пустельником свого гріха відчувається і у відповіді на прохання козаків про його благословення. Цілком у дусі православного аскета він зрікається свого права на благословення, звертаючи мисленний погляд до Бога. Авторова оцінка виразно артикулюється самими мандрівниками, втілюється у прозорому асоціативному порівнянні життя пустельника і життя Павла Фівейського. Характерно, що не лише Диво, а й саму появу пустельника вони сприймають як одкровення, послане їм Богом. Відтак, семіосфера Дива розширюється, включаючи в себе не лише явлене Диво, а й шлях пустельника до такої з’яви, саму його, осяяну духовним світлом, постать.

Прикметним є також те, що після цитованого опису сцени, розповідь знову переводиться автором до несакрального типу нарації, стає розповіддю про життя людей, нехай і з чітко виявленою духовно-релігійною константою. “Прийшовши до міста, нікому не казали, що бачили, довгий час мовчали про це, але по якимсь часі згадали це собі і стали оповідати священикам і міським людям, і дехто з священників і побожних людей, почувши, забажали й собі піти відвідати того божого чоловіка. Взяли чернечі ризи, хліба й іншої чернечої страви і пішли... прийшли до хижі і все знайшли як було: грушки, які лишились, і горнець той, але вже гниле, птахами подзьобане; і міркували, що, розлучившись з ними, той чоловік уже не вернувся до хижі, а втік до дальшої пустині і, духом святим передбачивши марну славу людську і шукаючи спокою” [Там само.- С. 584]. Уваги заслуговують два аспекти. Першим з них є посиленій інтерес як священиків, так і мирських людей до самого феномену пустинника. Цей інтерес має своїм логічним вінцем бажання хоч би поглядом доторкнутись до явленого козакам Дива. Це – свого роду бажання причастя, прагнення очищення сакральним джерелом. Світ, таким чином, подає ще один знак своєї зацікавленості у реальному втіленні духовно-релігійного ідеалу. І це – безперечний знак любові, адже матеріальним втіленням такої любові слугує саме *дар як вища ступінь наближення світу до сфери духовного*. Прикметно, що дар несений зі світу в пустелю добирається на основі свідомого бажання даруючих засвідчити своїм даром відповідність сакральному началу. Для них важливо не те, *звідки й від кого* вони це несуть, а те, *куди й до кого*.

Петро Могила, звісно, не розшифрує вищесказане нами у власному

тексті, а зберігає його на рівні духовно-релігійного коду, у формі невиявленої присутності сакрального у зовні несакральному типі нарації. Картина поруйнування хижі пустельника також має духовну домінанту. Нею є на цей раз прямо висловлений концепт: "...той чоловік.. втік до дальшої пустелі, духом святим передбачивши марну славу людську". Втеча від світу вдруге з'являється в центрі уваги читача, але тепер іманентні її підвалини розкриваються автором ще ширше, з більшою перспективністю. Якщо перша втеча від світу, здійснена пустельником, мала у очах світського читача логічне для його сприйняття обґрунтування ("согрішив і боявся повторення гріха, адже був ченцем"), то друга втеча такого зримого обґрунтування вже не має, адже ніякої зовнішньої події, яка могла б затьмарити аскезу пустельника з ним не відбулось. Не відбулось взагалі нічого, що можна було б потрактувати як гріх або хоча б подобу гріха.

Саме тому друга втеча має у тексті визначальний характер. Автор навмисне очищує акт втечі від *будь-якого стороннього втручання*. Його мета – гранично посилити акцент на згаданому нами концепті, адже він прямо призводить до однозначного висновку щодо наявності в тексті духовно-релігійної домінанти, якою є натхнення Святим Духом втеча від слави людської Зрештою, ця втеча – інший нейтральний аспект оповідання, який займає чільне місце поряд з Дивом, явленим пустельником. Ці обидва явища належать одній духовно-релігійній системі. Очевидним є відчутний акцент у просторі "великого часу" на втечі від зваб і спокус, який до автора оповідання робили Герасим та Мелетій Смотрицькі, Іпатій Потій, а по тому – великий мандрівний філософ Григорій Сковорода. Слава в концепції оповідання чи не більший гріх, ніж сріболобство або любов до самого себе. Славою (а особливо – славою марною) людина занапаститься, нею вона неминуче втратить перспективу.

Зрештою, "втеча до дальшої пустелі" у Могили не просто пряма вказівка на переміщення пустинника. Це може бути й "втеча" як від світу, так і від самого себе. Духовно-релігійний український дискурс породжував нові сенси слова, але слово "слава" сприймалось у ньому цілком однозначно – як маркер проникнення світу в сакрум, маркер цілком руйнівної природи щодо сакруму.

Звернемо увагу й на те, що "слава" розглядається як цілком позитивно спрямоване втручання світу у духовний простір пустельника. Тут це не є агресією, а бажанням поширити прихильні відомості про нього, але поширити без усвідомлення того незаперечного факту, що будь-які відомості про аскета, передані у світському ключі, можуть швидше заперечити, аніж ще більше підтвердити його святість. Причиною цьому є "марність" світської слави духовної (й не лише, але духовної насамперед) особи. Від такого "дару" світу пустинник і змушений був тікати.

Цей концепт триває й суттєво розширює своє смислове поле в наступних рядках, які також мають виразно духовнотворчий характер: "Бо хто Бога возлюбив щиро, ті, як серна від сіті тікають від мирської слави

людської і порожніх балачок, аби за людською минушою славою не втратити Божу вічну небесну і за марними балачками не позбавитися повсякчасного солодкого бачення Бога і безнастанної з ним розмови” [Там само.- С. 584]. Очевидним є те, що цей християнський концепт не лише прямо кореспондується з усією українською духовно-аскетичною традицією, але й своєю вкрай загостреною суворістю у постановці змушує читача самого зайняти чітко визначену позицію. Поетика Могилиної образності тут є ще одним зримим виявом барокової сутності його писань, адже славетна “втеча від світу” – це втеча людини, яка уособлюється з тендітною серною, беззахисним створінням, на яке наставлений “сумрак ночі” світських хижих сітей. Категорія “тварина – ловець”, як і сама семіосфера ловів, що притаманна тексту, від початку набуває тут нового, несподіваного для буттєвого дискурсу прочитання.

Такою сіттю (а точніше – однією з сітей) є людська слава, що означає для Могили марнославство, славу безмістовну і вже тому – непотрібну. Така слава – приношення лукавого володаря світу, а тому пустельник, як духовний аскет, тікає від неї, боїться ймовірної небезпеки втрапити у її тенета. Божа ж слава для пустельника – це дарована йому можливість творити Диво, сягати висот молитовного сумління і смирення, і через це – наставляти християн на шлях істинний. Диво тут – це дар пустельникові за його аскезу, за суворе її дотримання, за безнастанне моління про спасіння занападених дияволом. Пустельник тут – чи не художнє втілення Івана Вишенського і багатьох його послідовників. В теологічному ж розумінні змальованого в оповіданні явища “солодке бачення Бога” та “безнастанна з Ним розмова” і є найвищою потребою віруючого, є саме по собі великим даром і великим дивом, то ж годі дивуватися з того, що пустельник з легкістю (або, краще – з полегшенням) зрікається непотрібною й шкідливою людською слави.

Митрополит подає читачеві знак про обережність, але, як ми вже відзначали, йому не притаманна полеглива категоричність попередників. Навпаки, він ніби запрошує читача самого зробити необхідні висновки із зображеного. І це теж по-бароковому, адже гнівні філіппіки проти слави замінюються у його творах вражаючою картиною відмови від слави світу того, хто, за всіма ознаками, повинен втілювати духовно-релігійний ідеал, адже живе за аскетичними принципами. Цікавим є й те, що пустельник “передбачив Духом Святим” ймовірність приходу до нього людей зі славою й “балачками”. Таке передбачення можна розглядати і як знак провісництва, яким володіє аскет. Це також одна з рис ідеальної духовної людини, омріяної релігійними мислителями барокової епохи. За визначенням нами принципом контрастності, характерним для барокової духовної літератури, співвідноситься зі щойно проаналізованим фрагментом завершальна частина твору, що розташовується одразу після вищенаведених міркувань П. Могили: “Вернулися додому, шкодуючи, що не досягнули такої Божої благодаті – не сподобилися бачити чоловіка Божого. А ті чотири самовидці, будучи в монастирі Печерськім... року 162... (далі прогалина. Примітка

М.Грушевського), розповіли братії, а братія, чувши від них, розповіли нам. Ми ж записали це на славу Божу, що Він і тепер, як і давніх часів, різними способами прославляє вірних своїх і виявляє їх блаженне життя на нашу користь, на скріплення нашої православної віри. Йому належить усяка слава, честь і поклоненіє вовеки. Амінь” [Там само.- С. 584-585].

Автор дає можливість побачити ще один важливий духовний аспект. Ключовим для його розкодування виступає концепт “не сподобилися бачити чоловіка Божого”. В творі він прямо вказує на неспроможність героїв побачити того, хто є живим втіленням аскези та здатен творити Дива. Причина такої неспроможності очевидна. Це – надмірна ще світськість паломників, а з іншого боку – бажання принести йому мирську славу. Концепт прочитується і як бажання втримати Диво й аскета, що має до нього безпосередню причетність, лише у семіосфері Слова, в духовно-релігійній присутності Дива у світі.

Підсумовуючи подані міркування наголосимо на тому, що Диво в концепції Петра Могили не повинно десакралізуватись хоча б і дешицею *світського інтересу* до нього. Словом, вибудовується і зберігається Диво у свідомості світських християн. Це прямо кореспондується не лише з наріжним біблійним постулатом, але й з потребою віддаленості Дива й аскези від світу “зваб і спокус”. І якщо традиційна для сакральних творів віддаленість у часі не є можливою, то віддаленість у просторі, як впливає з духовно-релігійної семіосфери твору, є обумовленою самими законами сакрального буття православного аскета, самим типом його духовно-інтелектуальної присутності у трансцендентному просторі християнської нації та християнського світу.