

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ УКРАЇНОЗНАВСТВА ІМЕНІ ІВАНА КРИП'ЯКЕВИЧА

ГОЛИК РОМАН ЙОСИПОВИЧ

УДК 94 : 398.4: 008] (477) "IX – XVII"

УЯВЛЕННЯ ПРО НАДПРИРОДНЕ
В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ X – XVIII СТ.

Спеціальність 07.00.01. – історія України
Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата історичних наук

Науковий керівник
Ісаєвич Ярослав Дмитрович,
доктор історичних наук, професор, академік НАНУ

Львів 2005

Зміст

ВСТУП.....	5
РОЗДІЛ 1. ДЖЕРЕЛА, СТАН І МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОБЛЕМИ.....	
1.1. Джерельна база дослідження.....	11
1.2. Тракткування категорії надприродного у світовій та вітчизняній історіографії.....	18
1.3. Теоретичні і методологічні аспекти проблеми.....	26
РОЗДІЛ 2. СПРИЙМАННЯ НАДПРИРОДНОГО В УКРАЇНСЬКІЙ РЕЛІГІЙНІЙ КУЛЬТУРІ X–XIII СТ.....	
2.1 Дохристиянське сприймання чудесного.....	38
2.1.1. «Казковий» та архаїчний образ чуда.....	38
2.1.2. Надприродне у дохристиянській міфології.....	42
2.2. Моделі осмислення чудесного у східнохристиянському культурному просторі.....	44
2.3 Мовний образ чуда і магії у культурі Київської Русі.....	50
2.4 Богословське тлумачення чудесного.....	51
2.5 Чудеса в давньоруській агіографії.....	54
2.6. «Чудо» як категорія світської культури.....	61
2.7. Сприймання магічного у давньоруській культурі.....	66
2.8. «Небесні знаки» і давньоруська релігійна уява.....	73
2.9. Надприродне в українському середньовічному.«образі світу».....	79
РОЗДІЛ 3. УЯВЛЕННЯ ПРО НАДПРИРОДНЕ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ XIV–XVIII СТ.....	
3.1. Мовний образ чуда і магії.....	91
3.2 Богословські аспекти тлумачення надприродного.....	92
3.3. Інтерпретація «знамень» у контексті ранньоновітньої культури	97

3.4. Надприродне і ранньоновітня “картина світу”	99
3.5. «Чудесне» та «магічне» у контексті соціальних та релігійних конфліктів.....	104
3.5.1. Чудеса і магія у дзеркалі релігійної полеміки.....	104
3.5.2. Чудо і воєнне протистояння.....	112
3.6. Українські ранньоновітні розповіді про чудеса у контексті східноєвропейської релігійної культури XVI–XVIII ст.....	116
3.6.1. Українські і російські розповіді про надприродне.....	117
3.6.2. Український і старобілоруський канон надприродного та магічного.....	120
3.6.3. Українська релігійна культура і старопольські розповіді про чуда.....	122
3.6.4. Українська релігійна думка і чудеса іудаїзму.....	124
3.7. Чудеса і незвичайні природні явища.....	127
3.8. Чудо як драма: дії, ситуації, учасники.....	127
3.9. Чудо, історична свідомість та географічні уявлення.....	141
3.10. Церковний контроль і верифікація чудес.....	150
3.11. Образ магії в українській ранньоновітній культурі.....	154
3.12. Надприродне й культурні ідеали класицизму та бароко.....	162
3.13. Реінтерпретація середньовічних і ранньоновітніх «чудес» в українській культурі нового і новітнього часу.....	174
ВИСНОВКИ.....	178
ЛІТЕРАТУРА.....	185

ВСТУП

Релігійна ментальність постійно була одним із важливих чинників розвитку культури українського народу впродовж усієї його історії. Тим більшою є її роль у формуванні світогляду українського суспільства досекулярного періоду. Поклоніння надприродному становить одну з істотних рис домодерної української культури. Уявлення про чудесне – з одного боку – та магічне – з іншого у цей час суттєво впливає на формування наукових знань, образів літератури та мистецтва, низки етичних та естетичних норм тощо. Віра у потойбічне позначається на масовій свідомості та поведінці людей у суспільстві, на його ідеології й політичній міфології загалом. Без уваги на ці аспекти дослідження історичного розвитку української культури завжди буде неповним.

Цей факт підкреслює **актуальність проблеми**, зумовленої потребою вивчити українську релігійну (суб)культуру у загальноєвропейському контексті, а також виявити її зв'язки зі світською ментальністю українського суспільства на різних етапах його становлення. Дослідження духовності українського народу з погляду формування уявлень про надприродні явища дає, зокрема, змогу реконструювати інтелектуальну та емоційну атмосфери, у яких розвивалася його культура загалом. Це своєю чергою дозволяє простежити вплив колективної релігійної (під)свідомості на широке коло соціальних процесів, і навпаки – роль і місце суспільних проблем у формуванні українського релігійного менталітету.

Об'єкт дослідження – характер сприймання явищ і подій, які вважали надприродними, у контексті української середньовічної та ранньоновітньої ментальності. **Предметом дослідження** стало формування уявлень про надприродні явища як “чудесні знаки” у руслі народної (традиційної) та елітарної культури; зміна цих уявлень на різних етапах розвитку релігійної і світської ментальності українського суспільства порівняно з аналогічними процесами у європейській та світовій культурі; відображення “образу чуда” у різних знакових системах української культури доби середньовіччя та раннього нового часу періоду, резонанс містичних уявлень у колективній (суспільній) свідомості.

Мета роботи – визначення місця та функції уявлень про надприродне впродовж історичної еволюції української культури на фоні містико-релігійних та раціоналістично-секулярних тенденцій її розвитку. Для досягнення цієї загальної мети у роботі реалізується ряд **завдань**, спрямованих на вирішення часткових проблем:

– розкрити теоретичну суть “містико-магічної семіотики” як основи релігійної культури та пов'язаних із нею знакових систем;

- виявити основні типи розуміння надприродного (чудесного) у релігійних традиціях світу;
- вивчити закономірності розвитку уявлень про надприродне в українській культурі X – XIII ст. на тлі тогочасної суспільної свідомості;
- розкрити роль і функції уявлень про надприродне в українській світській та релігійній культурі раннього нового часу;
- простежити шляхи трансформації середньовічних та ранньоновітніх поглядів на надприродне в ментальності українського суспільства у новітній час.

Тема і мета дослідження визначає його **хронологічні** рамки. Основу роботи складають насамперед писемні пам'ятки середньовіччя і ранньоновітнього часу. Разом з тим, ми намагаємося, наскільки це можливо, реконструювати й дописемні архаїчні уявлення про надприродне, використовуючи для цього усно-фольклорні джерела. З іншого боку, в дослідженні простежено й подальшу долю окремих сюжетів середньовічного та ранньоновітнього походження. Завдяки цьому часові межі роботи дещо розширюються і охоплюють період від найдавніших часів розвитку української культури до кінця XVIII ст. Мета дослідження визначає також **територіальні** рамки. Насамперед вони охоплюють територію України в цілісності у її історичних та етнографічних межах. Водночас для порівняння використовуються матеріали з усього східнослов'янського культурного ареалу.

Термінологія. Центральними для нашої роботи є поняття “чуда” і “чудесного” як інтегральних складових “надприродного”. У цьому розумінні наше дослідження мало б обмежуватися лише “релігійною культурою” у християнському (і – ширше – монотеїстичному) її розумінні. Однак ми розширили сферу пошуків також і на уявлення, пов'язані з “надприродним” як “магічним” (“чарівним”), що є виявом “парарелігійної”, позахристиянської, міфологічної інтерпретації цієї категорії. Крім цього, у нашій роботі аналізується також “незвичайне”, що охоплює, як різновиди, і “чудесне”, і “магічне” (“чарівне”), і “дивовижне” та “дивне”, об'єднуючи їх з точки зору світської (секуляризованої) думки.

Тому в різних контекстах нашої роботи названі поняття використано як синонімічні.

Методологічною основою праці є історико-порівняльний та структурно-герменевтичний типи дослідження матеріалу, поєднання яких, на нашу думку, найкраще відповідає багатовимірності об'єкта і предмета даної роботи. (Ширший і детальніший розгляд методологічних та термінологічних проблем подано у першому розділі нашого дослідження).

Наукова новизна роботи полягає в характері та способі інтерпретації досліджуваного матеріалу. Вперше здійснено, зокрема,

комплексний історико-семіотичний аналіз уявлень про надприродне в українській культурі X – XVIII ст., вивчено їхню роль як вагомих чинників розвитку української релігійної і світської ментальності, виявлено взаємозв'язок з різними категоріями і сферами культури як системи, що видозмінюється у часі та просторі.

Практичне значення та використання праці зумовлене її міждисциплінарним характером. Досягнуті у ній результати можуть бути використані як у дослідженнях спеціалістів із різних гуманітарних наук (істориків, етнологів, філологів, філософів), так і в підготовці лекційних курсів з історії української і світової культури, а також спецкурсів із семіотики культури, історії літератури та фольклору, історії релігії, етнології тощо.

У даній роботі ми намагалися показати механізми, з допомогою яких повідомлення про незвичайні явища та події здатні формувати культуру різних людських спільнот у різний час. Пояснення причин, через які окрема людина і суспільство в цілому схиляється у бік раціоналізму чи, навпаки, ірраціоналізму, містики, є непростим завданням. Коли ж йдеться не тільки про сучасність, а й про минуле, не лише про синхронний стан культури в окремо взятій історичний період, а й про її діахронію, розвиток впродовж ряду епох, це завдання стає ще складнішим. Тому наше дослідження, природно, не дає універсальної відповіді на усі запитання, пов'язані із порушеною у ньому проблематикою. Заторкнуту у даній роботі тему надприродного і незвичайного у культурі можна розглядати й у багатьох інших, невикористаних тут, аспектах, значно розширивши коло її джерел та проблем. Специфіка цієї праці вимагала тематичного самообмеження – тому багато фактів, подій і постатей розглядаються у ній лише принагідно, або й опинилася за її рамками. Роль такої роботи, на нашу думку, полягає у тому, щоби підвести підсумки попередніх досліджень у даній галузі і стимулювати розвиток наступних – глибших і детальніших, але й чисельніших та масштабніших.

Зв'язок роботи з науковими програмами. Дослідження над даною проблематикою проводилися у рамках планових тем відділу історії середніх віків Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України.

Апробація результатів дослідження. Результати досліджень, здобутих у ході праці над дисертацією, були оприлюднені на Четвертому міжнародному з'їзді українців (Одеса, 26–29 серпня 1999), засіданнях Міжнародної наукової конференції, присвяченої 800-річчю народження Данила Галицького (Львів, 26–29 жовтня, 2001 року), наукових семінарах Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України.

Публікації.

Основні положення дисертаційної праці викладені у таких наукових публікаціях:

1. Голик Р. Чудо і знак: семіотичні проблеми української середньовічної і ранньоновітньої культури // Четвертий міжнародний конгрес україністів. Доповіді та повідомлення. Історія. ч.1. – Одеса – Київ – Львів, 1999. – С.258–264.
2. Голик Р. Чудесне і повсякденне: семіотика духовної культури Галицько-Волинського князівства // Історичні і культурологічні студії. – Львів, 2001. – Вип.2. – С.106–114.
3. Голик Р. Чудесне, дивовижне і чарівне в ментальності українського суспільства ХІХ ст. // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – Львів, 2001. – Вип.9. Ювілейний збірник на пошану Ф. Стебля. – С.599–607.
4. Голик Р. Поезія чуда: семіотика незвичайного в українській літературі та культурі. (Середньовічні мотиви у творчості Б.- І. Антонича) // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність.. Львів, 2001. – Вип.12 Ювілейний збірник на пошану член-кореспондента НАН України Миколи Ільницького. – С.468 – 475.
5. Голик Р. Чудеса і конфлікти: стереотипи української середньовічної та ранньоновітньої релігійної культури // Історичні і культурологічні студії. – Львів, 2004. – Вип. 3. – С.26-32.
6. Голик Р. «Чудо зо всѣхъ дивовискъ найчоудовнийшее»: образ надприродного та незвичайного у староукраїнській мовній та літературній традиціях // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – Львів, 2005. – Вип.14. Слово і доля: Збірник на пошану Уляни Єдлінської – С.65-79.

РОЗДІЛ 1. ДжЕРЕЛА, СТАН І МЕТОДОЛОГІЯ ВИВЧЕННЯ ПРОБЛЕМИ

Історія культури – це, насамперед, історія “еволюційних” чи “революційних” світоглядних змін. Їхнім наслідком стає поступова чи, навпаки, несподівана відмова від одних уявлень і заміна їх іншими. «Знаками» існування цих уявлень у культурі минулих епох залишаються, насамперед, писемні документи, що є засобами збереження культури еліт, і усні згадки – елементи “народної пам’яті” та зафіксованої у ній “історії мас”.

1.1. Джерельна база дослідження.

Джерела, що слугують підставою для дослідження ролі уявлень про чудо і магію в українській релігійній культурі, можна поділити на кілька основних типів:

1) Збірники чудес. Цей різновид пам’яток, у якому відомості про надприродне і дивовижне подаються у компактному і відносно систематизованому вигляді, досить рано стає одним із атрибутів світової та європейської духовної культури. Вибрані “чудеса” були популярними як у сфері західного, так і східного християнства. Так, на Україні цей жанр фіксується уже серед перекладної літератури Київської Русі, куди потрапляє з Візантії [165, с.84]. Спочатку йдеться, переважно, про чудеса поодиноких святих, що функціонують у межах більших агіографічних комплексів – такі, як розповсюджені “чудеса святого Миколая Мирликійського” [165, с.126-133]. Як зазначає М. Крутова, у давніх східнослов’янських літературах формується ціла система різножанрових творів, згрупованих довкола постаті цього чудотворця та його чудес [88, с.115-116]. Сюди входять насамперед життя св. Миколая, центром яких є повісті про чудеса святого (чи, точніше кількох різних святих, які функціонують також як окремі тексти. Як зазначає дослідниця, розповсюджені на русі життя святого Миколая репрезентують два основні текстологічні типи. Генетично вони містять дві різні агіографічні схеми, тобто присвячені двом різним святим, що здійснювали різні чудеса. Власне набір чуд є одним із атрибутів, що дозволяє відрізнити т.зв. “життя першого типу” (життя Миколая, похованого у м. Мир, створені у X ст. і розповсюджені на Русі з XV ст) від “іншого” життя (життя Миколая, архієпископа Пінарського, відоме у давньоруській культурі з XI ст.) [88, с.119-132]. Чудесна тематика святомиколаївського циклу поширена також на “слова” про різдво, смерть, похорон святого та перенесення його мощей, присвячені йому служби, канони, акафіст, піснеспіви, молитви. Пізніше сюжетне коло розповідей та розширюється, урізноманітнюються принципи їхнього об’єднання. Так, у XVII- XVIII ст. під впливом західних зразків жанр “чудес” суттєво видозмінюється

і набирає нових форм. Наша увага концентрується передовсім навколо українських збірників чудес–“міракул” ранньоновітього періоду. Одним із них є книга “Тератургема, альбо чуда” А. Кальнофойського, що вийшла у 1638 році. Метою книги стала фіксація та упорядкування сучасних автору розповідей про дива, що циркулювали довкола Києво-Печерського монастиря. Уся збірка складається із передмови, вірша на герб Святополк-Четвертинських, їхньої генеалогії, епітафій, планів Києва та печерського монастиря, Проте її тематичним центром є подані у хронологічному порядку описи 67 дивовижних подій (переважно зцілень). Кожне з “див” супроводжується поетичним “обрамленням” барокового типу і теологічним коментарем морально-повчального характеру. Основою для дослідження цього тексту є факсимільний передрук твору А.Кальнофойського, здійснений у 1987 році Гарвардським інститутом українських студій [43, с.119 – 299]. Інформацію про “чудеса” XVII ст. несе також вміщений у цьому ж виданні додаток до “Тератургеми” – упорядкований тим же А. Кальнофойським “Парергон чудес Куп’ятицької Богородиці” (1638) І. Денисовича [43,с.299–326]. Ще одним джерелом нашого дослідження є збірники Й. Галятовського “Небо новое”(1665, рос. перекл. 1677, 1699) і “Скарбинца потребная” (1676) [6,с. 245–343]. На відміну від “Тератургеми” та “Парергону”, “Небо...” і “Скарбниця...” побудовані за іншими принципами. По-перше, ці збірки мають виразно компілятивний характер, по-друге, вміщені тут розповіді згруповані не хронологічно, а тематично (за різновидами Богородичних чудес).

Крім того, стан ранньомодерної релігійної ментальності репрезентують записки про чудеса, зроблені київським митрополитом П.Могилою [33, с.420-429], що, хоч і не були опубліковані, певною мірою спричинилися і до появи “Тератургеми” А. Кальнофойського.

2.)Агіографічні джерела. Розповіді про чудеса є також невід’ємною частиною житійних біографій святих. У такому вигляді вони відомі і на середньовічному Заході (наприклад, у францисканській агіографічній традиції, започаткованій “Квітками св. Франциска” Томи з Челяно), і на “візантійському” Сході. “Чудесні сюжети”, як підкреслюють дослідники, є однією з основних рис і “складових частин” агіографії, що визначає її філософсько-теологічний, містико-етичний та історико-ідеологічний зміст та “ідоматичну основу” [169, с.7] Одним з основних джерел розповсюдження житійних “чудес” у культурі Київської Русі стають “монастирські” або “пустельницькі” “патерики” – спочатку перекладні (наприклад, Синайський), а пізніше й оригінальні. Їхній зміст і форма визначені “ідеологічним” завданням-пропагуванням аскетичного способу життя. Особливо важливою пам’яткою цього типу є Києво-Печерський патерик [Цит. за: 1]. Його текст сконцентрований довкола постатей святих -монахів та їхнього схимницького “подвигу”. Він поділений на

розділи -“слова”, значну частину яких складає інформація про різноманітні надприродні явища. Саме “чудесні оповідання” були одним з тих елементів житійного тексту, що знаходили значний відгук у свідомості читачів і сприяли широкій популярності Патерика. У ранньоновітній період життя київських монахів та розповіді про їхні чудеса подаються у вигляді нових компендіумів, одним з яких є “Патерикон” Сильвестра Косова [Цит. за: 43, с. 3 – 116.] Тут розділи давнього Патерика стають коментованими житіями окремих святих; у цьому контексті реінтерпретуються також і їхні чудеса. Поруч з ними з’являються й оновлені “Житія святих”, на зразок твору Д. Туптала-Ростовського, де також багато місця приділено чудесним історіям. Одним зі зразків української ранньомодерної агіографії і тавматургології стають тогочасні польські джерела – зокрема, “Життя святих” П. Скарги [Цит. за: 44]. Матеріалом для зіставно-типологічного дослідження уявлень про чудеса східнослов’янського регіону у нашому дослідженні стала також російська пізньосередньовічна та ранньоновітня агіографія (“Житие Петра и Февронии муромских”, “Сказание о Савве Грудинцыне” тощо [11;12]. При цьому до уваги бралися як канонічні, так і апокрифічні житійні сюжети.

3) Теологічна література. Важливу інформацію про стан ранньоновітньої релігійної культури та її основних категорій містять богословські трактати і проповіді XVII-XVIII ст. Ця група джерел є досить неоднорідною як за формою, так і за змістом. Сюди входять теологічні і гомілетичні твори І. Галятовського [6], П. Могили, зокрема, його “Требник” [9], а також катехизми, у яких детально аналізуються церковно- канонічні уявлення про надприродне та форми його існування. Характерним явищем пізньосередньовічної і ранньоновітньої української культури є релігійна полеміка між римокатоликами, уніатами і православними, – з одного боку, і між ними усіма та протестантами – з іншого. У руслі цього протистояння утворилася полемічно-апологетична література. У творах полемістів “чудесам” відводиться особлива роль – вони подаються як аргументи на користь тої чи іншої сторони міжконфесійних конфліктів. До джерел полемічного характеру, використаних у нашому дослідженні, відносяться, насамперед, твори І. Вишенського [5; 32, с.306–376]. Приклади “чудесних” історій знаходимо і в пізніших полемістів, зокрема, у анонімній “Пересторозі” [33, с.26-66], ”Палінодії” Захарії Копистенського тощо (У нашому дослідженні використано фотопередрук твору З. Копистенського, виданий у Гарвардській серії української десекулярної літератури [41].

4.) Паралітургійні джерела та іконографія чудес. Матеріалом для вивчення уявлень про чудо є також паралітургічна релігійна поезія - т. зв. “духовні вірші”, присвячені різноманітним чудесам, зокрема,

чудотворним богородичним іконам. Вони характерні, насамперед, для ранньомодерного і модерного періоду. Частина віршів входили до збірок окремих авторів та існували лише в колі елітарної культури [Див.напр.: 36], інша частина, опублікована у популярних “Богогласниках” – зокрема, почаївському і кам’янецькому, залишалася анонімною і розповсюджувалася у чисельних рукописних списках та локальних усних варіантах аж до ХХ ст. Ця частина джерел репрезентована, зокрема, у публікаціях Ю. Медведика та Ю. Ясіновського [23] та В.Гнатюка [8].

Ще одним джерелом для вивчення уявлень про чудесне та магічне у контексті української релігійної ментальності є іконографія. Основою для їхньої візуальної реконструкції є, зокрема, клейма на іконах святих, що відображають окремі моменти з їхніх житій, а також ікони, повністю присвячені чудесам, як, наприклад, ті ж “Страшні суди”. [24; 25].

б) Літописні звістки про чудеса. Уявлення про чудо і магію відображені також і в пам’ятках світської української культури. Серед них слід, насамперед, виділити хроніки, літописи. Уже Повість временних літ [18], крім звісток про історичні події, вміщує також повідомлення про незвичайні природні явища – ”знамення” – і власне-чудеса. Подібні звістки включені також у тексти Київського та Галицько-Волинського літописів. Традиція фіксування дивовижних подій була збережена і пізніше, зокрема, у літописах XVII-XVIII ст: Львівському, Острозькому [2], Самовидця [19], Г.Граб’янки, С. Величка [Цит. за: 34,с.479–526]

7) Надприродне у мемуаристиці, художній і науковій літературі. Чудесне і незвичайне, “небувале” було також однією з визначальних тем т.зв. “Ходінь” – оповідань про мандрівки до Святої землі, а також до екзотичних країв . Цей жанр, як відомо, існував ще у середньовічній українській літературі (“Ходіння Даниїла Паломника” і т.д.); у ранньоновітній період його репрезентують, насамперед, “Подорожі” В. Григоровича- Барського [Цит. за: 34, с.528-571], у тексті яких згадки про дива також є досить частими. Окремі магічні та тавматургологічні сюжети простежуються також і в українській мемуаристиці XVIII – XIX ст. Цінний матеріал для історії чудесного та магічного дають і пам’ятки наукової думки у різних її формах. У середньовічній період такими є “Шестиднев” та “Фізіологи”, у ранньоновітній культурі - сформовані під впливом західної схоластики натурфілософські курси викладачів Києво- Могілянської академії. У нашому дослідженні особлива увага зверталася на тексти Г.Кониського [15], у яких ця проблема порушується досить детально. Елітарні уявлення про чудо відображені також і у філософських трактатах Г. Сковороди [26]. Разом з тим, слід мати на увазі, що художні твори, так само як і наукові праці, репрезентують, в основному, лише професійну культуру

суспільства; до того ж, часто вони є виразом лише індивідуальної, а не колективної думки.

8) Усно-фольклорні джерела. Ще одним типом джерел, що відображають народне сприйняття надприродного та чарівного, є усно-фольклорні матеріали. До них належать записи казок, легенд, пісень та магичних ритуалів, що асоціюються з магією і чудом [Див. напр.: 17]. Ці тексти відображають реальне функціонування релігійних уявлень у популярній свідомості. Однак збирання фольклорних та етнографічних матеріалів припадає лише на кін. XVIII – поч. XIX ст.. Тому реконструкція раніших стадій розвитку релігійної свідомості на базі цих записів є, до певної міри, гіпотетичною. У багатьох випадках її можна здійснювати лише за аналогією. Саме цим зумовлено використання у рамках даної роботи фольклору інших східнослов'янських народів (зокрема, збережених у російській культурі билин, – для відтворення уявлень про магію у культурному просторі Київської Русі).

Крім цього, вагомим джерелом для вивчення народної релігійної ментальності пізньосередньовічного та ранньоновітнього періоду є юридичні документи. Сюди входять, зокрема, розпорядження тогочасних органів влади щодо чаклунства та їхня реалізація у матеріалах судових процесів XVII – XVIII ст. проти відьом та ворожбитів. Проте цей матеріал уже достатньо опрацьований і систематизований у науковій літературі [48, 59; 70], тому в нашому дослідженні ми, в основному, опиралися на висновки, зроблені попередніми дослідниками. У той же час ми намагалися подати уже вивчені джерела у новому, важливому для нас аспекті.

1.2. Тракткування категорії надприродного у світовій та вітчизняній історіографії.

Різноманітності джерел з історії чудесного і магичного відповідає різноманітність їхньої інтерпретації у працях представників різних гуманітарних наук та наукових напрямків. Дослідження, присвячені ролі “чудес” у світовій та українській культурі, можна умовно поділити на кілька груп. Першу з них репрезентують теологічні праці, у яких розглядаються, догматичні, еклезіологічні, апологетичні, герменевтичні аспекти теорії чудесного. Насамперед, слід звернути увагу на фундаментальні роботи польського католицького богослова М. Русецького, зокрема його книгу “Чудо у християнстві” [166]. Це дослідження подає історію теологічних поглядів на чудо у середовищі західного християнства від його виникнення і до кінця XX століття. Автор виділяє кілька її етапів: ранньохристиянський, августинівсько-томістичний, період модерної суб’єктивізації та об’єктивізації чудесного і, нарешті, семіотико-символічний “переворот” у його розумінні. Сам М. Русецький

виступає прихильником “оновленого” бачення чуда у світлі знакової теорії. Така перспектива, на його думку, найповніше розкриває багатство смислових зв’язків категорії чудесного і усуває дискусійні моменти у трактуванні ролі надприродного. Багатство матеріалу та його багатоаспектний критичний аналіз роблять дослідження польського богослова однією з найдокладніших робіт з даної проблематики. Теоретична багатовимірність проблеми чуда стала також предметом досліджень ряду інших сучасних теологів, зокрема, Г. Урса фон Балтасара, Ж.-Р. Армогата, Т. Манжяпана, Ф. Саллівана, І. де ля Поттер’є, К. Стока, Й. Судбарка, Л. Бальтера, праці яких склали спеціальний випуск міжнародного богословського журналу “Communio” [141]. Грунтовними дослідженням даної теми з є також словникова стаття “Чудо”, підготована групою богословів (Р. Лукашик, Я. Фліс, Л. Стахов’як, Й. Кудасевич, Е. Копец) для 3 тому польської “Католицької енциклопедії” [156]. Тут здійснено детальний аналіз цього поняття у теології й науці, у християнстві і позахристиянських релігіях у синхронному та діахронному аспекті. В українській богословській думці XIX-XX ст. питання природи та інтерпретації чудесного порушувалося у працях апологетичного характеру” [напр.: 82]). Водночас слід зазначити, що у теологічних працях цього типу простежується лише розвиток богословської, наукової і філософської “ідеї чуда”, поза її рефлексіями у інших сферах культури та у популярній ментальності.

Важливими для історії чудесних сюжетів у візантійській та поствізантійській богословській думці є роботи Г. Подскальського. Їхньою особливістю є суміщення теологічний історико-джерелознавчого і літературознавчого аналізу текстів, свідченням чому є, зокрема, книга “Теологічна література у Київській Русі” [165]. Тут простежено візантійські витоки ряду агіографічних схем та шляхи їхньої трансформації у давньоруському письменстві. Ці праці зосереджені, в основному, довкола апологетичних, морально-богословських та герменевтичних аспектів трактування чудес як знаків релігійної культури. Якщо теологічна парадигма вивчення надприродних і незвичайних явищ акцентує на їхньому внутрішньому релігійному значенні, то релігієзнавчі роботи зупиняються на “зовнішніх” щодо богослов’я функціях релігійних уявлень про чудеса у житті людини і суспільства. Серед робіт цього типу можна виділити кілька різновидів. Так, дослідників філософії релігії (Б. Дейвіс, З. Здибічка [71; 176]) цікавить насамперед співвідношення релігійних і наукових, зокрема філософських, поглядів на надприродне, роль сакрального у формуванні людської думки та культури тощо. Важливою у цьому плані є “Філософія релігії” Б. Дейвіса, де автор детально зупиняється на питаннях теоретичної можливості існування чудесного [71]. Роль уявлень про чудо у формуванні міфологічного

способу мислення стала предметом теоретичних студій О.Лосева, підсумованих у його “Діалектиці міфу” [95, с.134-160]. Представники соціології релігії вивчають уявлення про чудесне з точки зору суспільної стратиграфії вірувань. Тут, зокрема, слід виділити працю бельгійського соціопсихолога А. Верго “Релігія, віра, невір’я”, де на багатому фактичному матеріалі аналізуються різні образи Бога і надприродних сил у сучасній європейській релігійній ментальності [174]. Своєрідний підхід до чудес загалом спостерігався у радянському релігієзнавстві. Прикладом цього слугує видана у 1978 році монографія Г.Габінського “Теология и чудо: критика богословских концепций” [56]. Тут подано детальний аналіз різних теорій чуда у католицькому і протестантському богослов’ї, розглянуто вплив ідеї чуда на розвиток мистецтва. Однак кінцевою метою дослідження стало усе ж таки, заперечення досліджуваних концепцій з точки зору наукового атеїзму. Подібна тенденція була характерною і для радянської етнорелігієзнавства, представленого ґрунтовними працями С. Токарева [115;116]. Етнологічно-фольклористична парадигма вивчення релігійних явищ зупиняється, в основному, на міфологічних схемах осмислення надприродного, сакрального і магічного у традиційних культурах. Однією з провідних течій етнорелігієзнавства ХХ – поч. ХІХ ст. є структуралізм у різних його різновидах. Для вчених цього напрямку (К. Леві -Строс, К. Бремон, Я. Пропп, частково – М Еліаде, Ж. Дюмезіль) чудесні розповіді різних народів та культур є реалізацією кількох первинних смислових структур. Ці «базові» міфи і сюжети, засновані на бінарних опозиціях, і формують релігійний досвід людства. З іншого боку, актуальними залишаються і традиційні підходи до аналізу чудесного, дивовижного і магічного. Такими є, наприклад, класифікації магічних практик у працях К. Мошинського [161] та С.Токарева [116]. Чудеса і чарівні перекази у традиційній і структурній етнології фігурують як легенди. В українській науковій традиції сфера легенд, так само як і казок, входить у площину інтересів філологічної етнології (фольклористики) та літературознавства. У західноєвропейській науці існують ґрунтовні дослідження образу чуда у текстах лицарських романів [134], аґіографічних пам’яток [168], естетичних підстав “поетики чудесного” [159] тощо. “Чудесами” як літературним жанром займалися також дослідники давньоукраїнської літератури. Окремі аґіографічні твори, що містять чудесні сюжети, та українські збірники чудесних оповідань ХVІІ- ХVІІІ ст. мають окрему традицію історико-філологічного вивчення. Найбільшу увагу дослідників привертає і привертає “Киево- Печерський патерик” [1] і його пізніші переробки. Текстологічному і сюжетному аналізу “Тератургеми” А. Кальнофойського присвячена праця М. Глобенка [57], у якій автор аналізує літературні джерела названого твору та його рецепцію у

пізнішому українському письменстві (зокрема, у літературній спадщині П. Куліша). Текстологія збірників чудес св. Миколая Чудотворця як пам'яток давньої літератури стала предметом дослідження М. Крутової [88], однак тут український матеріал використано лише для порівняння з російським. Мовознавчі та літературознавчі аспекти розповідей про “чудеса” у збірках Й. Галятовського порушувала І.Чепіга [6, с.5–51]. Зв'язок барокової літературної форми та духовності у “Скарбниці потрібній” досліджував Р. Лужни [156], місце сюжетів з використанням мотиву надприродного у творчості А. Радивиловського – В. Кречотень [87]. Чудо, на думку В. Кречотня, є сюжетним центром багатьох творів Радивиловського, їх «пружиною» та засобом «психічної атаки» на читача [87, с.95-98]. У дослідженні подано типологічні і статистичні характеристики використання «прикладів»- чудес та легенд у творах А. Радивиловського. (Вони поділені на панегіричні, обрядові, емблематичні, моралістичні, есхатологічні [87, с.157]). Тут же дається характеристика діючих персонажів, суб'єктів та об'єктів таких розповідей з огляду на їхній релігійно-антропологічний (смертні/безсмертні), соціальний (царі, купці, слуги, жебраки) статус тощо [87, с. 159]. Подібні дослідження сприяли і сприяють глибшому розумінню ролі оповідань про чуда у образній системі української середньовічної та ранньоновітньої культури. Проте основний акцент у літературознавчому вивченні “чудес” робиться, як правило, не стільки на місці тексту у релігійній ментальності суспільства (чи сакральних його спільнот), скільки на риторичних і сюжетних особливостях твору та його образності. Особливості функціонування чудесних розповідей у сфері української народної культури привертала увагу фольклористів та етнологів. В етнології кін. XIX – XX ст. усталилася певна схема аналізу переказів та легенд, яку було перенесено також і на вивчення “чудес” [86]. У цьому плані показовою є вміщена у “Етнографічному віснику ВУАН” за 1926 рік робота українського етnologа 20 – 30 рр. П. Попова ”До питання про способи збирати фольклорний матеріал” [107], де методологічні проблеми вивчення легенд подаються крізь призму дослідження “епідемії чудес” на Україні у 1923 – 24 році. Тут учений особливо наголошує на періодичному відродженні чудесних сюжетів у перехідні епохи історичного розвитку української культури: саме тоді вони яскраво відображають основні настрої селянства. Тому, на думку дослідника, кожен переказ має бути описаний за шістьма основними параметрами (психологічна атмосфера; реальна причина виникнення чи реактивації; зв'язок з чудами і снами; “тенденція” і соціальне середовище поширення; сюжетні запозичення, шлях, спосіб, час розповсюдження легенди). Крім цього, зауважує П. Попов, необхідно досліджувати також загальну рецепцію легендарного переказу у суспільній думці,

тобто описувати “легенди про легенди” [107, с.13-14]. Однак з політичних причин широка програма етнологічних студій над релігійними уявленнями на радянській Україні була згорнута уже у 30-их роках ХХ ст. Окремі її аспекти зреалізувалися у дослідженнях західноукраїнських вчених до 1939 року), а пізніше й українських науковців західної діаспори [112]. У сучасній українській етнографії проблематика чудесного, на жаль, не опрацьована так, як, наприклад, у російській етнології. Свідченням досягнень останньої став, зокрема, збірник статей “Концепт чуда в славянської и єврейської культурної традиції” [84, див. також: 83]. Його автори порушують широке коло проблем: питання поетики чуда у давньоруських житіях (К.Бондар) та у книжній традиції іудаїзму (А.Ковельман, Ю.Матушанська) в уснонародній традиції східних слов’ян (О. Белова, Є.Березович, С. Нікітіна), роль “аргументу чуда” в слов’яно-єврейських взаєминах раннього нового часу (В.Мочалова) тощо. У текстах цього збірника використовується також і український фольклорно-етнографічний матеріал, однак основний акцент робиться усе ж на російській та єврейській сакральних традиціях. “Соціально-історична” парадигма досліджень релігійної культури, її агіографічних джерел і мотивів базується, в основному, на вивченні відображених у текстах “чудес” реальних фактів церковної історії та обставини суспільного життя. Наприклад, у роботах Л. Войтовича “Тератургема” А.

Кальнофойського використовується, насамперед, як джерело до генеалогії князівських династій [54, с.79-85; 55]. Загалом, праці цього напрямку зосереджені не стільки довкола проблем середньовічної і ранньоновітньої теології чи релігійного світогляду, скільки довкола суспільства, що є його носієм. Іншу точку зору репрезентує історико-культурологічний підхід до релігійного життя. Особливого поширення у світовій та європейській гуманітарній науці ХХ ст. цей напрямок здобув завдяки французькій школі “Анналів”. Саме його представники продемонстрували важливість вивчення “ментальності” і “духовності” суспільства. Крім того, вони довели, що уявне у колективній свідомості соціуму є настільки ж важливим, як і реальність, ця свідомість відображає. Саме цим зумовлений інтерес “анналістів” до уявлень про надприродне і фантастичне у світській та релігійній культурі. Провідними у цьому напрямку стали праці медієвістів, зокрема, книга Ж. Ле Гоффа “Світ середньовічної уяви” [154], де подана широка програма досліджень над розумінням незвичайного і дивовижного у західноєвропейському середньовіччі, а також його типологічний аналіз. При цьому до “незвичайного” автор зараховує і “магічне”, і дивовижне“ і чудесне, акцентуючи на важливості вивчення взаємозв’язків між цими категоріями у контексті середньовічної ментальності. [там само, с.12-52]. На сьогодні темі чудес та магії, їхній ролі у розвиткові культури західноєвропейських народів присвячена

велика кількість різнопланових досліджень. Насамперед, слід згадати книгу “Духовність середньовічного Заходу“ А. Воше [173], працю американської дослідниці Б. Ворд “Чудеса і середньовічна свідомість” [176], де простежується розвиток теологічних доктрин і популярних уявлень про чудесне від 1000 до 1215 року; роботу “Людина і чудо у середньовічній Франції XI- XII ст” П.-А. Сіґаля [167] тощо. Предметом наукових студій західних вчених ставали різні аспекти історії уявлень про надприродне: розуміння чуда у ранньохристиянській цивілізації [147]; розвиток чудотворного культу діви Марії [172], значення чуда у суспільній свідомості [171]; роль аргументу дива у канонізаційних процесах та соціальних конфліктах [139; 146]; ролі “чудесних розповідей” у контексті формування європейської пенітенціарної системи [136]. Роботи вчених стосуються також еволюції уявлень про чудо у сфері східного християнства [134; 142]. Великою є також бібліографія досліджень магічного в історії світової та європейської культури (давніші праці – [76, 77]; з нових опрацювань цієї теми див., наприклад, [169]). Незалежно від представників «нової історії» проблему значення уявлень про природне і надприродне, чудесне і магічне для ранньої історії слов'ян порушували польські дослідники, зокрема Г. Ловм'янський. Саме у його роботі «Релігія слов'ян та її занепад» здійснено панорамний огляд окремих чудесних мотивів у східно- і західнослов'янських культурах IX–XII ст. та простежено шляхи їх еволюції [158, с.319-356]. Модерні підходи західноєвропейських вчених знайшли відгук також і у російській історіографії: досить згадати роботу А. Гуревича про західноєвропейські “*exempla*” [68]. Останнім часом увагу російських дослідників привертає також і образ чудесного та його цивілізаційний контекст у східнослов'янському культурному ареалі. У дослідженні В. В. Топорова [118] розглядаються переважно житійні чудеса – атрибути святості та монашої аскези. У праці В. Долгова [74] робиться спроба визначити роль “чудес” і “знамень” як “релігійно-ідеологічних орієнтирів” суспільної свідомості у Київській Русі. Праці такого типу починають з'являтися і в Україністиці. Вагомим поштовхом для вивчення цієї проблеми стала, зокрема, факсимільна публікація ранньоновітніх збірників чудес, а також їхніх англійських перекладів у рамках Гарвардської бібліотеки української десекулярної літератури [43;61-66].

1.3. Теоретичні і методологічні аспекти проблеми

Отже, сучасні дослідження системи уявлень про надприродне у світській та релігійній культурі репрезентують досить широкий спектр методологічних підходів – від неопозитивізму до структуралізму та герменевтики. На нашу думку, вирішення цієї проблеми можливе саме на ґрунті багатовимірного культурологічного аналізу. В його основі

має лежати історико – семіотичний підхід до явищ культури, що дозволяє поєднувати історію ментальності з історією ідей. (Одним зі зразків такого синтезу у світовій історіографії стали, зокрема, праці представників «нової історії», де семіологічний аналіз став складовою аналізу історичного [140,с.187] .

Центральною для цього напрямку досліджень є категорія знаку як заміника предметів, думок і слів. Цю функцію, як відомо, може виконувати фактично будь-яка “річ”- від звуків людського голосу до різнокольорових прапорців чи малюнків. Вихідною для виникнення знаку як засобу спілкування є суспільна угода, що закріплює його зовнішній вигляд і прив’язує до нього певний внутрішній зміст та встановлює межі для змін того і другого. У сучасній семіології під “знаком” розуміють багатовимірну одиницю мислення і культури, складену з носія інформації (власне знаку- наприклад, слова як послідовності звуків) і самої інформації (смислу, значення), “означаючого” і “означуваного”, “форми” і “субстанції”, “плану вираження” та “плану змісту”[пор.: 49]. За цими критеріями виділяється знакова семантика (смысл знаків як самостійних одиниць), синтактика (зв’язки у “ланцюжках” та комплексах знаків) і прагматика (знакові системи у контексті людської поведінки та її мотивів). Поруч з цим, у сфері “комунікативних ресурсів” суспільства почали розрізняти, поруч з власне знаками - символами на зразок слів, також знаки нижчого рівня –“симптоми”, “сигнали” та індекси, які, хоч і містять певну інформацію, не мають усіх атрибутів знаків-“символів”. Різноманітні проблеми, пов’язані зі знаками і знаковими системами, присутні у всіх сферах мислення та практичної діяльності людини, у тому числі й у сфері її релігійного досвіду.

Питання про зв’язок між вірою, релігією і знаковими системами, створеними для її вираження, завжди було предметом дискусій. З одного боку, містичний досвід уявлявся чимось, що не можна повністю передати з допомогою слів і зображень. Те, що є глибоко індивідуальним і часто незрозумілим, не може стати предметом колективного обговорення чи раціонального аналізу. Водночас людина завжди намагається виразити свої релігійні переживання, надаючи їм різноманітних знакових форм. Так виникає “містична семіотика”, що є основою більшості релігійних традицій світу. При цьому кожна з них має свою власну теорію “сакральних знаків”. За таким критерієм можна виділити теологічні семіології іудеохристиянства, мусульманства, буддизму та індуїзму. Крім того, у сфері іудеохристиянського богослов’я розрізняються релігійні семіотики іудаїзму та християнства. Перша з них заснована на довготривалій традиції талмудистської герменевтики, друга є спробою синтезу цієї традиції зі греко-римською філософією знакових систем. Далі поділ проходить уже всередині християнського богослов’я. Тут виділяється

східнохристиянська (візантійська) семіотика образу, осередком якої є вивчення ментальних форм містичного екстазу західнохристиянська (“латинська”) теорія знаку, що базується на раціоналістичних засадах Августина і Арістотеля. Проте жодна з цих концепцій також не є неподільною: латинська ”розпадається“ на реалізм, номіналізм і концептуалізм, візантійська ділиться на ”апофатичну” семіологію ісихазму та іконоклазму і “каталетичну” семіотику слів та ікон. У новітню епоху цей середньовічний поділ доповнюється ще опозицією між “науковою” і “релігійною” семіотичною думкою. Тому зрозуміло, що загальна, синтетична, концепція релігійного містицизму не може бути однорідною. Вона є багатоплановою, бо містить кілька різних культурно-психологічних моделей, на які орієнтується релігійне мислення. Водночас є багато універсальних рис, спільних для усіх релігійних традицій - і отже, для різних містичних семіотик. Це, насамперед, бажання сприймати світ як сукупність знаків, що вказують на “прихованого Бога”. “Отець наш Небесний – твердить західний містик ХХ століття Віталій Брікбекський, – воістину Бог прихований. Так само, як він приховав своє Слово за буквою Священного Писання і Свою присутність за видимими святими Дарами, він приховує свою дію під тварними вчинками, щоби ми були блаженними, віруючи, але не бачачи.” [4, с.119]. Такі “чудесні знаки” можуть бути зовнішніми щодо людини та охоплювати різні явища і предмети довколишнього світу. Зрештою, І. Дамаскин у своїй типології знаків нарівні зі символами, пророцтвами і знаменням говорив про людину як особливий тип знаку, земний “образ Бога» [90, с. 405]. Проте ці знаки можуть бути також і внутрішніми. За словами того ж Віталія Брікбекського (Легоде), “знаменнями Божої волі” поруч зі сакральними текстами євангельськими заповідями і монашими уставами є також і викликані ними почуття людей. ”Знаки божественного благовоління (...) різноманітні – зауважує він.— Тут (...) чергуються: потяги, імпульси, докори сумління, благодіючі страхи, внутрішні потіхи, пориви серця, благі і могутні заклики (..) вправлятися у деяких чеснотах” [4., с.56]. Таке світобачення сприяє пошуку надприродного і чудесного всередині знакових систем, утворених мовою і мисленням. Ця точка зору була особливо характерною для середньовічної теології. Саме тоді у “богословській семіотиці” зародився т.зв. реалізм, один із засновників якого, А. Кентерберійський, визначив Бога як найвищу точку людської думки, над якою не існує жодних інших понять. З іншого боку, думка про те, що звичайні знаки є алегоріями, за якими прихована таємниця надприродного, пронизує середньовічну релігійність та створену на її ґрунті теологію – як західну, так і східну. Прикладом цього є поширене у вченні візантійських і пост візантійських, зокрема російських, теологів (С.Булгакова, П.Флоренського, О. Лосева) розуміння Божого

імені (біблійного Тетраграмону) не просто як символу, а як втілення, інкарнації вищої, надприродної реальності [53; 120]. За цією теорією, ім'я Боже не просто знак: це – сам Бог. Поділ знаків на звичайні і такі, що несуть у собі частку святості, стало основою східної теології ікони, у якій зображення Бога та святих є й візуальними знаками богословських категорій, і “вікнами” у надприродний світ [121]. “Освячення знаків” веде до сакралізації письма як засобу фіксації Божого Слова .у східнохристиянській культурі. Тут, як показав Г. Голдблейт [145] на прикладі трактату К. Костенечкі, орфографія проголошувалася інтегральною частиною ортодоксії, церковного православного канону, різновидом містичного одкровення, відблиском фаворського світла [145, с.341, 423]. Разом з тим, у містиці середніх віків і пізнішого часу спостерігався й протилежний напрямок релігійної думки, що знайшов своє відображення у ісихазмі та іконоклазмі. Згідно з цією точкою зору, чудесне і надприродне не може бути адекватно виражене у жодній знаковій системі. Богові властива безобразність і безіменність, оскільки він перевищує будь-яке земне створіння, наділене цими рисами. Тому прихильники Г. Палами, підтримуючи традицію Псевдо-Діонісія Ареопагіта, стверджували, що єдиним шляхом до правильного розуміння надприродного і чудесного є поступова відома від знаків. Вони відвертають увагу людини від Бога , і спрямовують її на хибний шлях. Проте зовнішній антисеміотизм цієї релігійної течії насправді виявлявся видозміненою семіотикою. Проголошене ідеалом теології “священне мовчання” мало, по суті, виражати присутність Бога у людині, отже отримувало знакову природу. Свідомо чи не усвідомлено християнство прагнуло зафіксувати надприродне у цілому ряді матеріальних і процесуальних знаків, що утворили його сакральний простір - від символічних елементів зовнішнього оформлення храмів до літургії, що виступає земним замінником небесного богослужіння. Загалом, християнська традиція була постійно сконцентрована довкола проблеми “мови” та її знаків. Однак у релігійній культурі ця “мова”, як підкреслюють дослідники, сприймається у “своєї первинній семіотичній імплікації” – не як звичне людське мовлення, а як спілкування Бога з людиною [143, с.128].

Знаки цієї “(над)мови” підкорені концепції чуда – події чи явища , що явно порушує закони природи і сприймається як знак втручання небесних сил у хід земного життя. Існують різні класифікації чудес. Зокрема, у християнстві вони поділяються за схожістю // несхожістю (подібні, універсальні та унікальні), періодичністю (постійні, багаторазові, одно моменті), за місцем у біблійній історії (старозаповітні, новозаповітні, апостольські і післяапостольські) тощо [156]. Не менш різноманітною є й функціональна характеристика чудесного: дослідники виділяють апологетичну, педагогічну,

семіотичну, і врешті, сотеріологічну роль чуда як засобу спасіння людини від гріха [166].

Натомість сам гріх у християнстві ототожнюється з магією та її знаками. В культурології існує багато інтерпретацій магічного. Так, польський етнолог К. Мошинський виділяв кілька основних рис міфологічного світогляду, на базі якого виникає поняття чаклунства. Серед них – гіперболізація обсягу дії тих чи інших предметів; перебільшення “сили” вчинків, слів та ритуалів; віра у дистанційну дію одного предмету на інший через їхнє наближення, зіткнення, перекидання; уявлення про невидимих антропо- чи зооморфних істот тощо [161, с.266]. На цій основі будуються різні класифікації магії. Однією із класичних схем є типологія магічного, яку запропонував Дж. Дж. Фрезер [122]. З одного боку, він поділяв магію на теоретичну “псевдонауку” і практичне псевдомистецтво, у свою чергу теж поділене на позитивну (“чаклунство”) та негативну (“табу”) магію [122, с.27]. У теоретичному плані магічне мислення, за Фрезером, засноване на логіці симпатії, що ґрунтується на законах подібності речей і явищ та контакту між ними. У практичному плані цим категоріям мислення відповідає поділ симпатичної магії на гомеопатичну чи імітативну (принцип “подібне породжує подібне”) і контагіозну (принцип контакту між предметами) [122, с.19-50]. У сучасніших класифікаціях існують дещо інші принципи поділу магічного. Так, у працях С. Токарева [116] розрізняються кілька видів і типів магії. За видами вона поділяється на воєнну, метеорологічну та промислову, зцілюючу (лікувальну, оберігаючу) і шкідливу тощо [там само, с.434-438]. За типами відокремлюється контактна (за джерелом магічної енергії), ініціальна (початок дії заміняє її саму), парціальна (спрямовану на частину об’єкта), імітативна (дія на об’єкт замітник), катартичну (очищуючу) магія [там само, с.426-432]. Функціональна неоднорідність магії зумовлює неоднакову її рецепцію. У різних суспільствах і на різних етапах розвитку людства магічне сприймається по-різному- то як дар надприродних (переважно “темних”, ворожих людині) сил, то як внутрішня властивість окремих індивідумів, то як таємне мистецтво, що передається спадковим шляхом (у двох останніх випадках її сприймання амбівалентне: магічні дії можуть вважатися як “знаряддями добра”, так і “носіями зла”).

І чудесне, і чарівне (магічне) має свій знаковий (словесний) еквівалент. Основним засобом здійснення чуда стає канонічна молитва, що сприймається у комплексі індивідуального звертання до Бога, ритуалів богослужіння, освячення речей або місць, екзорцизмів тощо. З точки зору форми молитва є семіотичною системою, текстом, у якому виділяється вступна, ініціальна, основна і завершальна (підсумкова) частини. За змістом традиційна молитва є спрямованим до Бога проханням людини, наслідком якого мало б стати втручання

надприродних сил у її життя. Однак молитва уявляється не лише частиною діалогу з невидимим співрозмовником, але й реальною дією, з допомогою якої можна викликати чудесні зміни дійсності (звідси – переконання, що “молитва творить чудеса”). Натомість для магії характерні різні види замовлянь та пов’язаних із ними обрядів. Закляття має свою “квазімолитовну” композицію (вступна молитва, зачин, опис дії, кінцівка – закріплення дії, завершальна молитва). Тематично серед магичних висловлювань виділяють “домовленості” – погрози, “прогностичні” речення, рекомендації і заборони, адресовані контрактантам магичного впливу [4, с.133]. Закляття, у свою чергу, відповідає ритуалу чарування (підготовчий, побутовий етап, стадія переходу чаклуна у “змінений стан”, етап магичної дії, етап закріплення досягнутого, повернення до повсякденної ситуації тощо) Разом знаки і вчинки формують у свідомості людини цілісний комплекс, де слово здатне замінити собою дію, стати нею і так змінити світ, а насамперед людину [163]. Структурне наближення, а часом і змішування молитви із замовлянням, засобів здійснення чарів із “інструментами” чудес у народній релігійній культурі нерідко веде до рольового уподібнення чудотворців і чаклунів. Формально і перші і другі виконують тотожну функцію медіаторів-посередників, що пов’язують між собою “цей” світ з потойбічним.. Загалом, розуміння ролі «надзвичайних» людей, як указують дослідники, де термінується не тільки універсальними схемами, але й традиціями та соціокультурним контекстом. Наприклад, дослідники первісних релігійних систем підкреслюють, що система “медіаторства” у цих культурах буває досить непростою. Тут роль медіаторів є ситуативною і включає широке коло різноманітних осіб і навіть предметів. Посередники у цих релігіях зберігають відносний нейтралітет. Вони не є чарівниками, але й не чудотворцями. Кожна людина може спілкуватися з надприродним світом. Як правило, людей, які “контактують з потойбіччям”, поважають і водночас бояться, бо не завжди можуть вказати первісне джерело їхньої надприродної сили [111, с.45,71,93].

Загалом, образ чудесного посередника у релігійних культурах завжди є двозначним. Так, статична функція чаклунів і чудотворців полягає у “зв’язуванні” природної і надприродної реальності. Натомість їхня динамічна роль полягає якраз у руйнуванні усталених зв’язків, “перевертанні” звичного порядку речей. Фундаментальна ж різниця між творцем чудес і чарівником пролягає за межами цієї схеми - у їхніх внутрішніх намірах, у емоціях і стереотипах, які пов’язує з ними суспільна ментальність. Таким чином, образ нейтрального посередника “роздвоюється”, отримує дві діаметрально різні реалізації - позитивну і негативну. Тому у багатьох міфологічних системах чудотворці є репрезентантами “верху”, неба, світла та добра, натомість

чаклуни віднесені до низу, підземного світу, і є представниками зла, темряви. Крім того, існують й інші критерії розмежування їхніх образів. Як зауважує О.Юдін, ”магія (...) ніколи не буде “чудом”, навіть коли доб’ється результатів вочевидь надприродних, бо просто раціонально використовує відомі людині традиційної культури закони потойбічного світу; чудо ж з релігійної точки зору надзаконне, (...) у його основі – (..) воля Бога, який творить його або дарує комусь, наприклад святим, здатність чудотворства” [131, с.143]. Треба зважити й на те, що релігія та секуляризовані гуманітарні науки дивляться на одні й ті ж явища по-різному. Для науки важливою є формальна подібність чудес і чарів як своєрідних обрядів трансформування дійсності. Для релігійної свідомості (принаймні, християнської) чудесне та магічне є різко протиставленими, протилежними за змістом сферами: диво, як правило, ліквідує наслідки “злих” дій, чари ж є тим, що знищує добро. Однак “серединна” природа обох категорій робить їх частково “синонімічними”. Тому чаклун (знахар, ворожбит) може, крім шкоди, приносити також і користь. Навпаки, чудотворець (святий) не лише допомагає людям, але й карає їх, отже асоціюється з негативною, хоч і справедливою, дією.

Окрім “чудесного” й “магічного”, у релігійній культурі функціонує також відносно «нейтральне» уявлення про незвичайне, дивне. Дивним, не- або й надзвичайним називають явище, яке не має надприродно-потойбічного походження, проте помітно відрізняється від інших, виходить поза межі буденного стану справ. З цього погляду дивовижним є все те, що зараховується до утопічного і фантастичного, тобто речі й події, сконструйовані людською уявою. До цього ряду належить також усе те, що важко пояснити – незрозуміле, таємниче, загадкове. Причиною загадковості, таємничості і незрозумілості є, насамперед, відсутність інформації про той чи інший предмет або явище. Дивовижне може бути очевидним і водночас неймовірним – таким, що не відповідає рутинним уявленням. (Саме у цьому розумінні говориться про “технологічні дива”). Досліджуючи офіційно- і народно- християнське розуміння святості, В. Топоров виділяє два наближені, але різні мотиви: святості “поза сферою феноменального і поза сферою природи” (тобто “чудесної”) і святості як досконалої краси, природної гармонії (святі води) (“дивовижної”) [118, с.8]. В основі нашої роботи лежить тріада “чудо – диво – магія”. Дві крайні її категорії є центральними пунктами дослідження, а третя, “серединна”, становить його периферію. Усі три поняття, як правило, взаємопротиставляються за однією чи кількома ознаками. Водночас, як зауважує К. Мошинський, релігія, магія і техніка “відкривають перед людиною три дороги, на яких вона чи то покірним проханням (релігія), чи то працею (магія і техніка) намагається вплинути на перебіг явищ

(...) так, щоб вони здійснювалися за її волею” [161,с.236]. Якщо ж людина не може досягти бажаного результату таким способом, тоді актуальною стає утопічна, уявна реалізація чудесного і незвичайного. Отже, уявлення про чудесне, незвичайне і магічне утворюють “концептуальний каркас” релігійної (і світської) ментальності на різних стадіях її історичного розвитку. Вони формують навколо себе систему символів, текстів та цінностей, і у цій ролі є вагомими факторами культуротворчого процесу загалом.

РОЗДІЛ 2. СПРИЙМАННЯ НАДПРИРОДНОГО В УКРАЇНСЬКІЙ РЕЛІГІЙНІЙ КУЛЬТУРІ Х-ХІІІ СТ.

Українська релігійна ментальність сформувалася і довгий час розвивалася під впливом інших, східних (візантійських) зразків побожності, що змішалися спочатку з елементами дохристиянського світогляду, а пізніше – західноєвропейського пієтизму. Так утворився складний конгломерат уявлень – те, що російський дослідник П. Карсавін називав “релігійним фондом” культури, сукупністю характерних “релігійних навиків” людини у сфері думки, почуттів і волі [80,с.29]. Таким чином, релігійна культура суспільства стала комплексом культурних явищ, що містить у собі як раціональну системи поглядів на теологічні проблеми, такі і комплекс різноманітних ірраціональних уявлень та релігійних переживань.

Саме таке, “синтетичне” бачення української релігійної культури доби середньовіччя та ранньоновітнього періоду лежить в основі даного розділу. З погляду загальної структури, український релігійний менталітет є двоплановим (раціонально-емоційним) і трьохшаровим. Найвищий (з точки зору ієрархії цінностей) його рівень займає офіційна християнська теологія, найнижчий – тільки поверхово християнізована народна міфологія. “Проміжний” пласт релігійної культури складає змішана, книжно-народна, напівапокрифічна релігійність. Ще однією визначальною тезою даного розділу є концепція середньовічного і ранньоновітнього сприймання як вихідної моделі для історії чуда в українській релігійній культурі загалом. Середньовічні і ранньоновітні схеми релігійного мислення, на нашу думку, дозволяють хоча б частково окреслити попередні, дохристиянські погляди на дивовижне та надприродне і визначають наступний, модерний та постмодерний етап в історії чудесного.

2.1 Дохристиянське сприймання чудесного.

Сьогодні досить важко реконструювати систему дохристиянських поглядів на надприродне, як, зрештою, і реставрувати язичницький світогляд загалом. Ми маємо, по суті, мало свідчень про власне “поганську” міфологію. Більшість фольклорно-етнографічних матеріалів можна класифікувати не як до- а, швидше, як позахристиянські, такі, що співіснували паралельно з новою релігією, а в окремих елементах синтезувалися з нею. Серед міфологем, які ми називаємо архаїчними, можна виділити, принаймні, два типи: ті, що функціонують у текстах казок, переказів та легенд, записаних уже в ХІХ–ХХ столітті і ті, про які згадується у текстах давньої української літератури. При цьому кожна з названих груп містить свої, специфічні образи чудесного.

2.1.1 «Казковий» та архаїчний образ чуда.

Образи “чудес”, що зустрічаються у чарівних ”героїко-фантастичних” казках, мають, переважно, “панхронічну” природу, тобто не можуть бути точно злокалізовані у часі. Інколи їх трактують також “пантопічно” – як елементи, спільні для слов’янського і ширше-індоевропейського “міфологічного ареалу”. Проте, крім загальних для будь-якої казки рис, в українських текстах цього типу можна виділити також і своєрідні моделі надприродного [Пор.: 69] Сюжет більшості казок, як відомо, розгортається довкола кількох семантичних осей – позитивної і негативної. Відповідно, описаний там фантастичний універсум “розпадається” на світ героїв і антигероїв. При цьому і одні і другі наділені якимись надприродними якостями. Різниця між ними полягає у тому, що героями казкових розповідей є, переважно, люди, у той час як антигерої часто є незвичайними істотами, чудовиськами. Персонажі першого типу (герої) часто наділені лише обмеженим колом надприродних рис. У казці про Котигорошка чудесним є його походження (жінка їсть горошинку, і в неї народжується син), і надзвичайна сила (хлопчик зрушує величезний камінь, кидає важку булаву тощо). Так само надзвичайними є атрибути ситуативних помічників героя - Вернігори, котрий руками і ногами розпихає гори, та Крутивуса, здатного викликати “розступлення води. Їм протистоять персонажі, наділені деструктивною магічною силою. Одні з них мають людиноподібний вигляд (маленький дідок з чарівною бородою) інші, як змії – повністю неприродну зовнішність. Подібну ситуацію зустрічаємо, і в казках карпатського регіону, наприклад, у “Таємниці скляної гори”. Тут “трое легінів, хоч із бідної родини, (...) не прості люди: “старший літав, як потя, наймолодший так обертав шаблею, що всіх обеззброював, а третій, середущий, мав нюх, як у пса”[7,с.268]. Їхніми супротивниками є, відповідно, три змії-“шаркані”, що відрізняються лише кількістю голів, проте можуть перевертлюватися у людей, та відьма - “босорканя”, здатна чарувати. Нарешті, казка дозволяє побудувати універсум, у якому місце людей займають тварини (т.зв. “звіриний епос”), яких можна назвати квазіактанстами (ніби- діячами). У цьому випадку дивовижною є сама ситуація, обернено-симетрична до реальної: тварини поводяться, як люди: говорять, керують державою, воюють тощо. Внаслідок цього вони можуть зазнавати повних або часткових метаморфоз – стають іншими тваринами, (реальними або вигаданими “язями” - “шарканями”), людьми (чаклунами та відьмами), природними явищами (хмарами та бурями), рослинами, можуть омолоджуватися, змінювати голос, стать тощо. Навіть у своєму природному вигляді звірі, за цими уявленнями, наділені прозорливістю – бачать недоступні людям речі. Реакцією на такі видіння стає їхня незвичайна поведінка, що трактується як добрий або, навпаки, злий знак

, “знамення”.

Окрім “актантів” та “контрактантів”, у казках фігурують ще магичні предмети- “сирконстанти”. Одні з них є “помічниками” головних героїв, інші – атрибутами їхніх ворогів. Інколи чудодійні предмети переходять від позитивних до негативних персонажів казки, разом зі частиною чудотворних функцій. (Так, “відьма” із “Таємниці скляної гори” передає одному з “легінів” “ножички- сестрички”, здатні самостійно кроїти, та “дівичю- іглицю”, що сама шиє). При цьому наділені незвичайними властивостями казкові речі є, фактично, самостійними персонажами. В одних випадках ця незалежність є обмеженою, і чудесні предмети отримують магичну силу лише в руках визначених героїв (“пасивне” чудотворство), в інших – виступають автономними джерелами казкових “чудес” (“активне” чудотворство). Діапазон цих “чудес” у казках дуже широкий. Серед них можна виділити, насамперед, різноманітні метаморфози, перетворення. Так, люди і тварини стають камінням, рослинами, деревами та іншими явищами неживої природи, і навпаки, неживі речі “оживають”; люди перетворюються на тварин, тварини “обертаються” в людей тощо. При цьому подібні метаморфози можуть бути або наслідками внутрішньої чудесної природи, “протеїзму” самих героїв, або ж “зачарування”, дії зовнішніх магичних сил. Інколи ряд метаморфоз утворює певний ланцюжок перетворень, продиктований логікою подій. Наприклад, у казці про “Яйце-райце” у різних контекстах зустрічаємо відразу кілька послідовних трансформацій. Спочатку “золотий заєць”, щоб приховатися, стає то гадюкою, то “старою бабою”; пізніше “зміїна дочка сама прибирає постать золотого зайця, ще пізніше дівчина з хлопцем, утікаючи від змії, набирають, відповідно, вигляду пшениці і діда, монастиря і ченця, річки і окуня, щоб, нарешті, знову стати людьми. У такий спосіб казкове “чудо” отримує форму закінченого циклу: початковий стан об’єкта – зміна форми – повернення до попереднього вигляду. З іншого боку, метаморфозам піддаються не тільки цілі “речі”, але й їх відокремлені частини, на які переходить частка чудодійної сили цих об’єктів. Як зауважив ще Х. Ящуржинський, в українських казках можна виділити три основні мотиви таких трансформацій: а) волосина змінюється в коня; б) гребінь, паличка, рушник стають лісом, горою, рікою; в) кості, голова, серце “чудесного бика” прибирають вигляду пса, яблуні, дерева [120, с.568 – 569]. Активною (“явною”) чи пасивною (“прихованою”) чудодійністю наділені практично усі предмети казкового світу. Тут, зокрема, зустрічаємо частий мотив чудесної “схованки” (на зразок того ж “яйця-райця”, “чарівної скриньки”, “чудесного горнятка” тощо), синтетичним прикладом якої є Кобиляча Голова, що виконує і функцію “бездонного мішка”, і роль самостійного персонажа, здатного говорити “людською мовою”. Ряд речей і героїв українських казок створені за принципом

чудесного оксиморону, поєднання непокєднуваних елементів: залізний вовк, скляні і вогняні гори, дерев'яне плаття тощо. Ця дивовижність помітна також і в діях: наприклад, гори можуть битися з людьми і між собою. Зрештою, реальний часопростір у тексті українських казок трансформується у дивовижний хронотоп, що є поєднанням земного, підземного і надземного світів зі звичайним, “сповільненим” та прискореним часом. Чудотворство у такому універсумі не має якогось єдиного визначеного джерела і, нічим, крім канонів жанру, не пояснюється: воно виникає “нізвідки”, бо існує “споконовіку”. Проте така тотальна “чудесність” не сприймається як абсурд. Реальність казки принципово умовна. І слухач, і оповідач знають, що події, відображені в ній, можливі лише у межах тексту, а не поза ним.

2. 1. 2. Надприродне у дохристиянській міфології

Інша справа з розповідями, що “відтворюють” міфічні та легендарні речі і події. З одного боку, міфи містять у собі ті ж сюжетні структури, що й казки. Зрештою, мертві і завмираючі міфологічні системи з часом сприймаються лише як продукти людської уяви. Однак, на відміну від казки, у міф вірять – принаймні у момент його виникнення. В українській культурі маємо справу з фрагментами кількох міфологічних систем, що репрезентують різні стадії розвитку архаїчної думки. Першу з них, що мала у дохристиянському суспільстві статус релігії, сьогодні можна описати лише у загальних рисах, за аналогією до загальнослов'янської моделі. Так, на підставі збережених матеріалів можна говорити про пантеон богів цього періоду на чолі з Даждьбогом, Перуном, Велесом, Стрибогом, Мокошшю. Орієнтовно реконструюється також коло функцій цих міфологічних постатей у природному і життєвому циклі. Серед них виділяються “сонячні” божества (Сварог, Даждьбог, Хорс), бог вітру (Стрибог), бог грози (Перун), “тваринний” бог Велес, духи предків і плодоріддя (культ Роду і Чур, Щур), тощо [115,с.109-201]. Однак загальна картина поганства давніх жителів Русі сьогодні уявляється досить нечітко: ряд надприродних істот відомі лише за іменами і не мають визначеної ролі (Коляда, Ярило, Лель). Наприклад, Г. Ловм'янський взагалі стверджує, що про пантеон богів у повному розумінні тут говорити важко: «тільки один автентичний слов'янський бог Перун і обожествлене сонце Даждьбог. Каталог слов'янських божеств (...), у якому фігурують Сварог – Сварожич, Даждьбог, Род (...), Велес, (...), Хорс, Ригл, Стрибог, Мокош, не можна обґрунтувати на підставі руських джерел» [158,с.125]. Тому точніша реконструкція форм і методів дохристиянського релігійного культу у слов'ян, як і його локалізація у часі і просторі все ще залишається невизначеною [151]. Навіть наведена у Повісті минулих літ дискусія з волхвами, у якій ті викладають своє бачення світу, нагадує не стільки модель дохристиянської міфології,

скільки щось схоже на апокрифічну розповідь. “Комсос” волхвів є сполученням в одне ціле різнорідних міфологем, тому “чудеса” язичницького “бога” чи богів виглядають дуже “матеріалістично”: наприклад, людина виникає з відкинутого Богом “віхтя”. Проте не можна забувати, що у тексті Початкового літопису вміщено виклад концепції язичництва з точки зору середньовічного християнина, а не запис легенд з урахуванням вимог сучасної фольклористики.

Давньоруський книжник передає відповіді волхвів стереотипно, – так, щоб їхні боги виглядали демонами, які “сидять під землею”. Тому про “чудотворні” властивості давньослов’янських верховних богів нині відомо дуже мало, хоча їхня “чудесність” як вищих, надлюдських істот є очевидною. Натомість пізніші слов’янські “народні міфології” відображають, як правило, рівень “нижчих”, локальних, вірувань. Їхні персонажі досить близькі до людей, хоч і відрізняються від них. Серед рис, що вказують на магічний характер міфологічних створінь, основною є магічний вплив на людей (заворожування) та здатність до перетворення, – у цьому вони повторюють героїв чарівних казок. Так, лісовик може ставати вовком, псом, лисом; “блуд” набирає вигляду кози, пташок, пса, kota, чоловіка, копиці сіна, світла; домовик перетворюється на корову, барана, сову, курятко, теля, щура, пса, водяник з’являється і як людина, і як риба тощо [120, с.383 – 405].

Здатність до метаморфоз розмиває межі кожного образу: під тим самим виглядом у різних обставинах можуть приховуватися різні істоти. Відчуття невизначеності викликає страх. Цим зумовлена потреба у розгадуванні незвичайних прикмет, “чудесних знаків”, що дозволяють відрізнити міфологічні постаті одну від одної. Так, наприклад, карпатський “чугайстер” подібний на людину, але є дуже високим та незнищеним (“ніхто його не з’їсть ані не вб’є, бо так йому “пороблено”); нявки схожі на дівчат, проте на місці їхніх танців перестає рости трава тощо. [там само, с.391, 395; 130]. Чудеса земних “духів” народної міфології можуть бути як рятівними для людини, так і згубними для неї; з цієї точки зору вони наближаються до природних “стихій”, життєдайна функція яких завжди може перетворитися у руйнівну. Такою у загальних рисах є казкова і міфологічна парадигми чудесного, з прототипами яких зіткнулося християнство на землях Київської Русі.

Про “чудо” як про окрему і сформовану категорію культури у цей період говорити важко: спільною рисою казкових і міфологічних “чарів” є їхня «природність» і «закономірність». На відміну від християнських чудес, їхні архаїчні прообрази не руйнують звичного ходу подій, а є його невід’ємною частиною.

2.2. Моделі осмислення чудесного у східнохристиянському культурному просторі

Разом з християнством у давньоукраїнську культуру потрапили також стереотипи чудесного, сформовані візантійською релігійною думкою. У свою чергу, візантійський образ чуда є продуктом довгої семантичної еволюції. Як зазначає у спеціальному дослідженні М.-Ф. Озепі [134], початково візантійські розповіді про чудесні явища розподілялися між двома типами текстів: “житіями”, що репрезентували дивовижні події як факти біографії святого, і “чудесами”, котрі описували дива, пов’язані з мощами, реліквіями святих тощо. Однак приблизно з VII століття настає зміна пропорцій: кількість “житій” з чудесними елементами скорочується, у той час як “miracula” чисельно зростають.[134,с.33]. На це вплинули, насамперед, ідеологічні чинники, зокрема, боротьба з іконоборцями. Так чудеса стали елементом православної катехези, засобом дискусій з “недовірками”. Це зробило чудо одним з центральних понять візантійської сакральної культури. Таке переакцентування ролі чудесного, якщо скористатися терміном М-Ф. Озепі, “літургізувало” його, внаслідок чого диво було “поміщене у церквах поруч з реліквіями та іконами”[там само, с. 46]. Візантійські уявлення про чудеса інкорпоровалися в давньоруську культуру разом із перекладами світської та теологічної літератури. Серед текстів цього типу зустрічалися такі, що відображали канонічне бачення чудес у руслі східного монастицизму, і такі, що містили апокрифічні чудеса; близькими до останніх були також дивовижні епізоди світської літератури. Серед канонічних чудес, як і в західній культурі, головними були ті ж євангельські чудеса. На другому місці за важливістю знаходилися чуда святих. Серед останніх, як ми вже зазначали, вирізнялися “монаші” дива. Чудотворство аскетів розглядалося як компенсація за відхід зі світу і відречення від земних благ. Особливо це стосується “пустинників” – печерників, стовпників, куцників. Саме вони здатні оздоровлювати людей, пророкувати, бачити чудесні об’явлення. Чудеса східнохристиянських аскетів настільки ж різноманітні, як і чудеса західних святих. Так, Симеон Юродивий передбачає майбутнє, а “знаком святого хреста” може розбивати скляний посуд [31, Т.3, с.102]. З допомогою цього ж засобу (“лежачи хрестом”) св. Євтимій Великий викликає дощ і оздоровлює сина арабського володаря [31,Т.І,с.111] Святий Іван Ліствичник бачить у сні “світлого мужа”, який попереджує про небезпеку, що підстерігає його учня, і молитвою рятує того від смерті [31, Т.1, с.358]. Східні відлюдники, як і пізніші західні монахи, отримують також дар візонерства. Однак цей дар є амбівалентним, бо може виявитися не лише посланням Божим, але й насланням диявола. Наприклад, Симеон Стовпник бачить “псевдоангела”, що сходить з небес разом із запряженим вогняним возом та пропонує пустельникові вознестися на небо, “як пророк Ілля”. Святий піддається спокусі і навіть пробує зайти до воза, але омана розвіюється [31, т.3,с.276]. Інколи аскети мусять

вступати у справжню боротьбу з подібними “ілюзіями”. Так, злий дух не тільки лякає св. Антонія Великого криками, а навіть б’є його, аж доки поруч не з’являється сам Христос, і, вражений стійкістю монаха, обіцяє постійно охороняти його [31, т.1,с.100-101]. Отже, “пустеля”, а з нею і світ у цілому, існує водночас у двох вимірах. З одного боку, стовпи або печери відлюдників розглядаються як святі місця, а їхні жителі виступають у ролі праведних чудотворців, ангелоподібних істот. З іншого, “пустеля – місце демонів”, де людину підстерігають страшні небезпеки [125,с.48]. Схожа тенденція простежується у “Синайському патерику” – одному з перших аскетичних творів, перекладених у Київській Русі. Тут “miracula” покликані наставляти на правильну життєву дорогу, інколи в досить категоричній формі. Засобом небесної педагогіки у “чудесах” виступають візії потойбічного світу. В одному з них старець-монах просить Христа показати посмертну долю свого лінивого учня. В результаті праведник бачить дивовижне видіння, “ріку вогненну, багато в ній полум’я, а посередині брата, зануреного по шию” . При цьому грішник навіть дякує своєму учителеві за молитви, які дозволили йому стати на голову якогось єпископа (sic!) і так врятувати хоча б свою голову [21,с.116]. Поруч з цими чудесами у тексті патерика є також нестандартна поведінка звірів як реакція на богоугодне життя монахів: в одному випадку лев уступає дорогу аскетові, а іншому –“плаче” за святим “аввою” і навіть умирає над його гробом, “так, ніби Бог бажав показати (...) як підкорялися звірі Адаму перед його порушенням Божої заповіді” [21,с.124]. Праведність і молитва, згідно з ідеологією “Патерика”, слугують чудесним засобом проти фізичної і душевної небезпеки. Так, коротка формула посвячення чаші (“В ім’я Отця і Сина, і Святого Духа п’ю цю чашу”) робить “старця” невразливим до поміщеної у ній отрути [21, с.122]. В іншому випадку “добра воля” ченця перетворює приховану насмішку в справжнє Боже благословення і дозволяє монахові підняти “дерево, (...) достатнє, щоби побудувати корабель для п’ятдесяти тисяч” [21,с.134]. Чудеса можуть ставати також знаками моральної реабілітації праведників у очах суспільства: дванадцятиденна дитина, реагуючи на запитання “авви”, вказує людям на свого справжнього батька, тим самим очищаючи монаха від підозрінь у розпусному житті [там само,с.127]. Праведність є однією із причин надприродної ласки. Ті, хто знаходиться на шляху до святості, можуть, зокрема, сподіватися на зцілення від хвороб. Так, у “медичних чудесах” св. Косми і Дем’яна, як стверджують дослідники [142], простежується певна нарративна схема “оздоровлюючого чуда” у вигляді зцілення через сон. Вона визначена передісторією персонажів-суб’єктів чуда (їхнім соціальним статусом, походженням, ставленням до віри), часо- просторовими координатами, мотивами духовної підготовки, звертання до святих за допомогою, принесення пожертв, протиставлення /взаємодії лікарів і святих, природою хвороби і

способом її усунення тощо. При цьому теолого- еклезіологічне значення циклу чудес Косми і Дем'яна (т.зв. Космодейон) виявлялося у окресленому богослужбовому контексті: “вони не стоять відокремлено як знаки божественної дії чи сили святих, а вбудовані у літургію даного святилища” [142, с.117]. У цьому аспекті тексти візантійських “чудес” виконують роль позитивних зразків - стимуляторів віри [там само].

Грішне життя, навпаки, накликає на людей “чудесні загрози”. У одному з чудес Синайського Патерика корабель без явної причини п'ять днів не може зрушити з місця. Раптом “невидимо мовлячий” голос пояснює морякам, що поруч з ними знаходиться велика грішниця, і її треба негайно висадити із судна. Справді, після того, як нечестиву жінку знаходять і поміщають в човен, він несподівано перекидається та йде на дно, а корабель з небувалою швидкістю пливе далі [21, с.119]. По суті, ця розповідь синхронізує три окремі аспекти чудесного: порівняно нейтральний (дивовижне повідомлення Божої волі), негативний (чудесне потоплення човна) і позитивний (подальша доля корабля). Серед інших чудес східних святих можна також виділити мотив інтелектуального та духовного “дару”. Він присутній, зокрема, в агіографічних образах св. Йосипа Піснєпівця та Романа Сладкопівця. Схема зображення обидвох постатей досить подібна. У випадку Йосипа Піснєпівця святий молиться про Божу допомогу, щоб добре написати похвальні пісні апостолу Варфоломію. Напередодні “свого дня” апостол з'являється Йосипу, благословляє його Євангелієм і дозволяє творити релігійну поезію [31, т.2, с.8]. Роману Сладкопівцю у сні з'являється Богородиця і наказує з'їсти фрагмент писаного тексту, після чого він складає різдвяний кондак [31, т.4, с.8]. По смерті святи з'являються своїм наступникам, приносячи заступництво від хвороб, даючи поради і припиняючи конфлікти. Таким надприродним втручанням є об'явлення Василія Великого, Григорія Богослова, Івана Золотоустого єпископу Евхаїди, покликане підтвердити єдність і “рівновеликість” трьох святих перед Богом і припинити дискусію щодо вищості якогось з них [31, т.1, с.152]. Важливим для формування релігійної літератури Київської Русі стало запозичення чудес, пов'язаних із культом св. Миколая Чудотворця. Разом із образом цього святого сюди проник також комплекс сюжетів, пов'язаних зі його надприродним втручанням. Серед них – мотиви чудесного воскресіння із мертвих, визволення із темниці (святий допомагає несправедливо засудженим), вигнання бісів, зцілення недужих (прозріння, позбавлення неплідності тощо), врятування потопаючих, дивовижне збільшення врожаю. Поруч з цим, з циклом Миколая пов'язана і низка “караючих” чудес, спрямованих проти язичників та еретиків – з одного боку, і грішників, клятвопорушників, святотатців – з іншого [88, с.166-175]. Крім “монаших” чудес, помітну роль у візантійській агіографії відіграють також чудеса, пов'язані з монархами. До них можна зарахувати

чудесний сон Константина Великого з надприродною вказівкою на хрест як на засіб перемоги у битві (“Цим переможеш!”). До циклу “імператорських” чудес відноситься також дивовижне віднайдення св. Оленою “Хреста Господнього” та його чудесне розпізнавання (трьома знайденими хрестами по чергово торкаються вмираючої жінки, і тільки один з них її оздоровлює). У цих розповідях помітне намагання сакралізувати природу світської влади та канонізувати її конкретних носіїв. Церковна і світська влада Візантії фігурує також у розповідях про повернення Чесного Хреста на Голгофу. Імператор Іраклій спочатку не може нести хрест на гору, оскільки його стримує “невидима сила”. Тільки послухавши поради патріарха, і змінивши багатий одяг на убоге вбрання він здійснює задумане. [31, Т. 3, с.327-332]. Тут маємо певний відступ від попередньо сформульованого принципу. Попри неземне походження своєї влади, імператор є лише земним символом, знаком Бога. Щоб достойно репрезентувати свого небесного володаря і отримати від нього різноманітні чудесні ласки, “земний цар” повинен якщо не містично “злитися” із своїм божественним “архетипом”, то принаймні, зовнішньо уподібнитися до нього. Отже, привнесений у культуру Давньої Русі східнохристиянський образ надприродного був багатоаспектним, пов’язаним і з аскетичними ідеалами, і з ідеологією імператорської влади, і з інтелектуальною вченістю, і з містичним досвідом. Поруч з ним, формувалося уявлення про чудесне як дивовижне, утопічне, екзотичне, пов’язане не тільки з небом, але й зі далекими, мало- або й зовсім невідомими країнами. Однією з таких периферійних територій східнохристиянської “ойкумени”, на яку Візантія поширила свою місіонерську діяльність, і була Київська Русь. Таким чином, візантійський стереотип чудесного і магічного був перенесений на новий мовний і культурний ґрунт.

2.3. Мовний образ чуда і магії у культурі Київської Русі

У сучасній лінгвістиці немає однозначного тлумачення первісної структури та етимологічного значення лексеми “чудо” на слов’янському ґрунті. Одні дослідники пов’язують його з праслов’янським “iuti”–“чути”, а його, у свою чергу, – з давнішим індоєвропейським “keu-dos” ”слава” “честь”[31, Т. 2, с.281]. Інші вчені підкреслюють, що основою для утворення лексеми “iudese” є його антонім – “kudese”, однак вказують, що первісне значення тут залишається нечітким [42, с.78]. Польський мовознавець А. Баньковський [39] вважає, що йдеться про зовсім іншу етимологію: на його думку, протоформою “чуда” мало би бути “tjudo” з початковими значенням “удар блискавки”, “дивне, незвичайне явище на небі, а пізніше на землі”. При цьому лінгвіст вказує на фактор “християнізації” у сфері семантики даного слова та його розповсюдження серед різних слов’янських мов. На його думку саме у

давньоруській мові зародилося протиставлення “чудес» – «кудесам», “чарам, що репрезентують, відповідно, давні язичницькі культу. Потім під впливом культу св. Миколая Чудотворця воно розповсюдилося також і у болгарській та сербській мовній традиції [39, с.201-202].

Названі риси “мовної свідомості” давньоруських книжників дозволяють частково пояснити також особливості “образу чуда” і магії у тогочасній ментальності. Це протиставлення було особливо актуальним у перші століття після офіційного запровадження християнства на території Київської Русі.

2.4. Богословське тлумачення чудесного.

У ситуації явного чи прихованого “двовір’я” християнські “чудеса” (thaumata) і “життя” (bios), запозичені з візантійської системи теологічних жанрів [165, с.84], були покликані виконувати насамперед апологетичну і дидактичну функції. Вони мали витіснити з колективної підсвідомості давньоруського суспільства магичні сюжети язичницьких переказів та легенд. “Чудесні приклади” відігравали одну з ключових ролей у перекладних та оригінальних давньоруських проповідях, “поученнях”, богословських трактатах. Внутрішня логіка богословських творів мала увиразнити правдивість, істинність чудес (насамперед, євангельських), натомість їхня риторична форма повинна була виразити здивування і захоплення величчю див та викликати такі ж переживання у читача. Теолого-поетичне бачення цих проблем знаходимо у відомому “Посланні Климента, митрополита руського, Фомі пресвітеру, витлумачене монахом Афанасієм”(XII ст.). Тут Климент Смолятич детально зупиняється на проблемі розуміння Христових чудес. Насамперед, зауважує він, їх можна сприймати не тільки буквально, але й переносно, як алегорії і символи, не лише раціонально, але й “духовно”. Чудеса слід правильно інтерпретувати, зупиняючись на кожному з євангельських образів і роздумуючи, що за ним насправді приховане. Зрозуміти чудо як знак можна тільки шляхом духовно-містичного діалогу з невидимим співрозмовником. Текстові Євангелія слід ставити питання, і він сам відповість на них, твердить Смолятич. “Чим для мене є дочка Яїра? – запитую праведно, і він відповідає мені: те й те” Водночас ті ж питання, підкреслює він, слід ставити і собі самому: лише так можна виявити суть кожного чуда . “Що для мене означає: “кровоточива”? – шукаю значення слова (“прашаю сили слову”). Що для мене: “п’ятьма хлібами і двома рибами”? запитую євангелиста? Що таке “висохла смоківниця”? (...). Чим для мене є “зцілення прокаженого”? – хочу я правильно знати” [21, с.286]. Чудо є притчею, тому його треба аналізувати метафорично, на основі аналогій між дивовижним і буденним – ця думка досить розповсюджена у давньоруській культурі. Подібний підхід бачимо, наприклад, у “Слові про розслабленого” (XII ст.) Кирила Туровського.

Механізм чудесної метаморфози – зцілення однієї людини стає для проповідника моделлю людської історії загалом. У євангельському тексті хворий довго очікує на те, щоб його зцілив ангел в “Овечій купелі”, і не має особливої надії на видужання. Натомість Христос творить диво з допомогою однієї фрази: “Встань, візьми своє ліжко і ходи!”. Для давньоруського гомілета важливими є саме ці два моменти: довге очікування і тілесне виздоровлення розслабленого, немічного чоловіка як прототип хрещення, що також є чудом, тільки не таким очевидним, як віфезидське. Його дивовижність полягає в очищенні від внутрішніх “духовних недуг” – гріхів. “Якщо хтось сліпий розумом, або кульгавий невір’ям, або сухий відчаєм від багатьох беззаконь, або розслаблений еретичним ученням – усіх вода хрещення робить здоровими” – твердить Кирило Туровський. До того ж, підкреслює він, таке зцілення є постійним, а не одномоментним, доступним для багатьох, а не для вибраних, і це ставить його понад багатьма “власне-чудесами”. Так, за словами проповідника, “Овеча” купіль “багатьох приймала, а тільки одного зцілювала, та й то не завжди, а один раз у рік; а купіль хрещення, кожен день багатьох оживляючи, робить здоровими” [10, с.210]. Однак риторичне використання чудес як прикладів і тем для проповідей, на думку середньовічних богословів, не могло затемнювати їхньої реальності, історичності та істинності. Чудо – насамперед подія, а вже потім символ чи алегорія: диво настільки ж конкретна “річ” наскільки й знак речі, вказівка, що веде до абстрактної ідеї. “Дуже корисне, добре й похвальне, і не стільки чудесне й славне, скільки істинне те, що Господь наш (...), чудо і знамення сотворивши, показав” – зауважує Климент Смолятич, і, згадуючи основні Христові чуда (воскресіння “мертвої і бездиханної” Яірової дочки, оздоровлення кровоточивої, розмноження хлібів тощо.), ще раз наголошує – (...) усе це дійсно так було, як говорить євангелист, бо Господь наш не притчею, а ділом божественні свої знамення і чудеса показав”[21, с.286]. Бог діє, вказуючи і вказуючи, діє. З допомогою чудес і слів він навчає людей праведного життя і підтримує їхню віру. У свою чергу, церква в особі святих отців продовжує це “навчання”. Відповідно, вся середньовічна теологічна література уявляється наслідуванням цієї “чудесної педагогіки”.

2.5. Чудеса в давньоруській агіографії

Чудо є однією з невід’ємних рис агіографічного образу святого-монаха. Він є “образом і подобою” ангела в умовах земного життя. За середньовічними уявленнями, у певних ситуаціях земні “святці” і небесні істоти мінялися функціями. Ангели допомагають людям у буденних справах, воюють поруч з ними на полі бою, аскети творять чудеса, “Божою силою” змінюючи рутинний хід справ. У

давньоруській культурі стереотип чудотворця асоціювався, передусім, з Києво-Печерським монастирем. Протиставлений “грішному” світові, він уявлявся територією, “вільною від гріха” і наділеною чудодійними властивостями. Так, заснування печерської церкви Пресвятої Богородиці у “Києво-Печерському Патерику” попереджене не рядом подій, а низкою чудес. Перед майстрами із Константинополя являється Матір Божа і показує розміри та зовнішній вигляд ще не збудованого храму. Над “благословенним місцем”, вибраним для майбутньої будівлі, сходять огненні стовпи, опускаються хмари і веселки; роса залишає його сухим; нарешті, невидимі ангели, “даючи знак” людям, кілька разів переносять туди чудотворну ікону. Ці дива здаються давньоруським агіографам унікальними, такими, що своєю кількістю і незвичністю перевищують усі відомі чудеса світу: ”Що браття, чудесніше від цього? Переглянувши усі книги Старого і Нового заповіту, ніде не знайдеш таких чудес про святі церкви, як про цю: від варягів і від самого (...) Христа, і чесного його і людиноподібного образу — і святої голови Христової вінець, і чудесний голос чули від Христового зображення, що повелів нести вінець на приготоване місце , і небесний голос повелів поясом цим виміряти церкву, яку бачили ще до її створення” [1, с.8]. Чудеса супроводжують також подорож грецьких іконописців, які мають оформлювати печерську церкву. З ними “рядяться” давно померлі святі Антоній і Феодосій києво-печерські і навіть попередньо оплачують їхню роботу. Коли ж майстри раптово змінюють плани і хочуть плисти назад, чудотворна намісна ікона повертає їхній човен до монастиря, а самим малярам наказує постригтися в “чорноризці” [1, с.11]. Надприродним способом у новій церкві з’являються необхідні речі – наприклад, жертвник: його на думку авторів “Патерики”, зробив сам Бог, “хитрець и промысленикъ всѣхъ” [1, с.14]. Проте уява середньовічного богослова не обмежується описом чудесних знамень довкола печерської святині. Давньоруський книжник прагне вийти поза межі простої констатації фактів: його цікавить “герменевтика” чуда, його духовне, богословське значення. За усіма чудесами довкола храму він бачить дію Богородиці, Бога взагалі і кожної із Божих іпостасей зокрема. “ Сам Бог (...) своїм божественним вогнем спалив речі тлінні, дерева ж і гори порівняв для дому матері своєї і на благо рабів своїх (...). Бог-Отець (...) благословив росою, і стовпом вогненным, і хмарою світлою; Бог-Син дарував міру своїм поясом; хоч хресне древо (...) було видимим, але Божею силою одягнутим; Святий же Дух вогнем неприроднім рів викопав, де закласти основу (...). Так само і Богородиця: на три роки золота дала майстрам (...) ікону дарувала та її намісною поставила, – від ікони ж цієї чудес багато звершується” [1, с.9]. Як наслідок, усі чудеса довкола монастирської церкви стають компонентами одного невидимого дива, що сакралізує київські печери, робить їх вищими від

профанного світу.

Часткою небесної чудотворності наділяються також ченці на чолі з Антонієм і Феодосієм Печерськими. Їхні уста “неложні” і тому вони провіщають майбутнє, а також на відстані зцілюють важкопоранених однією тільки силою молитви, як у випадку з блаженным Антонієм і варягом Шимоном [1, с.1-5]. Печерські монахи воскрешають померлих і навіть воскресають самі (як Афанасій Затворник). Крім “переходу із смерті до життя” серед печерських чудес цього періоду зустрічається також замкнений сюжетний цикл “смерть – воскресіння (життя) – смерть”. Так, Марко Печерник, за “Патериком”, віддає померлим накази, і ті їх виконують. У одному випадку він переказує мертвому, щоби той пожив ще день і ніч, оскільки його могила ще не закінчена, а пізніше запрошує “залишити життя тимчасове і перейти до вічного”, бо гріб уже готовий. В іншій ситуації Марко, зробивши затісну могилу, вимагає від покійника, щоби той сам окропив себе елеєм. “Мертвий же протягнув руку і, підійнявшись трохи, узяв єлей, вилив собі на груди і на обличчя, віддав посудину, перед усіма опрятався, ліг і знову помер” [1, с. 155 – 157]. “Монаші” чудеса стосуються також буденних речей. Наприклад, святий Феодосій володіє здатністю чудесно примножувати харчі. Інший чернець, Прохор, під час неврожаю молитвою перетворює попіл та сіль, запаси якої ніколи не вичерпуються, а з лободи робить хліб, який в устах праведників стає солодким, а в устах грішників гіркне [Там само, с.149–155]. У багатьох випадках роботу святих виконують ангели. Так, у одному зі слів “Патерика” “світлий юнак” з дивовижною швидкістю допомагає хворому “калугеру” Алімпію написати ікону, а пізніше разом із нею стає невидимим. [Там само, с.177]. “Ангельські монахи” бачать дивовижні візії, а по смерті самі приходять у видіннях до живих співбратів: святий Феодосій Печерський являється своєму учневі Нифонту, запрошуючи його до себе, після чого Нифонт помирає [18, с.267]. Водночас дар прозорливості, пророкування та чудотворства може бути не тільки корисним, але й шкідливим для його реципієнта. В оповіданні про затворника Микиту чернець починає творити чудеса, бо “прельщенъ бысть от диавола”. Микита починає пророкувати, однак його передвіщення, зауважує автор “Патерика”, стосуються лише того, що мав зробити сам чорт. Проте сатана передає монаху тільки еретичні знання – той, як “зжидовілі”, знає напам’ять Старий заповіт, але повністю відкидає Новий. Цей “знак” змушує решту аскетів піддати Микиту екзорцизмові. Після такого ритуалу нечистий щезає разом із псевдовченістю ченця, і тільки пізніше, уже як єпископ Новгородський, Микита може творити справжні чуда [18, с. 521].

Тема боротьби ченців з “бісами” є однією з основних для “Києво - Печерського Патерика”. У одному із сюжетів невидимий для

більшості чорт “в образі ляха” ходить по церкві і кидає на монахів липучі квіти. Ті, до кого квіти прилипають, несподівано виходять з храму або впадають у сон; стійкіші “чорноризці” до кінця уважно вислуховують службу [1, с.96]. В інших випадках “нечисті” стають видимими і прибирають вигляду “світлих юнаків” (ангелів), ченців та їхніх настоятелів і навіть святих, звичайних людей, або, навпаки, потвор і чорних тіней. Агіографічна схема бою святого з дияволом включає кілька етапів. Показовим у цьому плані є вміщена у “Києво-Печерському патерику” історія “преподобного Ісакія”. Спочатку “біси” намагаються обманути ченця, використовуючи свою здатність до перевтілювання. На першому етапі “спокушання” чорти з’являються самітникові у вигляді ангельських сил на чолі із псевдо-Христом і примушують його танцювати під “бубни і гуслі”. Пізніше вони приходять у вигляді натовпу ”сь мотыками и лыскари”, погрожуючи розкопати його печеру. Нарешті, демони втілюються у “злих” або “нечистих” тварин: “іноді страшили його у вигляді ведмедя, іноді- лютого звіра, іноді – лева, іноді як змії повзали, іноді – як жаби або миші і всяке гаддя” [1, с.188-89]. В окремих випадках потворність біса стає ще виразнішою. Наприклад, у розповіді Івана Затворника, поданій у “Патерику” від першої особи, сатана нападає на аскета у вигляді чудовиська, що дихає вогнем і хоче зжерти ченця. Потвора навіть ковтає руки і голову монаха (“і опалилося у мене волосся на голові і бороді, що можеш побачити і сьогодні”- зауважує він сам), проте в останній момент молитва рятує Божого угодника з пащі страховиська [там само, с.140]. Ця історія демонструє обсяг середньовічної уяви, у якій книжні образи-символи (на зразок змія, що є алегорією сатани), набувають цілком матеріальних форм, і межа між реальним та ілюзорним стирається. Інколи чорти ховаються у тілі одержимих, і тоді єдиними симптомами їхньої присутності стає поведінка уражених дияволом людей. Серед знаків лукавого у людини давньоруська церковна демонологія виділяє “богохульні нахваляння”, а також дивовижні слова і знаки. За тогочасними уявленнями, “темні сили”, привласнюючи чийсь душу, можуть говорити її устами, і так виявляти свої надприродні здібності. Автор “Києво-печерського патерика” описує чудо з одержимим, який несподівано отримав “дар мов” і тим вразив монахів. “І почав говорити гебрайською і латинською, а також грецькою, (...) усіма мовами, яких ніхто ніколи не чув, так що ті, хто його вів, злякалися зміні його мови та багатомовності” (КПП, сл.26) [1, с.128]. Небезпека “сатанинських псевдооб’явлень”, з точки зору середньовічного релігійного мислення, була дуже значною. Так, у трактуванні авторів “Патерика” боротьба Ісакія з бісами завдає ченцеві великої шкоди. На певному етапі темні сили майже перемагають праведника: два роки він нічого не їсть і не п’є, а живе виключно завдяки чудотворним молитвам святого

Феодосія печерського [там само, с.187]. Іншого монаха, Ларіона, “вороги людського роду” кожної ночі тягають за волосся, волочать по підлозі і, підійнявши стіну келії, намагаються кинути її на ченця [там само, с.48-49]. Навіть святий Феодосій, за розповіддю “Патерика”, піддається чисельним нападам чортів. Як у випадку з Ісакієм, вони також використовують “пекельну музику”, шум якої перешкоджає молитовному мовчанню ченця, а створена темними силами “ігрова атмосфера” суперечить серйозному духові монастирського приміщення.” І тут почувся гамір в печері від мношества бісів, які їздили на колісницях, інші ж били у бубни, інші ж вигравали на сопілках, і так усі кричали, що тряслася печера (...).” Поза тим, “бісівська гра” продовжується і на рівні повсякденних клопотів-“нечисті”, наприклад, розсипають муку, розливають вино тощо. [1, с. 40]. Як правило, ченці перемагають невидимого супротивника. Для цього, переважно, досить “хресного знамення”, тривалої молитви та строгого посту. З допомогою таких засобів святий “забороняє” бісам з’являтися поблизу нього. Однак, за середньовічними уявленнями, не кожен (навіть дуже досконалий) монах може легко подолати чорта. Приведений до Печерського монастиря біснுவатий від імені свого “темного володаря” заявляє: “Я не смію наблизитися до печери, через покладених там святих; в монастирі ж тільки тридцяти боюся, а з рештою – борюся” [1,с.127]. Навпаки, у несприятливій ситуації диявол, за тодішніми поглядами, доводить людину до недозволених учинків і навіть до смерті. Іноді такі прогрішення відносно невеликі. У одній з розповідей того ж “Патерика”, включеній також і до “Повісті Временних літ”, біс їде через монастир “верхом на свині” по “Михаля Тобольковича” і спокушає того вийти за монастирську огорожу) [там само, с.96–97]. В інших випадках йдеться про гірші проступки. “Преподобному отцю Феодору” біс під виглядом співбрата вказує місце із золотим скарбом, а потім намовляє взяти золото і втекти. При цьому “диявол” вдається до витончених герменевтичних прийомів, тлумачачи біблійні тексти так, що монах врешті решт слухає його порад, і лише поява справжнього Василя рятує ченця. Більше того, через деякий час той же Феодор “силою Божого імені” примушує бісів молоти муку і тягати на гору деревину [1, с.163–107].

Чудо у “Києво- печерському Патерику”, як зауважують дослідники, є “головним об’єктом розповіді і виконує роль головного засобу психічної атаки на слухача (читача) та збудника його емоцій” [там само, с.275]. Однак, попри усю фантастичність і “сенсаційність”, чудеса “Патерика” важко назвати “казками” у сучасному розумінні цього слова, як це роблять деякі дослідники [пор: 21, с.693]. Вони, усе ж таки, є частиною теологічного мислення, і тому підкоряються не фольклорній, а книжній сюжетній логіці. Чудесні розповіді позбавлені ігрового мотиву. Їх розказують і записують для того, щоб

популяризувати ідеали монастицизму. Це, однак, не виключає існування аналогій між тогочасною світською і богословською думкою. Так, з точки зору давньоруської агіографії, перемога ченця у бою з “підземним неприятелем” є закономірною частиною монашого “подвигу”, так само як перемога князя та його дружини над земним ворогом є логічним завершенням рицарської “пригоди”. У свою чергу, чудотворство святих – наслідок строгої аскези, в основі якої лежить бажання людини побороти свою власну природу і наблизитися до “небес”. Божі угодники займають окрему “нішу” у середньовічній моделі світу – вони і не звичайні земні створіння (люди), і не чудесні істоти (ангели). Перші є грішними за природою, другі – праведними за походженням. Святі у цій схемі репрезентують “перехідну” категорію людей, котрі поступово трансформуються в ангелів-щоправда, не зовнішньо, а внутрішньо. Водночас вони відрізняються і від перших, і від других. Саме ця “відмінність від усіх”, на думку авторів “Патерика”, і викликає “вселенське здивування”: “Прийшли царі і поклонилися князі, підкорилися вельможі і затремтіли сильні, вжахнулися іноплеменники, бачачи людей небесних, які по землі ходять”. Святі отці зустрічаються і з і з людьми, і з ангелами, і з їхніми антиподами: “і з ангелами разом сходилися вони до Господнього жертовника, ясно бачачи ангельський образ одних, з іншими ж подумки і духовно розмовляли і впізнавали духом прихід Божих ангелів; і багато з них явно лукавих духів виганяли і страшними для них були” [1, с.91]. Таким чином, поставлені у центрі релігійної “картини світу” “ангелоподібні богоносці” забезпечують цілісність середньовічного універсуму.

2.6. «Чудо» як категорія світської культури

У такій ролі надприродне стало невід’ємною складовою не тільки сакральної, а й світської літератури. Прикладом цього можуть слугувати “літописні чудеса” на сторінках “Повісті временних літ” [Цит за: 18]. Тут відразу помітне протиставлення добрих і злих “див”, а також вплив візантійської релігійно-політичної ідеології на їхнє трактування. Так, одним з перших чудес “Повісті” є датоване 866 роком дивовижне врятування Константинополя від військ Аскольда і Діра. У цьому сюжеті, як відомо, жителі оточеного Царгорода обороняються від напасників, замочивши у морі “ризу Пресвятої Богородиці”. “Одразу буря знялася з вітром, і (...) стали великі хвилі, і кораблі безбожної русі розметало, і до берега пригнало їх, (...) що мало їх (...) до себе повернулося” [18, с.13]. Вміщене на фоні порівняно нейтральної розповіді про Рюрика, Діра та Аскольда повідомлення, очевидно, мало підкреслити загальну ідею літопису: Божа опіка і благодать розповсюджується тільки на “християнські” народи, лише вони можуть очікувати надприродного спасіння у важкій

ситуації. Підтвердженням цієї тези є ще одне з “ранніх” чудес, пов’язане із запровадженням християнства на Русі – несподіване прозріння Володимира Святославовича. За літописною версією, князь уже шукає “правдивої” віри. Він вислуховує пояснення Філософа з викладом християнської доктрини і описами біблійних чудес, посилає своїх представників оцінити переваги різних релігійних законів. Однак навіть “запона із “судилищем Господнім” [18,с.59] не спричиняє негайного навернення Володимира – для цього необхідний спеціальний Божий знак. Князь “перебуває у поганстві” аж до дивовижної хвороби, внаслідок якої сліпне, і тільки під час хрещення так само дивовижно прозирає під час єпископського “возложення рук” [18, с.63]. Чудо тут виглядає закономірним: християнський Бог – “великий”, оскільки може і викликати хворобу, і ліквідувати її. Оздоровлений тілесно, колишній язичник прозирає також духовно, і запроваджує нову, “справжню”, віру на території своєї держави. Ця розповідь певною мірою відображає традицію візантійської агіо- та історіографії, у якій чудеса стають одним із засобів поширення віри. У біографії Василя I християнізація Русі також пов’язується з чудом. Тут візантійські місіонери пояснюють “безбожним” слов’янам “деякі з чудес Господніх, списаних у Старому Заповіті”, зокрема, чудо із трьома юнаками у вогняній печі. “Роси” не довіряють цій розповіді і просять візантійців кинути у вогонь Євангеліє, щоб пересвідчитися, чи воно не згорить. Ті виконують прохання, однак “свята книга” залишається неушкодженою. Тоді вражені побаченням “варвари” приймають християнство [Нав. за: 129, с.42–43]. Це чудо, у свою чергу, входить до циклу візантійських чудес християнізації. У одному з них, наприклад, авари разом зі хрещенням отримують здатність розуміти грецьку мову. “Чудо, звичайно – зауважує, коментуючи цей сюжет, І. Шевченко, – але в цьому чуді, якщо не розуміти його дослівно, криється зерно історичної правди” [129, с.41]. Логіка візантійських та давньоукраїнських хроністів є, однак, якраз зворотною до нашої: події, подані у літописах, – це, звичайно, “історія”, але в кожній історії, якщо не сприймати її у буквальному сенсі, нерідко приховане чудо. Загалом, Початковий літопис подає не так багато “власне-чудес”. У свідомості його автора чудотворність асоціюється, у першу чергу, з мощами канонізованих святих, таких як Борис і Гліб. Це добре помітно у відомій “прославі” новомучеників, що дають “калікам – ходити, сліпим – прозріння, болящим – одужання, закованим – звільнення, темницям – відчинення, печальним - утіху, гнаним – вибавлення” [19, с.80].

Джерелами чудесного у давньоруській культурі, як і в східному християнстві загалом, поруч з мощами, вважалися також ікони, у першу чергу Богородичні. Чудотворний образ містив у собі багато надприродних властивостей: міг зцілювати і карати, захищати від

напасників тощо. Так, Галицько-Волинський літопис фіксує «несприятливе» чудо, яке руйнує плани Романовичів, Данила і Василька, які у 1237 році не змогли взяти Звенигород, тому що «була свята Богородиця в нім, чудотворна ікона» [19, с.392]. Так, чуда, про які говорить Галицько-Волинський літопис (XIII ст.), рятують від небезпеки або допомагають перемогти супротивника. Під час облоги Луцька військами Куремси татари спробували відігнати городян, застосувавши пороки, але, за словами літопису, «Бог чудо вчинив, і святий Іван, і святий Микола, – знявся такий вітер, що коли порок вергав камінь, то вітер повертав каменя на татар», а потім «зламався Божою силою порок їхній» [19, с.418]. Поширеним у літописних «ратних повістях» є також мотив втручання небесного воїнства у земні війни. Так, за твердження автора Повісті временних літ, у битві Володимира Всеволодовича і Давида Святославича 1111 року проти половців князям помагають ангели: «і падали половці (...) невидимо биті ангелом, як це бачило багато людей, і голови летіли, невидимо зітнуті, на землю» [19, с. 167]. Цікаво, що у цьому сюжеті русичі не бачать своїх небесних помічників, натомість їх помічають половці. Тому на запитання, чому саме вони зазнали поразки, ув'язнені кипчаки відповідають переможцям: «Як можемо битися з вами? Адже інші їздили зверху над вами при зброї ясній і страшній, які помагали вам!» [там само, с.167]. Натомість у бою з Данилом і Васильком Романовичами – стверджує галицький літописець – посланий Богом караючий ангел топить «невірних» ятвягів, які у відчаї вдесятьох хапалися за одного коня, сподіваючись, що той винесе їх з озера, але марно [19, с.417]. У битвах «русі» сприяє також архистратиг Михаїл, якого Бог, на думку того ж таки хроніста, послав проти воїнів угорського короля у час походу 1230 року на землі князівства, щоб захистити Галич та «відкрити потоки небесні-так що коні потопали і самі вони [угорці] вибігали на високі місця» [19, с.387]. У багатьох випадках надприродне втручання вважалося «прихованим». Наприклад, Данило Галицький звертається у молитві до «святого архиєрея Миколи», і небесний заступник допомагає князеві у битві з чисельним військом Михайла Всеволодовича та Ізяслава Мстиславича, де було «ляхів, і русів, і половців множество».[19, с.392]. Подібні перемоги, з точки зору середньовічного книжника, теж були дивами – відповідями на молитви того чи іншого володаря. Зрештою, асоціативний ряд «князь» (король) – «воїн» – «війна» – «чудо» у тій чи іншій послідовності був характерною рисою богословської і літературної думки середньовіччя [50]. Проте частка чудесного у тогочасних літописах різна. Така диспропорція має своє пояснення. З одного боку, чудеса серед очолюваних князями військових дій є не випадковими. Цей контекст чудесного є вираженням містичного зв'язку, яким середньовічна думка поєднувала між собою ідеали

“добротою воїна” і “зразкового християнина”. Водночас, в ареалі східного християнства відсутня аналогія “західного” святого Граалю котрий сакралізує рицарський подвиг і робить його напів- або й цілком чудесним. Попри усю подібність, князь, як і воїн узагалі, не є “святим монахом” чи «королем-чудотворцем» [пор.:175]. Земний володар може бути, швидше, «достойним довіри» свідком чудес, здійснюваних володарем небесним. Саме таку роль відіграють руські князі у контексті “Києво-Печерського патерика”. Вони спостерігають за чудесами довкола Печерської Богородичної церкви і навіть самі стають учасниками надприродних перетворень. Так, наприклад, юний Володимир Мономах виступає тут як “самовидець (...) дивного чуда”, коли на місці закладення храму “вогонь впав з небес”, а пізніше оздоровлюється, одягнувши чудотворний пояс, використаний для вимірювання підвалин церкви [1, с.11]. Щоправда, існують також поодинокі розповіді про князівські чуда. При цьому “князі-чудотворці”, про яких там йдеться, у більшості випадків так і не були офіційно канонізованими. Наприклад, у записі про смерть Ігоря Ольговича у 1147 році знаходимо повідомлення, що люди “брали від крові і покрову його, (...) на спасіння собі і на зцілення” [19, с.214] – можливо, вважаючи цю смерть мученицькою. Схоже, такої думки дотримувався і сам літописець, додавши сюди згадку про чудесне знамення над гробом князя, коли “загорілися свічі всі над ним у церкві”, проте митрополит затаїв “таку благодать” [19, с. 214]. Ще один приклад подібного дива дає Галицько-Волинський літопис, прагнучи засвідчити блаженність іншого князя - Володимира Васильковича, тіло якого після смерті чудесним способом довгий час зберігалось нетлінним, «цілим і білим, і пахощі од гробу були, немов од ароматів многоцінних» [19, с.448]. Однак такі оповідання рідкісні. Загалом, чудесні події лише сприяють чи шкодять планам володаря; сам він, як правило, чудотворцем не стає або стає дуже нечасто.

2.7.Сприймання магічного у давньоруській культурі

За принципом контрасту до “праведних” чудес давньоруські літописи подають різноманітні “псевдочудеса” – поганські чари, та “античуда” – Божі карі, що переслідують грішників – християн і поган. Тоді як християнство у “Повісті временних літ” представлено постатями “святих князів” (Володимира, Бориса і Гліба тощо), язичництво репрезентоване в ній образом “віщого Олега”. При цьому літописець спеціально підкреслює, що князь був наділений надзвичайними здібностями лише в уяві його сучасників, “бо були люди поганями і невігласами” [19, с.19]. Те, що язичникам видавалося надприродним або дивовижним (як, наприклад, човни на колесах) – підкреслює давньоруський книжник, – було лише проявом людської хитрості і вміння нестандартно використати ситуацію. Однак ореол

магічного довкола Олегової постаті усе ж таки існував, про що свідчить наведена тут же легенда про його смерть. Проте з неї випливає якраз протилежне: хоч Олег і “віщий”, він не зміг правильно передбачити обставини власної загибелі. Натомість, за легендою, це зуміли зробити волхви – саме вони є реальними “віщунами”. Розповідь про Олегове життя і смерть допускає багато різноманітних тлумачень. Вона, очевидно, є результатом взаємонакладання фольклорних сюжетів і реальних фактів. Тому слід розрізняти кілька аспектів цього літописного оповідання. Насамперед, необхідно відокремити його значення для популярної (у тлумаченні літописця – “поганської”) ментальності, і його функцію у контексті християнської елітарної книжної культури. Щодо першого, фольклорного, підходу існує кілька версій. У одному випадку, йдеться про закономірне переростання образу реального нормана - “пришельця” у постать доброго “чаротворця”, народного героя місцевого слов’янського фольклору, як вияв симпатії до цього князя. Тому частина дослідників вказує на наявність у даній розповіді елементів, запозичених зі скандинавських саг (цієї точки зору дотримувався, зокрема, Д. Чижевський [127]). У такому випадку йдеться про своєрідний фольклорний “штамп”, стереотип “мага”. Ще інші вчені (як, наприклад, М. Котляр) підкреслюють, що постать “віщого” Олега трактувалася у фольклорі не позитивно, а навпаки, негативно, і пов’язувалася з мотивом “чужого”, підступного чаклуна. Можливо, з якогось погляду Олегові смерть дійсно сприймалася як чудесна помста за вбивство Аскольда і Діра, а водночас була символом всемогутності волхвів і кудесників, здатних знищити своїми чарами навіть непереможних “богатирів” [85, с.79, 81]. Однак треба враховувати також і те, що автор (чи автори) літописного зводу користувалися подібними сюжетами вибірково – так, щоб вони вписувалися у загальну ідеологічну канву їхнього твору. У контексті літописів такі розповіді подаються не для “простої цікавості”, а виконують (чи мають виконувати) роль своєрідних “*exempla*” - “прикладів” язичницької “нечестивості” та слугують (чи повинні слугувати) пересторогою для читачів. У даному разі увага давньоруського книжника зосереджена не стільки на тому, щоби викласти легенду про давнього князя, скільки на тому, щоб розкрити її справжній – з точки зору християнства, – негативний смисл.

Віра у передвіщення, про яку йдеться у легенді про Олега, розглядалася як небажана альтернатива християнському вченню про чудеса і пророцтва. Очевидно, саме цей момент популярної розповіді змусив хроніста додати до неї широкий коментар із “Хроніки” Григорія Амартола про можливість чаклунських “псевдочудес”. Цей коментар, у свою чергу, є цікавим прикладом переосмислення чудесного у “візантоцентричних” культурах. Його об’єктом є два ряди чудес: античні “дива” Аполлонія Тіанського та біблійні чудеса

“нечестивих”, на зразок Саула, Ваалама, Кайафи чи Симона Мага. У принципі, стверджується тут, навіть погани і грішники можуть здійснювати, і здійснювали колись, дивовижні речі. Такі чуда самі по собі не обов’язково переслідують якусь злу мету. Навіть далекі від справжньої віри люди можуть передбачати майбутнє, повертати річки у потрібне русло, виганяти із міст зміїв та скорпіонів, і навіть боротися із бісами. Такі “чудеса” можуть бути не тільки прижиттєвими, а й посмертними: це засвідчує авторитет отців церкви. Однак кінцева мета цих “див” усе - таки негативна, і вони тільки спокушують легковірних. Відповідним є й висновок автора “Хроніки” : ”А все те за допустом Божим і дією бісівською буває. Такими речами випробовується наша православна віра: чи тверда вона і міцна (...), чи не зваблює її ворог оманливих ради чудес і сатанинських діл, які чинять раби і слуги зла” [18,с.22–24]. За цією концепцією, усі “поганські чари” стають не предметами подиву, а об’єктами осуду.

Думка про те, що волхвування, чари, магія справді можуть бути причиною незвичайних подій, для давньоруських літописців є не тільки теоретичною, але й практичною проблемою. Проте їхнє ставлення до чаклунства є двозначним. В одних випадках «чари» описуються як щось безрезультатне і майже неможливе, в інших – як таке, що дійсно сталося і завдало шкоди людям. Наприклад, у описі заколоту волхвів 1071 року літописні чаклуни не можуть передбачити свою смерть і впевнені у власній безпеці, натомість їх згризає ведмідь [18, с.110]. Аналогічним є і наведений тут же у літописі приклад новгородського волхва, який хвалиться, що у майбутньому творитиме “чудеса великі”, а насправді відразу ж гине [18, с.111]. Такий хід подій цілком відповідає логіці давньоруського книжника. Він тлумачить пророцтва волхвів як ілюзію, але визнає її магічне походження. Так, через посередництво ворожбитів до людей говорять демони, проте вони не мають великої сили, бо ”тільки вкладають помисли в людину, тайни не знаючи. Бог лише один знає помисли людські, а біси зовсім нічого не знають”[18, с.110]. Це, не означає, що літописець не вірить у “чари”, хоч і називає їх “бісівською манною”. Він, наприклад, зауважує, що чародійством займаються, в основному, жінки, що деякі із “старих” чаклунів (наприклад, Симон Маг) примушували псів говорити, а самі здатні були перевтілюватися в тварин, ходити по воді тощо [18, с.110-111]. Віра у дієвість “чарів” помітна також у відомій розповіді про “народженого від волхвування” Брючислава Ізяславича полоцького. “Знаком чаклунства” в уяві його сучасників стала “сорочка на голові”, що нібито була на князеві у момент народження і яку, за порадою чародіїв, він носив на тілі усе життя [18, с. 94]. Навіть серед елітарної частини давньоруського суспільства розповіді про “чудеса” чаклунів збуджували певний страх; тим більшим був, ймовірно, їхній вплив на психологію мас. Невипадково однією з причин “волхвівських

заколотів” Початковий літопис називає розповсюджені їхніми проводирями чутки про надзвичайні події. Так, один з чародіїв заявляє, що йому явилися “п’ять богів” з пророцтвами про неймовірні катастрофи (Дніпро має “потекти назад”, а країни – “помінятися місцями”). Ці слова, за літописом, викликали різну реакцію – одні люди сміялися з таких передвіщень, інші їм вірили [18, с.107-108]. Однак коли “новгородський” волхв назвав чудотворцем себе самого, обіцяючи привселюдно перейти ріку Волхов, то мешканці міста, за літописом, “всі йняли йому віри”, і навіть напали на єпископа та князя [18, с.111]. Ще в одному випадку літописні кудесники таки здійснюють “чудеса”, “напустивши ману” на своїх глядачів. Так, ростовські чародії у час не урожаю “виявляють” приховані продовольчі запаси: “надрізуючи” за плечем вибраних жінок: волхви “виймають» з їхнього тіла “або жито, або рибу, або вивірку” [там само, с.108]. Це, зрозуміло, схилило на їхній бік значну кількість людей. З погляду тодішньої книжної культури, така поведінка була проявом “марновірства” і наслідком “бісівського обману”, однак з точки зору тогочасної “народної фантазії”, як бачимо, виглядала цілком умотивованою. Ситуативні прибічники волхвів несвідомо керувалися не християнським, а “постязичницьким”, наближеним до казкового, уявленням про чудо. Водночас саме “поганство” в XI столітті було вже віддаленим від свого прообразу, що існував у давньоруській культурі до 988 року. Можливо, “нові” чаклуни намагалися використати стереотип “кудес” так само, як офіційне християнство - образ чудес, тобто як знак і доказ підтримки з боку надприродних сил. Інша справа, чим вони при цьому керувалися - переконанням у правдивості “давньої віри”, власними корисливими інтересами, чи, за виразом літописців, звичайним “невіглаством”.

Модель “волхвування-кудесництва” була також перенесена на обряди інших, нехристиянських релігій, та на усі форми гадання і ворожби. Тому до чаклунів відносили не лише монгольських шаманів чи литовських жерців, але й, наприклад, західноєвропейських астрологів. Саме вони, за свідченням Галицько-Волинського літопису, відмовляли угорського короля Андрія від походу на Галич зимою 1226 року, віщуючи, що, побачивши місто, той загине. «І він через це не посмів піти в Галич, бо вірив волхвам» – зауважує літописець [18, с.342]. Загалом, потенційним “ареалом чарів” вважалися країни, жителі яких “перебували у язичництві” і отже, контролювалися “бісами”- як, наприклад, сусідні з Руссю території прибалтійських племен. Невипадково той таки ж галицький літописець, згадуючи про ятвязького князя Скомонда, “волхва і чаклуна знаменитого” підкреслює його надзвичайну швидкість: «бистрий був, як той звір» [18, с.402]. Гіршим злом у очах русичів XIII століття був монгольський шаманізм. У ньому, на думку давньоруських книжників,

концентрувалися усі відомі атрибути ворожої людині “злої магії”: «нечестиві чаклунські суєслів’я, Чінгісханові насланя, кровопиття, волхвування, поклоніння сонцю, місяцю і землі, і померлим у пеклі отцям, і дідам, і матерям» [18, с.405].

Загалом, у давньоруській культурі зустрічаємо цілий комплекс уявлень про чаклунство як “анти чудотворство”. За тодішніми уявленнями, чародії, як святі, могли не лише пророкувати, але й творити щось схоже на дива. Однак, на відміну від Божих угодників, які користувалися підтримкою небесних сил, ворожбити вважалися помічниками “бісів”. Їхні «чудеса» трактувалися і як ілюзії, і як реальне джерело зла у формі “спокуси”. Відрізнити «добрі» чуда від «злих» було досить складно, так само, як “щасливі” знамення від лихих. Тож середньовічна людина сприймала їх як знаки з невідомим змістом, у яких елементи земної дійсності перетинаються з фрагментами невидимого небесного світу, як загадку, що її Бог (або його антипод) задає людині. Однак це не єдина форма магічного, яку знала культура Київської Русі. Офіційна християнська доктрина протиставляла “чудеса” будь-яким “чарам”, магії. Натомість “неофіційна”, фольклорна уява поділяла ці чари на “добрі” й “злі”. Про це можна судити, наприклад, із збережених у російському фольклорі давньоруських билин. Їхні герої і події за формою нагадують історичні постаті та обставини, однак насправді “побудовані” за схемами чарівних казок. По суті тут, як і в літописах і ратних повістях, йдеться про зв’язок між воїнською доблестю і чудотворством. Позитивні персонажі цих творів живуть у напівказковому світі, наділяються якщо не надприродною, то надлюдською силою. Тому спроби чітко “синхронізувати” зміст билин з феодалізмом княжої епохи є великою мірою гіпотезами. Дослідники цього жанру уже давно підкреслювали: він “змальовує те, що було поза реальним мисленням людей XI-XII ст.” [126, с.80], і (можна додати) те, що перебуває у сфері фантастичного загалом. Так, “богатирі” здатні самостійно знищувати цілі армії, можуть перекидатися у тварин, борються із міфічними “поленицями” і фантастичними зміями та змієнтами, котрі викликають грім і дихають вогнем. Їхнє народження може супроводжуватися “знаками”-аномаліями неживої природи та незвичною поведінкою справжніх і вигаданих тварин. Інколи, як і християнські праведники, билинні герої чують “чудесний голос” із неба, що віддає їм накази, інколи, навпаки, нагадують язичницьких волхвів або підкоряються наказам чарівників. Чудодійність “богатирів” має кілька альтернативних джерел. Вона є наслідком “позитивної магії”, “Божої ласки” і дії природної могутності, що існує споконвіку і “сама в собі”, без якоїсь зовнішньої причини (так само, як і сила чудовиськ). Отже, позитивний персонаж давньоруських билин є породженням поганської міфології, видозміненої під впливом християнської агіографії. Богатир, за

словами А. Робінсона, “не святий воїн, але вже і не язичеський герой, його дії героїчні по-старому і символічні по-новому” [114, с.67]. Відповідно, билинне “диво” також сприймалося як “напівчари-напїчудо”: воно ще не вписувалося у нову, християнську релігійну парадигму, але вже не було частиною старого, поганського світогляду.

2.8. “Небесні знаки” і давньоруська релігійна уява.

Одним із аргументів на користь чудесного походження земного світу для середньовічної людини були “знамення” – незвичайні природні явища. Повідомлення давньоруських книжників про такі аномалії можна розглядати з двох точок зору. Перша вимагає відокремити “природознавчу” інформацію від теолого- історичних висновків, котрими вона супроводжується, і відрізнити церковне, “вчене” тлумачення проблеми від “експериментальних знань” простих людей [51, с.133]. Друга пропонує розглядати середньовічну теологію, історію і географію як одне ціле. На нашу думку, адекватнішою є саме остання точка зору. Звичайно, небесні “знамення” можна перекладати мовою сучасної науки як “комети”, “сонячні і місячні затемнення”, “землетруси” тощо [там само, с.127]. Проте не треба забувати, що у очах давньоруських літописців такі факти трактувалися саме як знаки, які щось провіщають. Книжники розуміють, що такі явища є природними. Однак природа в їхніх очах є частиною ширшої, надприродної реальності і підкоряється “законам Божим”, а не людським чи своїм власним. Саме тому вони застерігають проти персоніфікації небесних явищ як самостійних істот. Так, у “Повісті временних літ” під 1115 роком “справжня” картина сонячного затемнення (“Погибе солнце и бысть яко месяц”) протиставлена “помилковій” (“его же глаголють невѣгласи: снѣдаемое солнце”) [18, с.175]. Разом з тим, описи небесних див у книжній культурі часто також напів – чи й повністю персоніфіковані. Наприклад, під 1110 роком автор Початкового зводу говорить про “вогняний стовп”, що “пройшов” над Києво-Печерським монастирем і “зупинився” над могилою Феодосія Печерського. Насправді, зауважує літописець, під виглядом вогняного стовпа був прихований ангел [18, с.164]. Насамперед, середньовічна людина зауважувала незвичайну “поведінку” небесних світил, місяця і сонця: вони зменшуються або зовсім “гинуть”, на них виникають “дуги”; поруч з ними бачать “світлі дороги” “пресвітлі кола” тощо. Деякі знамення середньовічна уява доповнює різноманітними, часто фантастичними, деталями, і вони переростають у масштабні “картини на небі”, що видаються особливо незвичайними. Під 1161 роком літописець описує “затемнення місяця” як цілий комплекс різнопланових “об’явлень”, які поступово змінюють одне одне. Небесне світило “йде через усе небо від сходу до заходу”, зменшується і щезає зовсім; місяць міняє колір, а далі заповнюється

таємничими постатями. “І вигляд його був ніби трохи чорний, а тоді він став наче кривавий, а потім він мав ніби два лиця, одне - зелене, а друге - жовте. І посеред нього ніби два ратники рубалися мечами, і одному з них наче кров з голови текла, а другому – біле, як молоко, текло”- стверджує книжник, зауважуючи, що все це віщувало “княжу смерть” [18, с.281]. “Знамення”, особливо дуже чисельні, збуджували страх. Коли 1102 року на небі помітили “ніби заграву від пожежі” та “огорожене дугами” сонце, “благочестиві люди із зітханнями і з слізьми молилися Богу, аби обернув знамення (...) на добро” [18, с.157]. Інколи “знамення” супроводжують якісь визначні події суспільного життя. Так, поява “трьох сонць”, ”трьох стовпів” і “дуги-місяця” над ними під час похорону “благовірного князя Андрія Володимировича” у 1141 році сприймалася, очевидно, як знак “доброї смерті” [18, с.193]. У очах середньовічної людини сучасне “астрономічне явище” може перетворюватися із простого “знаку” на справжнє чудо. Наприклад, за літописною версією, 1091 року під час полювання Всеволода Ярославовича на звірів “упав превеликий змій з неба”, а пізніше загуділа земля [18, с.130]; що нині трактується як поява комети чи метеорита. Незвичні “знамення” середньовічного світу зустрічалися не тільки на небі: під 1063 роком літописи фіксують повідомлення з Новгороду про те, що ріка Волхов “йшла назад п’ять днів”. Це, на думку сучасників, передвіщувало спалення міста [18, с.100]. Зрештою, “лихими” чи “добрими” знаками могли бути не тільки предмети чи явища неживої природи, а й живі істоти, у тому числі людина. Виявом Божого гніву, вважалися, наприклад, “виродки”, зокрема, діти з різноманітними вродженими вадами. Їхня поява викликає змішані почуття: здивування, інтерес, боязнь. Тому, коли у 1066 люди витягли з ріки Ситомля тіло дитини з виразними фізичними дефектами, то літописець включив його до числа недобрих прикмет [18, с.101].

Роль знамень у теолого-історичній схемі середньовіччя є нейтральною: вони перестерігають перед подіями майбутнього, але не запобігають їм, теоретично не впливаючи на хід історії. Однак практично поява комети чи сонячного гало змінювала настрої людей, викликаючи, в основному, страх. Знамення - навіть більше, аніж “власне чуда”, сприймалися як тексти, де поміщене якесь пророцтво. Інколи їхня символіка була для середньовічних спостерігачів досить прозорою і впливала зі самого зовнішнього вигляду. Наприклад, “зірка з кривавими променями”, що з’явилася на небі у 1066 році, асоціювалася із “пролиттям крові” у майбутніх війнах [18, с.101]. В інших випадках про такі явища судили за аналогією до давніших подій. Давньоруські книжники мали у своєму розпорядженні “каталоги” природних аномалій та їхніх наслідків, поміщені у візантійських “Хроніках” і “Хронографах”. Підтвердженням цьому є “коментар до знамень”, інкорпорований у “Повість минулих літ” під 1065 роком. Тут

наведено цілий ряд передвіщень, правильність яких, за переконанням літописця, довели події минулого. Так, поява небесних вершників, а пізніше зорі у вигляді списа над Єрусалимом передувала нападам на місто. Зорепади і затемнення сонця попереджували про “крамоли, недуги і смерть людей”. Народження “виродків”(шестиногого пса чи чотиринової дитини “у Фракії”) також віщувало нещастя. Нарешті, поява “у Сирії” мула, що “дивом вийшов із землі” і “говорив людським голосом” означало навалу “іномовців” [18,с.102-103]. За аналогією до цих прикладів, автор літопису робив логічний висновок: “знамення у небі, або в зорях, або в сонці, або птицями, не на добро буває (...) або провіщання війни, або голоду, або смерть віщує”. [18, с.103]. Стереотип “знамень-злий прикмет” був досить поширеним і у пізнішій літописній традиції, де вони також вважалися знаками Божого гніву.

До числа знамень входила також незвична поведінка тварин. У 1249 році, коли війська Данила і Василька Романовичів дійшли до Сяну і побачили скупчення («як хмара велика») орлів і воронів, це відразу тлумачили як провіщення битви . Навіть сам опис цього оригінального явища у Галицько-Волинському літописі дещо змінює ритм тексту і є своєрідним вкрапленням елементів «книжно - поетичного мімесису», до його «фактографічної фабули» [Пор:128, с. 168]. Її стильовий монументалізм мав передати небуденність, дивовижність події:”и бывшу знамениу сице надъ полкомъ: пришедшимъ орломъ и многимъ ворономъ, яко оболоку велику, играющимъ же птицамъ, орломъ же клекъщущимъ и плавающимъ криломы своими, и воспромѣтающимся на воздух, яко же иногда и николи же не бѣ» [ГВЛ, с.538 переклад див: 18,с.403]. Оцінка цього знамення не була однозначною: у Іпатіївському списку літопису зазначено, що воно “не віщувало” добра, у Хлебніковському – якраз навпаки (це, очевидно, відображає розуміння пізніших переписувачів). Зате випадок з Ростиславом Михайловичем перед битвою з Романовичами, коли під князем у часі рицарського двобою впав кінь, і той звихнув плече, сприймався як знак майбутньої поразки у бою. “Знаки на небі і на землі” репрезентували щось на зразок долі, фатуму, від якої, переважно, не можна ухилитися. Проте траплялися і ситуації вибору між різними альтернативами. Тоді, за середньовічними поглядами, нехтування вказівками небес могло спричинити фатальні наслідки. Як приклад літопис наводить невдалий похід Ігоря Святославича на половців у 1185 році. Князь відверто ігнорує і саме затемнення сонця, і його тлумачення (“Княже, не на добро знамення це !“): Тайни Божої ніхто не знає, а знаменню і всьому світу творець – Бог . А нам що вчинить Бог – чи на наше добро, чи на наше лихо, –то це нам і побачити” [18, с.336]. Така поведінка суперечить середньовічному провіденціалізму, хоча відповідає ідеалам “ратного

подвигу”. Так чи інакше, коли війська Ігоря зазнають поразки, хроніст тлумачить це як закономірну кару за гріхи.

Серед знамень виділялися “локальні” та “глобальні”. За тодішніми уявленнями, вони з’являються тільки там, де «Владика щось хоче навести», тому в одній країні їх видно, а в іншій – ні. Так, 4 вересня 1187 року «тьма настала по всій землі, дивувалися всі люди, бо сонце зникло, а небо загорілося хмарами вогнесвітними». Це тлумачили як знак захоплення Єрусалима «безбожними сарацинами» [18, с.344]. Трохи пізніше «тьма була в Галичі, так що й зорі було видіти, а в київській стороні ніхто ж нічого не бачив у той час», тому це «диво» пізніше потрактували як передвістя смерті Ярослава Осмомисла [18, с.344]. Відповідно, середньовічна уява ділила знамення на “свої” і “чужі”. Перші, свідками яких нерідко були самі літописці, виглядали ближчими, бо впливали на долю їхньої рідної “землі”. Про екстремальні явища – чуда і знамення, що відбулися давно або у віддалених “землях”, дізнавалися, в основному, із чужих вуст, і тому вони здавалися не стільки загрозливими, як вражаючими “Найближчими” для жителів Київської Русі були чудеса християнського світу. Так, автор Київського зведення під 1190 роком подає перекази про “західні” чудеса і знаки, пов’язані з хрестовими походами. У цій розповіді початок битви за Грїб Господній, як “свята справа”, спричиняється появою ангела перед “цесарем німецьким”. Пізніше небесні сили творять чуда над тілами полеглих у боротьбі за віру німців, підтверджуючи цим їхнє мучеництво. ”Для них Господь Бог наш знамення явив: якщо хто з них у бою був убитий іноплеменниками, то по трьох днях із гробів їхніх ангелом Господнім були забрані”- зауважував літописець [18, с.349]. Інколи такі розповіді зазнавали “семіотичних спотворень”, внаслідок чого реальні факти перепліталися з міфологічними сюжетами. Зразком таких смислових трансформацій є датована 1114 роком літописна звістка про незвичайні опади в Ладозі. За розповідями ладожан, те, що у їхніх краях після дощу діти знаходять чисельні “скляні очка”, насправді не є аж таким великим дивом. Справжні “дива”, на їхній погляд, трапляються далеко на півночі, “за Самоїдню”. Там дощі приносять зі собою маленьких вивірок і оленяток, які пізніше виростають і “розходяться по землі”[18, с.173].

2.9. Надприродне в українському середньовічному “образі світу”.

Територіально та культурно віддалені країни й народи взагалі сприймалися через призму дивовижного і. Звичайно, існували різні ступені цієї віддаленості. Середньовічний світ поділявся на “християн”, з якими ототожнювалися і жителі Русі, та “поган”, які здавалися “Іншими”. Цей поділ добре помітний уже у Несторовому “огляді

народів” на початку Повісті временних літ [117]. У ньому віддзеркалювалося уявне відокремлення тих частин світу, якими керує Бог, від тих, де панує його антипод, диявол. Таке сприймання посилювалося стереотипами “світла віри” і “пітьми невірства”. Християнський світ, за тогочасними поглядами, був цивілізованим, зрозумілим та звичним, поганський – ірраціональним, “диким” і дивним. Нехристиянські народи – “чудні”, бо порушують норми створеної Богом природи. Знаки їхньої “дикості” та “іншості” дуже різні. Тут зустрічаємо негативні дива: канібалізм “індів”, які убивають подорожніх і пожирають одні одних, “незрозумілий” матріархат у “гелів”, якими “керують жінки-мисливці, та “амазонок”, “кровожерність” половців тощо. Поруч з ними наводяться дива позитивні: незвичайна побожність фантастичних “сірів” та бактріан - “брахманів”, які ведуть дуже аскетичне життя. [18, с.10]. Дивними здаються і дохристиянські звичаї давньоруських племен. Давні деревляни, радимичі, кривичі і в’ятичі у очах літописця уподібнюються до звірів, бо живуть у лісі і споживають усе нечисте [18, с.8]. Попри винятки (такі, як культура полян) універсум язичницьких народів і племен є для середньовічного християнства “світом навиворіт”, де законом є “беззаконня” [18, с.10; Пор:117]. Подібна схема переносилася і на коло “релігійних” народів. Обряди “болгарів”, хозарів, німців та греків дивують русичів, але це здивування має різні мотиви. Так, віра магометан виглядає “перекрученою”, “неприродною” і тому незвичайною, натомість візантійські церковні ритуали вражають руських послів своєю “надприродною” красою, що “відбирає мову” (“і не знали ми, чи на небі ми, чи на землі. Бо нема на землі такого видовища або краси такої – не вміємо й сказати” [18.,с.61]. Отже, “диво” отримує не тільки морально-теологічний, але й естетичний вимір. У християнізованій Русі об’єктами здивування і поклоніння стали, насамперед, святі місця. Для автора одного з перших “Ходінь” Даниїла Паломника Свята земля є територією “давніх” і “нових”, старо - і новозаповітних чудес. Так, стверджує він, неподалік від Іраклії Великої на поверхні моря з’являється миро, виточуване з тіл утоплених там мучеників; на острові Патма “Іродова мука кипить (..) сіркою”, на Кіпрській горі знаходиться хрест Господній, що “ничимъ же не придержится к земли, но духомъ святымъ носимъ есть на воздуш” [21, с.30]; “темианъ”- ладан спадає з небес на дерева, звідки його знімають два рази на рік тощо. Релігійна уява середньовічного мандрівника сакралізує навіть звичайні речі. Вони стають реліквіями - знаками колишніх чудес. Даниїл бачить “святий камінь” на Елеонській горі, з якого Христос вознісся на небо, брилу, біля якої ангел зустрів мирноносиць, відвідує силоамьську купіль, де Ісус вилікував незрячого; заходить у келію св. Сави, з якої той побачив “вогняного стовпа” та місце Христового хрещення, перед яким

“втекли” ріка Йордан і “грішне” Содомське море. Разом із іншими паломниками, руський ігумен сам стає свідком чудесного запалення “небесного світла” у храмі Гробу Господнього. На паремії Великої Суботи над Гробом з’являється хмара, йде невеликий дощ, а потім так само несподівано спалахує “блиск страшний і світлий”, від якого запалюються свічки. Дивовижним в очах Даниїла є не тільки саме чудо, але також і його результат. “Світло ж святе не так, як вогонь земний, а інакше, чудесно, незвичайно світиться; і полум’я його червоне, як кіновар, і зовсім несказанно світиться” - зауважує давньоруський книжник [21, с.110]. Загалом, Свята Земля в його уяві є настільки ж конкретною земною місцевістю, наскільки й алегорією, символом, образом втраченого раю, а навіть його частиною чи “залишком”.

У XIII столітті, разом із пришестям монголо-татар, межі між дивним і звичним, природно, змістилися. Тут свою роль зіграв не тільки фактор “революційної” зміни світогляду внаслідок появи нового ворога, але й еволюційні зміни, спричинені поступовим “звиканням” до чужих традицій та культур. Тому вже не можна стверджувати, що, наприклад, для жителів Галицько-Волинського князівства цього часу «національні фізіономії сусідніх народів зливаються в один ворожий оскал»[117,с.29]. Натомість агресія татаро-монголів справді суттєво перебудувала уявлення про світ. Спочатку на них дивилися як на “чудо” і “знак,” несподіваний прояв Божого гніву. Могутність і сила ворога викликала здивування та страх, а тому гіперболізувалася. Так, за свідченням Галицько-Волинського літопису, під час облоги Києва за військом Батия не можна було нічого почути “от гласа скрипання теллгъ его, множества ревения вельблудъ его и ржання конь его” (“від скрипіння возів його, ревіння верблюдів його та іржання коней його”) [18, с. 395]. Нові вороги з’явилися «нізвідки», і це ще більше підсилювало розгубленість. Вони прийшли ніби “з потойбіччя”, з “того боку” природи: навіть татарське молоко-кумис, не “звичайне”, біле, а чорне. Саме тому русичі споживали його з неохотою, засвідчуючи цим своє “мирництво”, як наприклад, Данило Галицький у присутності Батия. Поступово, однак, образ татарина з «невідомої сили» перетворився на щось конкретніше і осяжне. Єдиним, що постійно вражало, була “немислима кількість” монгольських військ. Під час “смути” всередині Орди, зауважує літописець, “побили вони одні одних, як піску морського” [18, с.425]. Культура дуже віддалених народів і земель була іноді зовсім незрозумілою. Вони розмовляли незнаною мовою, мали несхожий одяг, користувалися невідомими предметами. Інколи про їхнє існування давньоруські книжники судили тільки на підставі чуток. Саме на основі таких уривкових повідомлень збудована розповідь про північні народи, котру автор Повісті временних літ помістив під 1096 роком. Образ жителів півночі тут втрачає будь-яку чіткість. Вони здаються “новим дивним чудом” –

напівказковими створіннями, що живуть за непрохідними шляхами у величезних “горах до неба” з прорубаними віконцями, звідки невідомою мовою просять продати “залізо”, а натомість пропонують хутро. У свідомості руського книжника ці істоти зливаються з “нечистими людьми із племені Яфетового”, ув’язненими у північних горах ще за Олександра Македонського [18, с.143]. Симбіоз книжно-писемних і усно-фольклорних стереотипів спричинився до утворення гібридного образу чужинця - антипода, представника “антисвіту”.

Однак справжній “антисвіт” складала напівміфічні території на краю землі, неба і океану. Саме туди середньовічна уява поміщала монстрів на зразок грифонів, феніксів, драконів чи кінокефалів, пігмеїв та ефіопів, а також екзотичні рослини – мандрагогу чи таніс. Одні з них були чудесними за природою, іншим приписувалися окремі надприродні властивості. Моделлю чудесної зоології середньовіччя можна вважати розповіді “Фізіологів” про таємничого “фенікса” [Пор: 22, с.474 – 485]. Він живе в утопічній “Індії”, прикрашений дорогоцінними каменями, вінцем, а на ногах має царські чоботи. Чудесним є весь життєвий цикл птаха. Фенікс 500 років лежить “на кедрах ливанських”, за відсутності будь-якої їжі, харчуючись “від Святого Духа”, пізніше йде у церкву, там перетворюється у попіл, щоб на наступний день знову відродитися як мала пташка, а ще через два дні вернутися до попереднього вигляду. Зрозуміло, що така зоологія є насамперед зоосеміотикою, у якій уявні та вигадані звірі служать символами чеснот та гріхів: так, воскресіння фенікса із попелу є фігурою Христового Воскресіння. Зрештою, багато гіпотетичних тварин середньовіччя, як, наприклад, василиски або єхидни, належали до так званих “зоодемонічних” образів. Так само як таємничі пігмеї або кенокефали, а особливо чорношкірі “ефіопи”, вони уособлювали зло, гріх і його прихованого винуватця – сатану. Водночас такі образи середньовічного мислення поставали ніби у роздвоєній перспективі. Як об’єкти теології, вони трактувалися метафорично і втрачали частину своєї реальності, оскільки увага переносилася з їхньої форми на зміст. Натомість, для популярної культури важливішим був сам факт існування дивовижних істот і територій. З точки зору середньовічної герменевтики, оповідання “Фізіолога” повинні були вчити правдам віри і сприяти поширенню благочестя, проте вони також задовольняли звичайний інтерес тогочасних людей, заінтригованих таємницями недоступного їм світу. Яскравим виявом “дивовижної географії” було перекладене у XIII – на початку XIV ст. “Сказання про Індійське царство” [12, с.362 – 369]. Тут сконцентровані відразу декілька різних типів чудесного і дивовижного. Серед них – розповіді про “дивних людей” (чотирируких, трьохногих, рогатих і т.д.), гібридів (напівлюдей - напівзвірів - напівптахів), незвичайних тварин (на зразок півнів, на яких можна їздити, крокодилів, здатних спалювати різні предмети,

хробокоподібних птиць) тощо. Такі уявлення будуються за допомогою двох основних схем. Це, насамперед, “модель незвичайних розмірів // неймовірної кількості речей, або матеріалу, з якого вони зроблені”: “індійська” птиця “ногои” живе 500 років і в’є гніздо на 15 дубах, царю Івану, від імені якого ведеться розповідь, підпорядковані “3000 і 300 царів”, у його країні живуть велетні, палац побудований із золота та дорогоцінного каміння і т. д. Крім цього, у тексті “Сказання” використовується також стереотип “надприродних властивостей або дій”, яким наділяються живі істоти або предмети. Так, таємниче дерево “шлема” ніколи не гниє, а миро, виточене з нього, припиняє старіння людей, а 4 незвичайні камені заважають чарівницям творити чари тощо. Зрозуміло, що на основі таких оповідань образ реальної, але віддаленої країни “Індії”, зливається із картиною утопічної держави суцільних див і стає фантастичним відповідником біблійного “втраченого раю”.

Поза межами земного простору існували дві альтернативи – рай або пекло. У середньовічній українській культурі функціонувало відразу декілька стереотипів, пов’язаних з чудесними небесними та підземними істотами та місцем їхнього за мешкання. Різними були зокрема, уявлення про шляхи, якими людина може потрапити у потойбіччя. Таких доріг було дві - природна смерть і надприродна мандрівка. У першому випадку праведна людина, за тогочасними уявленнями, потрапляє на “частковий”, “малий” Страшний суд, а пізніше – у тихе і спокійне місце, де спочивають святі і праведники. Тут, серед “правобічних овець”, вона отримує “небесний вінець” від Христа та очікує “труби архангельської”, Парусії і “великого” Страшного судища. Апокрифічні “мандри до раю” побудовані за іншою схемою. Прикладом такого підходу може слугувати “Сказання Агапія” [22,с.152–165]. Так, ігумен Агапій спочатку чує голос, що закликає його йти до Бога. Пізніше під іпостасями орла і хлопчика до нього з’являється Христос, який прагне показати ченцю рай. Подорож у засвіти проходить ніби у глибокому сні. Рай у апокрифі – дивовижна заморська країна, а не чудесне надземне царство. Це незвичайний сад, що дивує строкатістю форм життя і кольорів, – світ, де живуть апостоли, святі і ангели. Лише пізніше виявляється, що усі звичайні речі у раю дістають чудотворну силу. Так, “неземний хліб” постійно залишається цілим і сприяє морякам у плаванні; небесне джерело просвітлює розум, райський хрест возноситься до небес і у “сім раз яскравіший за сонце” тощо [там само,с.160-161]. Зрештою, весь опис потаємної мандрівки праведного ігумена частково виявляється засобом тої ж теологічної дидактики, символом аскетичного подвигу. Чудеса раю мають показати читачеві, “зادля чого залишають свої сім’ї, і мешкання, і жінок, і дітей, і, взявши хрест, ідуть вслід за Господом, як наказує Євангеліє” [22, с.154]. Інші апокрифи показують рай не як

заокеанську територію, а як містичний “позачасовий простір”, небесне царство Бога та ангельських сил. Туди, за “потаємними” (апокрифічними) книгами Єноха і Варуха, можуть вознестися тільки вибрані. У апокрифічному тлумаченні небесний світ є універсумом магічних рік, морів і дерев, побудованих на основі магічних, чудотворних чисел. Він поділений на 7 небес, де пливають чотири ріки, стоять шість воріт, ”відкритих на тридцять стадій”, крізь які проходить сонце, і дванадцять брам, якими проходить місяць [10, с.267–275]. Це простір загадок, які ніхто не може до кінця пояснити. Саме тому символіка апокрифів є не стільки герменевтичною, скільки містико-герметичною, недоступною для тлумачень. На шляху небесної мандрівки зустрічаються дивовижні казкові істоти: за апокрифом Варуха, між небом і землею літає гігантський фенікс, що оберігає світ від сонячного проміння і носить на крилі величезні золоті книги [там само, с.279]. Однак найбільше середньовічну уяву вражають ангели та їхня кількість: книга Єноха Праведного нараховує серед них тільки 200 “повелителів зірок” [там само, с. 267], апокриф Варуха говорить про 230 небесних створінь, які “здіймали вінок із сонця” [там само, с. 279]. Вони розподілені між різними небесами. Так, у певний момент 50 ангелів відкривають 5 небес, щоби відокремити світло від темряви [там само]. Офіційна і неофіційні середньовічні ангелології визнавали різні класифікації чудесних небесних створінь. Крім класичних дев’яти ангельських чинів, поділених на три тріади, куди входили найближчі до Предвічного херувими, серафими, престоли, трохи віддаленіші господства, сили, власті і наближені до людей начала, архангели та ангели (поруч з ними виділяли ще й «сіяння», «восходження», «розуміння», «воїнства» тощо). Ангельські чини” уявлялися по-різному (у вигляді «живих коліс» «вогненних стовпів», людей), та наділялися різними функціями. Слідом за Єпіфанієм Кіпрським, розрізняли ангелів хмар і туманів, громів і снігу, зими і літа, світла і ночі, спеки і холоду, ангелів для християн і поган [18, с. 165]. У чудесному надземному світі панує чітка ієрархія. Вищі ангели керують усім світопорядком. Вони управляють “ рухом зірок і сонця, і місяця, і ангелами, які водять їх, голосами небесними, і усе життя небесне умироутворюють. І є ангели над часом, і над роками, і (...) над ріками і над морями, і (...) над плодами і травами, і над (...) людьми усіма”– додає апокриф Єноха [10, с.271]. Середньовічний образ ангела має кілька аспектів. З одного боку, ангели – “добрі” заступники, опікуни грішних і “благовірних” народів та окремих людей, а також праведників у раю, посередники між Богом і людьми. Водночас ті ж небесні заступники бачилися і як воїни-виразники Божого гніву, які виконували каральні функції на землі, охороняли пекло і навіть мучили грішників у ньому. Такими є озброєні “трізні і невблаганні” ангели у “Ходінні Богородиці по муках”. Не зовсім визначеними є

роль та місце перебування їхніх супротивників - демонів. У одних концепціях вони є чорними антиподами людей, «ефіопами», в інших – просто диявольськими примарами, тінями, мешканцями темряви і злих душ. В основному демони спокушають поодиноких людей. Їхня масова публічна поява, за середньовічними уявленнями, досить рідкісна. “Повість временних літ” наводить такий приклад активного втручання чортів у міське життя - датоване 1092 роком “чудо в Полоцьку”. При цьому літописець малює докладну картину нападу “нечистої сили” на людей. Спочатку вона шкодить тільки в темряві: “серед ночі був тупіт, стогнало опівночі, бігали, як люди, біси по вулиці. Якщо хто виходив із дому (...) то його відразу невидимо вражали біси”. Однак навіть денне світло не стало перешкодою для пекельних мешканців. Вони почали їздити “на конях, але не видно було їх самих, а видно коней їхніх копита. І так уражали вони людей у Полоцьку і його область”. Очевидно, в уяві середньовічних книжники образи “бісів” не були надто диференційованими: вони здавалися частиною збірного образу “нечистої сили”. Тому, коментуючи полоцькі події, “говорили люди: ”мерці б’ють полочан” – зауважує літописець [18, с. 130]. Географія райських та пекельних місць також не була чіткою: їх шукали і у межах земних координат (на заході чи сході, півночі та півдні відповідно), і у різних вимірах потойбічних над - і підземних світів. Це, однак, не змінювало суті: на фоні постійної тиші і спочинку серед сонму святих вічна динаміка пекельних жахів була особливо вражаючою. Протиставлення «неба» і «аду» відчутно впливало на сприймання світу. З точки зору середньовічної містики, чудесним є не тільки існування надземних і підземних світів, а й самої землі. У природі усе покрите таємницею: невідомо, чому сонце не висушує ріки і не затоплює сушу; не знати, де знаходяться витoki рік, або чому земля впродовж тисяч років не перестає давати плодів тощо [21, с.188]. Можна тільки “чудитися”, підкреслює “Шестоднев” Івана, екзарха болгарського, строгому порядку, який панує навколо. Однак, з точки зору розуму, хоч яким би чудом із чудес був би світ, цьому не треба дивуватися. Саме тому автор “Шестоднева” змушений виправляти сам себе. “Но се да и залѣзу, рекий, яко нѣсть чюдно чудо : Богу бо убо что либо творящею не подобаетъ намъ чюдитися, но хвалити паче и славити его”[21,с.188]. Водночас риторика його твору не підкоряється цьому принципу і містичне “зачудування” усе одного бере гору над раціональним дискурсом. Навіть якщо диво природи не викликає особливої розгубленості, то її викликає диво людини: незрозуміло, звідки беруться її власні думки, в тому числі і ті, що стосуються чуда [там само]. Таким чином, принцип чуда перетворювався на фундаментальний механізм світобудови.

Отже, “картина світу” давньоруської людини-книжника X–XIII століття багато в чому залежала від її уявлень про чудеса, дива і чари.

Ці уявлення були гетерогенними, і походили з різних джерел: ортодоксальної офіційної ідеології, “напіверетичної” апокрифічної думки, язичницької міфології, доповненої панхронічними казковими елементами. Впродовж цього періоду пов’язані з чудом уявлення пережили значну еволюцію. Її результатом стало несвідоме змішування християнської догми східного, візантійського зразка з дохристиянськими поглядами на дійсність. Так утворився новий пласт народної (популярної) релігійності. На цьому тлі у глибинних структурах ментальності відбулося поступове витіснення образу “старого” мага ідеалом “нового” чудотворця. Рецепція “чудесного” і “дивного” залежала також від історичних обставин світського життя давньоруського суспільства, від розширення його контактів з представниками інших культур та релігійних традицій. Поступова адаптація до звичаїв та обрядів сусідніх народів, поруч з мандрівками до віддалених “чужих” земель поступово звужували сферу дивовижного і таємничого: фантазія поступалася реальності. Разом з тим, цей реалізм залишався чудесним, тому присутність Божого, надприродного і демонічно-магічного у природі є для середньовічної уяви закономірністю.

РОЗДІЛ 3. УЯВЛЕННЯ ПРО НАДПРИРОДНЕ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ XIV – XVIII СТ.

Релігійні уявлення, характерні для культури Київської Русі, не зникли разом зі нею самою. Водночас уже у XIV–XV столітті розпочався процес повільного, поступового трансформування ментальності українського суспільства. З одного боку, він засвідчував продовження візантійської церковної традиції, з іншого – приніс суттєві зміни в успадковану систему релігійного світогляду аж до її поступової “вестернізації”. Тому українська богословська думка пізнього середньовіччя та ранньоновітньої доби розвивалася за двома паралельними сценаріями: “ортодоксальним”, що виник у руслі східного середньовічного християнства, і відносно “новаторським”, для якого зразком була західна теологічна модель. Перший домінував, в основному, впродовж XIV–XVI століть, другий набув поширення в елітарній культурі XVII–XVIII віку. Третім елементом тогочасного релігійного мислення стала популярна релігійність, що тяжіла не стільки до ідеалів західної науки, скільки до поствізантійської традиції, трансформованої кризь призму “наївно-реалістичного” сприйняття дійсності. Попри очевидні зміни, релігійна ментальність XIV–XVIII ст. залишалася відносно цілісною і достатньо консервативною. Вона була, фактично, продуктом тривалої еволюції середньовічного світогляду, підданого модернізації. Саме в такому руслі слід розглядати і зміни в уявленнях про чудесне, дивовижне та чарівне впродовж ранньоновітнього періоду. З одного боку, вони були закономірним розвитком поглядів, властивих попередній культурній парадигмі, з іншого – суттєво відрізнялися від них.

3.1. Мовний образ чуда і магії.

У рамках переходу від пізньосередньовічної до ранньоновітньої культури виділяється, як відомо, кілька послідовних мовних систем, що змінювали одна одну. Разом з еволюцією мови відповідних змін зазнало і семантичне поле “чарівного”, “чудесного” і “дивовижного”. При цьому треба мати на увазі, що різні періоди мовного розвитку задокументовані нерівномірно і часто репрезентовані стилістично обмеженою групою пам’яток. До того ж, навіть відносно широкий у стильовому плані спектр документів не може зафіксувати усіх можливих смислових відтінків того чи іншого слова. Так, у системі староукраїнської мови XIV–XV ст., репрезентованій, в основному, актовими документами, лексеми на позначення чудесних явищ, є, природно, малопоширеними. “Словник староукраїнської мови XIV–XV ст.” фіксує такі слова, як успадковане з церковнослов’янської “чюдотворець” – “чудотворець” [28, т.2, с.551] та “дивь”, використане у

двох значеннях – “диво, незвичайна річ” і “чудовисько” [28, т.1, с.299]. Контексти їхнього використання наведені у цьому словнику, є досить обмеженими. Тут йдеться про такі ідіоматизми, як “не есть то ди(в) ани новина”, у розумінні “нічого незвичного”, “(не) быти какъ морьскы(и) дивъ” – “не бути винятком” [28, т.1, с.299], тощо. У пам’ятках української мови XVI–XVII ст. ситуація кардинально змінюється. Тут маємо досить розгалужену сферу лексики на позначення “чудесного”, “чарівного” і “дивовижного” [дет. див.: 65]. До цього кола входить, насамперед, слово “чудо” та його похідні. Тут лексема “чудо” з’являється відразу у кількох варіантах зі значенням “надприродна, надзвичайна подія” [13]. До того ж у мові відбувся своєрідний розподіл: з одного боку, вживалися старі форми, базовані на старослов’янській мовній основі – “чюдо і “чудо”, з іншої – у вжиток проникло транслітероване зі старопольської “цуд” (старопол. “*cuđ, cudo, czudo*”). Водночас, описуючи надприродні і дивовижні події, староукраїнські автори часто користуються і лексемою “диво”, а також похідними від неї словами. На позначення протилежних “дивам” і “чудесам” явищ у мові XVI–XVII століть використовуються, як і раніше, слова із семантикою “магії”. У своєму “Лексиконі” Памво Беринда наводить різні синоніми цього ряду, пояснюючи, наприклад, іменник “обаватель” як “янникъ, заклиначъ, чаровникъ” а дієслово “обаваю” – через “замовляю, повабляю, заклинаю чарами” [3, с.147]. З іншого боку, ранньоновітні лексикографи намагалися пара Так, у “Лексиконі” Корецького-Сатановського та Славинецького [27] категорія “чуда” і “чудесного” передана під словниковими гаслами “ЧУДО” – лат. “*miraculum, prodigium, portentum*”, “ЧЮДОТВОРНЫЙ” – лат. “*monstruosus, mirificus*” і “ЧЮДОТВОРЮ” – лат. “*prodigia eo*” [27, с.290] Поняття “магічного” репрезентоване тут словами “балій» – “*praestigiator, magus, incantator*”, “баліа”, тлумачене як “*saga, venefica, praestigiatrix*” та “балство” – “*veneficium*”, прикметник “балственный” – лат. “*veneficus, magicus*” і дієслово “балствую” – лат. “*incanto*” [там само, с.8]. Отже, наведені приклади фіксують, з одного боку, певну розмитість семантики незвичайного у мовній свідомості ранньоновітньої людини, а з іншого – бажання уніфікувати та систематизувати зв’язки між словами і термінами на позначення дивовижного.

3.2 Богословські аспекти тлумачення надприродного.

Проблема дефініції понять чудесного, дивовижного і магічного постала не лише перед ранньоновітньою філологією, а й перед тогочасним богослов’ям. При цьому стала помітною орієнтація українських теологів цієї доби як на східні, так і на західні зразки мислення. Невипадково більшість наведених у вступній частині “Тератургеми” Афанасія Кальнофойського [43, с.173–182] визначень

чуда походить із праць західних (“латинських”) авторів. За викладеною тут схемою, чудесною вважається надзвичайна подія, що перевищує закони природи та викликає у людей подив, оскільки її причини “важко зрозуміти”. Далі, вслід за Томою Аквінським, усі чудеса поділяються на власне-чуда, знаки, “які означають щось наприродне”, і “потвори”, незвичайні рослини, краєвиди та явища [43, с. 174]. Їхніми виконавцями у трактаті названі ангели-“слуги Божої волі” [43, с.175], а також окремі земні жителі, вибрані “*principaliter modo...* викликати надприродні речі” [там само, с. 87]. Теологія чуда для А.Кальнофойського є однією із наукових дисциплін із своїм категоріальними апаратом, термінологією та “методами аналізу”. Відповідно до цієї тези побудовані у “Тератургемі” і розповіді про конкретні чуда. Кожне з див нагадує своєрідний силізм, який починається поетичним прологом-“засновком”, продовжується словесним описом чудес і закінчується етико-теологічним висновком. Саме у такій формі розповідь про надзвичайну подію набуває рис дидактичної вказівки і стає засобом втілення певної педагогічної “методики”. Ця “чудесна педагогіка” скерована уже не тільки на виховання у читача пієтизму до святих людей і місць, але й виконує роль доповнення до катехизму.

Особливо помітною раціоналізація надприродного стала уже пізніше, у кін. XVII – першій половині XVIII ст. Саме в цей час староукраїнська богословська наука, залишаючись православно-візантійською (чи, точніше, “східною”) за ідеологічним спрямуванням, перейняла принципи західноєвропейської пізньосхоластичної логіки і ранньоновітньої натурфілософії. У тодішніх теологічних концепціях починає домінувати погляд на світ як на Систему, підпорядковану строгим законам існування і розвитку. Існування аномалій, у тому числі чудес та інших дивовижних речей, уже не вважалося самозрозумілим і природнім: його треба було чимось виправдати. Реалізацію цих принципів знаходимо, зокрема, на сторінках лекційних курсів Києво-Могилянської академії. Так, Г. Кониський у рамках своєї “Філософії природи” (1749-1754) окремо обговорює проблему “чудовиськ, які вважаються випадковими серед головних ефектів” [15, с.99–102]. “Чудовиськом”, на його думку, має називатися “рідкісний твір природи, який надзвичайно відрізняється від правильної і звичайної будови виду” [там само, с.99]. Якоюсь мірою “диво”- лише дуже помітна “природна помилка”, деформація у світобудові. Зокрема, Г Кониського цікавлять причини виникнення таких явищ. Тому він прагне узгодити між собою уявлення про волю Бога, який створив гармонійний і злагоджений універсум, і думку про “нахили” природи, яка “відходить” від досконалого Божого задуму, створюючи “виродків”. Переважно Бог перешкоджає появі природних відхилень,— стверджує філософ, – проте інколи, з відомих лише йому самому

мотивів, усе ж таки їх допускає [там само, с.100 –101]. Через це до наведених у курсі Г.Кониського природних причин народження потвор-чудовиськ (нестача або надлишок матерії, небесні впливи, “невідповідність повітря, що може схвилювати природу в її дії” тощо) додається також “чудесно-пенітенціарна”: “Божа воля в покаранні злочинців і в накладенні покарань” [там само, с.436]. Як бачимо, така концепція дивовижного є своєрідним компромісом між приписами середньовічної віри і вимогами ранньомодерної науки. Запровадження схоластичної теології і філологічного аналізу у сферу поствізантійського містицизму суттєво видозмінило уявлення довкола чудесного, дивовижного і чарівного. Поступово “старий” образ чуда як події, що викликає захоплення або страшить, доповнився новою картиною дивовижного явища, що збуджує не тільки ірраціональні переживання, але й раціональний інтерес.

Зміни у розумінні слів і термінів на позначення чарівного, дивовижного та чудесного були частиною загальної еволюції пізньосередньовічного і ранньомодерного світогляду. тогочасна ментальність оперувала не одним, а кількома різними “образами світу”. З одного боку, продовжував існувати теологічний стереотип універсуму як Творіння Божого, з іншого – зароджувалося нове, “натуралістичне” уявлення про світ як Природу. Поруч з цим, розвивалася “популярна”, народна картина дійсності, що не вписувалася ні в першу, ні в другу парадигму знань. Великих змін, порівняно з давньоруським періодом, у пізньосередньоічному і ранньоновітньому мисленні зазнало, сприйняття земного світу. За рахунок відкриття нових територій земний простір розширився, сфера таємничого звузилася; відповідно, змістилися і географічні межі дивовижного і чудесного. Водночас багато стереотипів дивовижного залишалися майже незмінними. Навіть у працях “київських схоластів” XVII–XVIII ст., з їхньою раціоналізованою теологією, зустрічаємо дуже різні тлумачення надзвичайних явищ і подій. З одного боку, ранньоновітня наука відходить від надприродного тлумачення багатьох атмосферних аномалій. Тому “знамення” почали сприйматися як цілком конкретні речі. “Запалені свічки”, “Кастор і Поллукс”, “літаючий дракон”, “облизуючі вогні” та інші “знаки у повітрі” стали вважатися конфігураціями вогню, що “відрізняються виглядом, і через різний вигляд мають різні назви” [15, с.361]. Такі явища, “як факели”, можуть заводити подорожніх у ріки чи болота замість до осель і навіть прибирати вигляду фантастичних звірів, оточувати голови людей у вигляді полум’я - ауреоли тощо. Проте насправді ці феномени, згідно з “новою інтерпретацією” є не стільки “дивами”, скільки “псевдо-чудесами”, результатами дії “природних стихій”, а інколи просто наслідками ілюзій зору. Поруч з цим, ранньомодерна наука допускала і старе, традиційне тлумачення подібних відхилень: ”А чи це треба

наділити природі, чи добрим, чи, краще, злим духам, невідомо” – зауважує той же Г. Кониський у своєму філософському курсі [там само, с.362]. Так само у ранньомодерній книжності пояснюються і ті явища, які літописці Київської Русі вважали дивами – т.зв. “земляні”, “залізні”, “шерстяні” і “тваринні” дощі. З одного боку, причинами незвичайних опадів, у новому раціоналістичному тлумаченні, вважається “коагуляція” частинок, випаровування речовин, несподіване накладання кількох природних стихій тощо. З іншого – ранньоновітній розум визнає і надприродне походження подібних явищ, що сприймаються як “небесні знаки”, віщування. У цьому випадку їхня поява приписується “Богові, який діє незвичайно і сповіщає людей про майбутні лиха” [15, с.399]. Тому ранньоновітня натурфілософія не має однозначного пояснення наприклад, “звіриним” дощам. У ній все ще зустрічаються досить фантастичні інтерпретації цього явища (насіння тварин підіймається з парою вгору, де звірі народжуються і пізніше “падають вниз”). Зрештою, навіть протилежні їм “раціональні” тлумачення не позбавлені софістичної логіки (тварини не живуть на небі – вони раптово під час дощу з’являються на землі “так, що нам здається, ніби падають зі хмар”) [15, с.398]. Подібні “менш неприродні”, аніж справжні чудеса, явища, хоч і знаходять логічне пояснення у межах тогочасної парадигми знань, також вважаються знаменнями, бо “майже завжди провіщають якоесь нещастя” [15, с.399].

3.3. Інтерпретація «знамень» у контексті ранньоновітньої культури.

У цьому сенсі “академічна” думка XVII – XVIII ст. близька до середньовічної астрології, репрезентованої у творах XV–XIV ст. [пор.: 128]. Зокрема, на схожих поглядах ґрунтується ”Прогностична оцінка 1483 року” Юрія Дрогобича. У основі цього твору, як зазначає у вступі сам автор, лежить принцип підпорядкованості земних подій небесним явищам і думка про “космічну симпатію і антипатію” між людьми і зірками: ”Все у підмісячнім світі живе за законами неба; / Нами керують також (хто заперечить !) зірки (...)”. Тим самим, зрозуміло, виправдовується і поява самого “Прогностикона”, який, за словами Дрогобича, розкриває перед читачем важливі фрагменти майбутнього: ”Дні, коли Марс запанує, і мир коли буде, побачиш; / і в яким краї чекать треба чуму навісну. / Місяця й Сонця затемнення бачиш, – то вмер десь володар./ Це все та інші дива хочемо тут показать” [Цит за: 32, с.444]. Людина, зауважує астролог, має робити з його прогнозів висновки і може зменшити небажані для себе наслідки майбутніх подій, проте її дії обмежені долею, вираженою у чудесних небесних знаках. Віра у “знамення” та їхній вплив на земне життя була досить розповсюдженою у пізньосередньовічному і ранньоновітньому суспільстві, свідченням чому є тогочасне літописання. Насамперед,

“знаків” шукали на небі – у вигляді “звізди з хвостом” (комети) або “затемнення небесних світил. Скажімо, під 1638 роком львівський літописець фіксує “зникнення місяця”, підкреслюючи дивовижну природу цього явища: “на небі якієсь чуда ся показовали, і місяць гдєсь ся був заділ: тилько з подполдня а погодливої ночі таки єго не було в небі” [2, с.99]. Поруч з цим, у літописанні з’являється тема т.зв. “небесних письмен”, які у пізньосередньовічному і ранньоновітньою розумінні не мали чітко визначеного походження і часто пов’язувалися із негативними наслідками. Так, Львівський літопис під 1598 роком нотує: “по дахах на домах щось писало і падовало на землю, що і люде слихали, як о землю чим ударив, а по тому скот здихал барзо” [2, с.102]. Датовану тим самим роком згадку про “письмо” знаходимо і у Острозькому літописці, проте в дещо іншому викладі: “Того ж року письмо ся показало на костелах і на школах жидовських і на домах, ні от кого не прочитанно” [2, с.130]. Окремо виділяли появу “людських чудес” – переважно, дітей з вродженими вадами. Наприклад, той же Острозький літопис під 1527 роком розповідає про “див чоловічий”-дитину з лев’ячою головою і страшними голосом, котра прожила 8 годин і померла [2, с.126]. Натомість тогочасний львівський хроніст, як приклад “чуда”, наводить звістку про сіамських близнюків – “дітей (...), которії ся зросли митусь, а пупок був один” [там само, с.104]. Поява “покручів”, як і “морового повітря”, саранчі, ураганного вітру, “трясіння землі” чи незвичайно сильного граду могла мати різні причини, проте всі вони пояснювалися однією спільною – Божим гнівом. Так, автор Львівського літопису описує 1638 рік як нагромадження різноманітних лих: “барзо сухая” весна, несподіваний мороз на Зелені свята, чутки “от Заходу” про западання міст і сіл, пожежі (“панування огнів”) у Польщі та їхні соціальні наслідки - дорожнеча і т.д. [2, с.119]. Ряд природних катастроф здавався не випадковістю, а частиною небесного “плану”, різновидом чудесного покарання. “Єще і то би нічого, – підсумовує літописець, – але юж споминається, як перше на фараона була помста, так же і тепер: не досить, що по дереві хробацтва були, але єще горше – що посіяно, то і тоє поїдають в землі якієсь хробаки. Помста Божая!” [там само, с.120]. Схожі настрої відображені і у “Літописі Самовидця”, де пожежа 1677 року в Стародубі вважається реакцією Бога на тотальну гріховність міщан, знярядям, з допомогою якого Бог відбирає предмети їхньої особливої гордості: “Так страшній пожар был за скаранням бозским. Бо в том місті всчалася ненавист, (...) бо духовних нізащо не міли (...) не слухали, але от таких, которіє їх за збродні до покути приводили, з гнівом отходили (...), не жалуючи за гріхи. І так Господь Бог, не терпячи тих злостей, отнял оздобу того міста, тоєст церкві Божіей (...), так же і тую фортецію, которая на усі сторони славна была” [19, с.125].

3.4. Надприродне і ранньоновітня «картина світу»

Універсум раннього нового часу був спорідненим із середньовічним “світом Божим”. Їхня подібність залишалася особливо відчутною у сфері уявлень про далекі землі. І у XII-XIII, і у XVII- XVIII ст. у книжній культурі продовжували циркулювати уявлення про величезних драконів, аспидів та василисків “в Африці та Лівії”, поруч з якими проживають пігмеї та біблійні гіганти, а також відомі ранньоновітній культурі з античних джерел “скіоподи” (sciorpodes) та “арімпаси” (arimpasi) [Кониський 1990,с.99]. Загалом, “африканські території” вважалися “землями навпаки”, де порушуються звичні для решти світу закони і з’являється щось нове, “Інше”. Саме звідти, з “перекрученого” світу, приходять різноманітні гібриди. Не менш привабливими у плані “див природи” були також інші далекі країни, зокрема ті, у яких живуть “кіренейські”, “лаконійські” та “індійські” собаки, що народжуються із схрещення собаки і вовка, лисиці, і тигра тощо [Там само, с.456]. Незвичайною в уяві ранньомодерного українського суспільства постає нежива природа чужих країв. Навколо неї також концентрується багато різних чуток, якими, з певними застереженнями, користується і тогочасна наука. Так, наприклад, “вважається, що є три джерела в Кантабрії, недалеко (...) одне від одного й сходяться в одне русло, і вони всихають 12 (...) , іноді й 20 разів на день” [там само, с.391]. “Дива” і чудеса були також частиною розповідей про мандрівки в інші країни. Одним з основних джерел дивовижного в українській культурі XIV-XVI ст. були переробки “хождених” (“перегрінації”) Данила Корсунського з описами чудес Святої Землі. Окрім простого опису “див”, середньовічний і ранньоновітній читач зустрічав тут (хоч і вписані у рамки риторичних формул) також і враження від чудесного. Тут, зокрема, вміщений опис “дуба Авраамового”, наділеного усіма атрибутами чудесного дерева, Він виростає з вимощених Богом мармурових плит, його листя виблискує золотом і сріблом, а поруч лежить білий камінь, також “посланий Богом”. “Так дивно єсть тоє місце в умі чоловіку, а іж той дуб давно стоїть, а не шкодить єму ніч: ні гниє, ні старіється, ні листя не опадає; так видиться очам людським, якби нині вросло...” [32, с.69]. У XVII—XVIII ст. спроби відтворити емоційну атмосферу “зачудування” у текстах подорожей стають щораз ширшими. Виразом цієї тенденції є “Странствованія” (1723 -1747рр.) Василя Григоровича-Барського. Барокова образність дозволяє йому створити, з одного боку, багатовимірні описи самих чудес, а з іншого – подати багатогранну картину почуттів, викликаних дивовижними явищами. Наприклад, серед “див” Святої Землі увагу українського мандрівника привертають досить різнопланові явища, скажімо, незвичайні властивості Мертвого моря. Воно дуже дивує подорожнього: солена вода має лікувальні властивості, сама підтримує людину на своїй поверхні, не даючи їй потонути. До того ж, море не

шкодить деревам, котрі знаходяться у ньому: “Се великого удивлення достойно, яко през толь тисящіє віки волею Божією, стоять непоколебимі і не согнивають в такой лютой воді, і донеліже їх же касається вода, дотолі каменною чудесні обростоша кожею“ – зауважує Григорович-Барський [Цит за: 34.,с.555]. Разом зі “природними” чудесами чужих країв автор “Странствованій” згадує також “чудеса цивілізації”: “видіх многая чудесная, обаче не волхво-ванієм, но наукою творимих”[34, с.547]. “Дива” цього типу у творі чисельні і неоднорідні. Це – фокуси з картами, монетами та іншими предметами, “учені” пси і мавпи, “чудеснія органи і інструменти”, наділені надзвичайною силою велетні і т.д. “Дивом” для Григоровича-Барського стає усе те, що важко пояснити або навіть окреслити словесно і те, що немає відповідників у рідному для мандрівника побуті. Зокрема, “чудесною” у його розумінні виявляється “дерев’яна скриня”, де “через оконца кристаловіє” палігрим бачить “всю процесію і церемонію на юбілеуші творящуюся в Римі” [34, с.547-548]. В окремих випадках паломник, наприклад, упізнає у реальних тваринах відомі йому з книг напівміфічні істоти. Такими є для нього побачені у Єгипті “змієве, іменуєміє крокодили”, яких він порівнює з ящірками, білугами та осетрами [34, с.565]. Переживання незвичайного репрезентоване у “Странствованіях” широким спектром почуттів - від захоплення до жаху. Виразом страху перед дивовижним є опис морської бурі, поданий В. Григоровичем-Барським з точки зору тих, хто знаходиться на кораблі. Надприродним здається і сам шторм, і породжені ним відчуття абсолютного верху та низу землі, і те, що він залишає людей цілими та неушкодженими: “(...) егда бо волна морская (...) вознесет корабль горі верху себе, тогда человек мнётся бути не по воді плавающий, но по вітру носимий; егда же низпускает паки наниз, зрється, яко уже корабль летить в нікую пропасть, і уже імають тамо ілі погрузитися, ілі розбитися, обаче (Богу не попускающу еше человеку умрети) паки чудним его промишленієм і силою возвишається горі і паки наниз низпадаєт(...)” [34, с.549]. Загалом, “чудеса віддалених країн”, як усе небуденне, і в елітарному, і в народному середовищі викликали помітне зацікавлення, змішане із такою ж настороженістю. З іншого боку, розповіді про “дива“, взяті із української середньовічної і ранньовітньої культури, викликали зацікавленість у чужинців. Так, М.Груневег, поміж іншим, фіксує легенду про львівського дракона, якого нібито убив Лев Данилович і наказав на цю честь спорудити церву св. Юра, “оскільки той також убив подібного змія” [Цит за: 78, с. 146]. Поруч з нею у його записках згадується “зелений камінь” із Софії Київської, що нагадує дзеркало, і за народними віруваннями, відображає приховане (“у цьому дзеркалі видно те, що вважалось таємним” [78, с.168].

До складу пізньосередньовічного і ранньомодерного Всесвіту входили також неземні території раю та пекла, а також “серединний простір” митарств і дискусійного чистилища, будова і вигляд яких

збуджували інтерес тогочасної людини. Як і в раніших уявленнях, небесні та підземні території мали своїх постійних жителів – ангелів і чортів. Кліше райських та пекельних істот у ранньононвітній культурі були досить неоднорідними. Стереотипні для тогочасної моделі світу образи небесних духів зустрічаємо, наприклад, у ”Перлі многоцінному” (1646) Кирила-Транквіліона Ставровецького, де вміщена ”Похвала аггелом святым” [35, с.258-262]. Кожен з дев’яти ангельських чинів наділений тут певним набором чудесних атрибутів. Усі ознаки небесних сил, архангелів та ангелів є у цьому тексті традиційними: серафими ”горять вогнем Божої любові”, херувими володіють дивовижними ”яснозрительным” розумом, і т.д. Проте чудотворцями у земній історії виступають саме нижчі небесні чини, серед яких Транквіліон Ставровецький окремо виділяє архангелів Михаїла і Гавриїла. Перший бореться з дияволом, невидимо допомагає праведникам і карає грішників; загалом, спрямовує хід природи, що стає сумою чудесних процесів: ”Ты стихіями міра сего справуєш, / И обротаи нынѣ небесными керуєш./(...), / И огнепалныи страшныи громы родиш, / И на воздухѣ облаки запалєєш, / И оттолѣ воду на землю проливаєш,/Роды и воды земныи оживляєш, / (...) от Бога такую власть маєш”- звертається автор ”Похвали” до архангела Михаїла [35, с.260]. Архангел Гавриїл виконує інші чудесні функції: благовістить народження Месії, невидимо збирає Христову кров, відвалює камінь від Гробу господнього, являється мирноносицям тощо. Твір К. Ставровецького відображає канон середньовічної ангелології: небесні заступники і виконавці Господніх кар втручаються у життя людей, а по смерті супроводжують їх до місця вічного спочинку.

Поруч з тим, у коло книжного ангело- і демонознавства проникають також апокрифічні уявлення. Прикладом цього є, зокрема, тогочасне ”Оповідання про бунт Люцифера і ангелів”. Цей апокриф виділяє кілька різновидів ”шатанів крилатих”, ”хованців”, ”дияволів”, ”чортів проклятих”. Одні, на чолі з дияволом, постійно перебувають у ”преісподній стороні”, куди ”грішних ангелів” скинув Бог, щоби люди не бачили їхнього лиця. Другі після падіння з небес залишаються на землі; саме вони здатні до різноманітних підступів і перевтілень. ”Тоті ся часом являють людям (...), приводять і скушають на гріх (...), людьми обладають і в них ся уселяють, і гонять їх, і, розщибаючи, мордують; уходять і у звіри, і у потята, і во пси, і в свині, і во скоти і пакості чинять” [Цит за: 32, с.31]. Третій різновид чортів поміщений між небом і землею, у хмарах. До цього роду бісів ”Оповідання” зараховує ”лунатиків-”місячників”. У справжньому, неантропоморфному вигляді вони здатні перешкоджати людям ”бурею, тучею поганою, градом, вихром”; а у людській подобі можуть міняти стать. Інші дияволи, ”літавці”, здатні падати на землю у вигляді ”вогню”, ”іскри” або ”звізди” і тим загрожувати земним мешканцям. Оборonoю

проти них є лише релігійні і магічні практики, що в окремих випадках зливаються в один ритуал. Так, апокрифічна розповідь радить під час падіння зірки перехреститися і плюнути "на мару, бо то єсть змії, і тогди он пропадет і щезнет"[32, с.32]. Загалом, ймовірність ангельських чудес для народної міфології була такою ж, як і ймовірність сатанинських підступів. Диявол здавався всюдисущим, бо міг "учинитися" будь-ким і будь-чим, – від зірки, птаха, звіра чи дитини аж до ангела [там само].

3.5.«Чудесне» та «магічне» у контексті соціальних та релігійних конфліктів

Отже, "справжні" чудесні ласки, що сходять від Бога, протиставляються водночас чудесним покаранням (котрі також мають небесне походження), "чарам", викликаним нечистою силою, і оманливим "знаменням", створеними людиною. Показовим у цьому розумінні є маніпулювання чудесним, дивовижним і чарівним як "остаточними аргументами" у релігійних та соціальних конфліктах.

3.5.1. Чудеса і магія у дзеркалі релігійної полеміки

Цей ідеологічний стереотип, характерний для колективної свідомості ранньомодерного суспільства, особливо активізується у час національно-релігійного протистояння на фоні різкої полеміки між католиками і православними. Популярним у ході теологічних суперечок були сюжети про різноманітні "античудеса", які, на думку полемістів, мали б дискредитувати їхніх опонентів. Зрозуміло, що кожна із конфесій трактувала такі «знаки» по-своєму. Наприклад, у тогочасному православному середовищі розповсюджувалася розповідь про перетворення євхаристійного вина у звичайну воду (а не у кров Ісуса Христа) під час меси, яку латинський ксьондз відправляв на "православному" престолі уніатського храму у "Берестю Великом, у соборной церкві вашой" [33, с.51], у той час як католики називали це звичайною помилкою. Ще один сюжет з чашею до причастя пов'язувався з "грубешівським чудом". У цій розповіді (за версією, наведеною у "Пересторозі"), якась "христіанская жона" під час служби Божої звинуватила уніатських священників, що вони били її "в пов служби" аж до крові. Ті втекли з храму, залишаючи на престолі чашу з вином до причастя, "которий келих, розсівшись, вино на олтарі од себе випустив на ваше обличеніє". Як стверджували православні полемісти, таке чудо, засвідчене місцевим священником, відразу викликло реакцію міщан: "збігся великий народ, хотячи вас [уніатів] загубити, аж вас великая сторона ваша і уряд замковий оборонили" [33, с.51]. Іншим "історичним" аргументом із цього ряду було т.зв "святогорське чудо", пов'язане з Флорентійсько-Ферарським собором, що, за православним словоживанням, вважався розбійницьким,

“листрикійським”. Тут також фігурує мотив несумісності православного храму з католицьким (уніатським) богослужінням. Спроба примусово відправити у афонським монастирі літургію, де поминається папа римський, викликає руйнування церкви і, як наслідок смерть людей, які, з точки зору православних, “спрофанували” святе місце. ” Діакон (...), кгда припомнял имя папы римского, явный чуд Бог з выскости оказал: – твердить клірик Острозький, стался шум и стрясеньє землѣ страшноє, изнагла упали всѣ стѣны церковныє (...), яко стѣны ерихонскіє, і погинули всѣ веспол, так иноци, як и римляне, (...) великое мнозство душ. І так сталася офѣра мертвая, богу мерзкая! И на болшій еще знак осталася одна стѣна (...), над звичай нигди николи небывалый, ку землѣ низко схилившися, а не упавши, на память вѣчную и до того часу” [32, с.277]. Образ уніатської чи римської церкви у православній ідеології оточений цілою системою негативних “надприродних знаків” – знамень. Невипадково Львівський літопис XVII ст. містить під 1637 роком звістку про те, що над Римом падав “кривавий” дощ, а блискавка вдарила саме у ту каплицю, де лежала папська корона, і повідомлення, що “монах у білих шатах” літав над цим містом, віщуючи нещастя [2, с.116]. Таким чуткам автор літопису, як прихильник православ’я, очевидно, надавав особливого значення, порівнюючи зі євангельським пророцтвом щодо Віфсаїди та Капернаума, котрі через свої гріхи мали б “опуститися до аду” [2, с. 117]. У цілому ж, і православні, і католицькі полемісти намагалися приписати дії один одного “бісівській магії”. Скажімо, Острозький літописець наводить легенду про “зачарованість” антипатичної православним Анни Алоїзи Острозької. Під її подушкою знаходять “жабії лапки”, а в костелі, до якого вона ходить, водяться “дияволи”, які змушують людей танцювати у храмі. ”Гди же були в костелі і заіграно в пищали, панни служебниці її всі, поднявши подолки на пояс, (...) пошли в танець (...), аж усі полякалися, видячи тоє”[2, с.139]. Це диво у свідомості православних мало символізувати пряму аналогію між “окатоличенням” та “одержимістю бісом”. Натомість, зауважує острозький літописець, чудесну появу трьох “палаючих свічок” на кожній бані замкової церкви в Острозі, “ляхи”, навпаки, приписували “чарам руським” [2, с.139].

У такому контексті закономірним виглядає твердження І. Вишенського про те, що чорт говорить саме латинською мовою. Зрозуміло, що чудеса “латинської” церкви не викликають довіри у православних, і навпаки. Доказом цього є, наприклад, анонімна “Історія о єдном папѣ римском”, де вміщена легенда про Петра Гугнивого. Автор “Історії” прагне переконати читачів, що успіхи

міфічного “псевдопапи” є наслідком “імітації чуда”: Петро видає появу свого голуба, навченого літати “до ушей и до уст”, за зіслання Святого Духа, і лише так обдурює людей та перемагає своїх супротивників [32,с.192]. З точки зору прихильників православ’я (або навпаки, католицизму), Бог допомагає саме їм. У цьому розумінні “чудом” вважали кожна сприятливу для даної конфесії подію чи обставину. Прикладом такої герменевтики є “Палінодія” Захарії Копистенського, де розвиток православної віри на Русі подається у вигляді ланцюжка взаємопов’язаних між собою чудес. Кожне “нове” диво стає тут “дзеркалом”, аналогом “старого”, біблійного чуда, а тому набуває подвійного значення. Його тлумачать не лише містично, а й метафорично. Бог, за Копистенським, чудесно рятує православ’я, посилаючи на Русь усе нових і нових архієреїв, що забезпечує канонічну тяглість, і, отже, обороняє церкву від небезпеки. ”Господь Богъ во мгновеніи ока з земли жидовской до земли асирійской пророка своего Аббакума, абы сголодннлого Данїила в ровн межи львами накормиль, перенесль. Той же Господь Богъ недовндомыми своими судьбами з земли палестинской до земли русское арьхієрея своего Феофана, абы сголодннлой церькви русской межи о(т) ступниками будучой кормителей спорадилъ, перенесль” [41,с.535]. Як частина полемічного дискурсу, диво перестає бути тільки богословською категорією, а набуває рис поетичного образу.

“Чудесна семіотика” стала частиною семіотики еклезіологічної: дива входили до числа ознак, за якими намагалися відрізнити “справжню” Христову церкву від “несправжньої”. Опонент Захарії Копистенського — Лев Крєвза у своїй ”Обороні церковної єдності” (1617) подає ряд “знаків”, що доводять примат папи римського над іншими архієреями: перше місце на вселенських соборах; функція найвищого судді, до якого апелюють інші єреї та архиєреї; нарешті, влада призначати, судити, скидати і виклинати патріархів та “інше духовенство і світські стани у східних країнах” [41,с.9–17]. У цьому ж руслі тривають пошуки “чудесних знаків” часу. Інокентій Гізель у книзі “Messiasz prawdziwy”(1672) збирає та коментує 50 пророцтв і 24 знамення “про Месію”. Стефан Зизаній у 1596 році присвячує свій трактат, навпаки, “Антихристові і знакам його”. Узяті з проповідей Кирила Єрусалимського есхатологічні прикмети у цій книзі актуалізовані, “перенесені” в ранньоновітній світ і “транслітеровані” у доступних для тодішнього релігійного мислення категоріях міжконфесійного протистояння. Одинадцять знамень, що передвіщають близький кінець світу, у тлумаченні Зизанія вписуються у стереотипину бінарну схему. З одного боку, “святобливі патріархи”, за прикладом Христа, хочуть розпалити “іскру любве Божеи в людех” і об’єднати православний світ. З іншого — “позначені гріхом” духовні і

світські “відступники від правдивої віри”, за намовою диявола, з допомогою “практик антихристових” заважають ”убогим і покірним слугам Христа” і поборюють їх- а разом усе це вказує на недалекий Апокаліпсис [32, с. 249–253]. Однак Бог різними способами викриває “мічених” відступників в очах решти суспільства. Анонімна “Пересторога” XVII ст. наводить, як доказ правоти православ’я, багато антикатолицьких чудес: злі духи виганяють уніатських митрополитів і священників з церкви і навіть убивають; їх карає сама природа – “і гром з неба на ваші справи стріляєт, огнем палить, і знаки на церквах страшливі показуються, яко ж ся стало в Рогатині і в Галичі, о чом свідоцтва і записи урядові свідчать” [33, с.51]. У записках Петра Могили релігійний аспект антикатолицького чуда переплітається з буденно- побутовою ситуацією. За версією київського митрополита, у Белзському воєводстві один господар-“лях” наказав своєму наймитові православної віри орати поле якраз на “руське” Благовіщення, оскільки для нього це свято уже минуло. Наймит відмовився виконати наказ, і тоді його хазяїн із сином почали орати самі. Несподівано над полем знявся темний вихор, який забрав із собою господаря з сином, а разом із ними волів та рало, що, на думку Могили, було карою за “хулу і зневагу” Божого благочестя [33, с.429]. Отже, світ чудес поділився за конфесійною ознакою. У тій же “Пересторозі” картина цього поділу набуває апокаліптичних рис. Тут, як і у Зизанія, “порядок” константинопольського патріархату протиставлений сфері впливу папи. Патріарший Схід залишається вірним Богові, натомість папський Захід уподібнюється до “старшого небесного ангела Сатани” та його сподвижників. Тому, з одного боку, охрещена патріархом “Руськая земля од всходу сонця аж до повночі, з Словяни, з Болгари і Сербами (...) чудами освітилася”, з іншого - від цієї спільноти “відпали” римські західні народи, що, за такою логікою, перебувають у “диявольській” темряві [33, с.51]. Переконання у тому, що чудеса християнського Сходу є “більшими” і “правдивішими” від західних чудес, досить характерне для ранньоновітніх поборників православ’я. Чудотворна сила православ’я, на думку його прихильників, сприяє сакралізації того простору, де воно поширене у буквальному, а не метафоричному сенсі. У “Тератургемі” А.Кальнофойський наголошує, що чудеса є наслідком надприродної опіки над місцем, де вони здійснюються, тобто розвиває образ “Богохранимого града” [132, с.316]. На думку ж Захарії Копистенського, посмертні чуда “східних” святих є попереджувальними сигналами для католиків. Так Бог закликає “папезов і всихъ ланниковъ” до покаяння, “абы ся знову до церкви всходней (...) навернули, показуючи в ней правдивую вѣру и збавене певное чудами, ”[41, с.426].

Про те, що використання розповідей про чудеса у ході полемічної боротьби було взаємним, свідчать і “Життя святих” Петра

Скарги. Тут знаходимо звістку про чудо, котру, як твердить Скарга, він отримав з вуст очевидця у 1583 році. Герой цього сюжету, литовський шляхтич Ян Крипський, важко занедужавши, викликає до сповіді “руського попа”. Той, у свою чергу, вимагає, щоб Крипський перейшов із “римської” віри у “грецьку”, і, відчувши опір, відмовляється сповідати умираючого. В агонії шляхтич бачить загробне царство, де його “великою вулицею” попри юрби людей ведуть до суду. Тут на троні сидять дві (sic!) таємничі особи, які відпускають Крипського назад на землю через те, що він “тримається єзуїтів”, і не сходить з “істинного шляху” [44, т.2, с.251]. Поруч з католицькими і православними чудесами виник також цикл чудесних сюжетів, що віддзеркалював унійну ідеологію. Основну роль серед них відігравали дива, пов’язані зі смертю одного із провідних діячів унії, Йосафата Кунцевича, від рук православних супротивників. Спочатку, за розповіддю того ж П. Скарги, тіло Кунцевича, яке вороги скинути у ріку, зависло у повітрі, а після його затоплення Вітебськ на шість днів покрила непроглядна пільма, “схожа на єгипетську” і над містом постав “вогнистий стовп”. До того ж скриня з речами архієпископа полоцького, яку “схизматики” не могли ніяк відчинити, раптово відкрилася сама на місці Йосафатового убивства. Далі з неї випала церковна чаша і покотилася туди, де були сліди крові уніатського владики, ”показуючи, що цей священник, не маючи змоги у неділю безкровної жертви на вівтарі принести, свою власну кров за церкву і віру Богові пожертвував” [44, т.2, с.297].

За версією Петра Скарги, скриню Йосафата Кунцевича несли два “єретики” – кальвіністи, які були дуже здивовані чудом католицького святого. Прихильники протестантизму, стали, як відомо, ще однією стороною міжконфесійних конфліктів у ранньомодерному українському суспільстві. З точки зору православ’я і католицизму “нові ересі” – лютеранство і кальвінізм – суперечили суті християнства [див:32, с.197]. Зрозуміло, що кожна “ересь” сприймалася як відхилення, аномалія, яку необхідно усунути. Загальну схему ставлення до “єретиків” у середньовічній та ранньоновітній релігійній культурі відображає наведене у Й. Галятовського чудо, взяте з “Житій святих” Йоанна Мосха, де Матір Божа не пускає до церкви “геретичку”, оскільки вона “інша”, “чужа”: “Як тутъ смѣшъ внийти, поневажъ не естесь нашею. (...) Вѣруй мнѣ, невѣсто, не внидеш тутъ(ъ), хиба з нами участницъ(ъ)цтво будешъ мѣти»” [6, с.285].

Іншу ілюстрацію тієї ж тези наводить у “Тератургемі” А. Кальнофойський. Це розповідь про навернення Мартина Помор’янина у православ’я [43, с.245–247]. Мартин – людина, наділена усіма чеснотами, однак є кальвіністом, і це, на думку Кальнофойського, псує його “як стара латка нову сукню, як добрі звичаї пиха, як багатого

брехня”[43, с. 245]. Тому Бог, щоб виправити грішника, посилає його до печери св. Антонія у Києво-Печерській лаврі. Кальвініст заходить туди, несподівано розкаюється у ересі, сповідається Йовові Борецькому і приймає ”справжню віру”, що трактується як чудо [там само.]. Натомість Й. Галятовський у “Небі новому” підбирає різноманітні “Богородичні чудеса” так, що вони стають категоричним запереченням будь- яких “єресей”, бо “ненавидит(ъ) геретико(в) пр(с)тая бца” [6, с. 336]. Наприклад, Ченстоховський образ Діви Марії зсилає важкі кари (сліпоту і “наглу смерть”) на гусистів, які намагаються порубати його шпагою [6, с.296]. В іншій, розповіді якась “інфлянтська єретичка” наказує розтопити лазню на саме свято Матері Божої, “блюзнячи” і заперечуючи небесну природу Богородиці, внаслідок чого лазня майже повністю згоряє [6, с. 288]. У тексті ще одного тогочасного “чуда” йдеться про поховання “єретички” в луцькому католицькому храмі: її сина, як “святотатця” розшарпують ззовні сумирні коні [132, с.29]. Отже, “чудеса” ранньомодерного періоду отримують виразне конфесійне маркування, а їхня оцінка змінюється залежно від релігійних симпатій чи антипатій того чи іншого автора.

3.5.2. Чудо і воєнне протистояння

Не меншої актуальності «оборонна» / «атакуюча» функція чуда набуває у час воєнних конфліктів. В умовах відкритого збройного протистояння, як відомо, загострюються релігійні, національні, та соціально- політичні суперечності, що існують у буденному житті на рівні суспільної підсвідомості. Тим самим реактивуються і відповідні стереотипи, а довколишній світ різко поділяється на “свій” та “чужий”. Тому кожна дивовижна, аномальна подія набуває особливого значення . Чудо стає або передвіщенням біди (поразки), або навпаки, віщуванням перемоги; крім того, його, фактично, завжди вважають спрямованим проти когось. Роль чудесного у ранньоновітньому трактуванні воєн помітна, зокрема, на прикладі Літопису Самійла Величка. Безпосередній розповіді про події, пов’язані з польсько-українською війною 1648-1654 років, тут передують тлумачення трьох знамень, що передвіщають їх. Увагу літописця та його сучасників привертають, насамперед, “дивні” астрономічні явища –“великое над звичай в день п’ятка страшного слонца ізміненіє і затмінне“ і “комета, от давних літ невиданная”, а поруч з ними –несподіване нашестя саранчі [Цит за: 43, с.499-500]. Крім того, хроніст згадує, з покликанням на козацькі літописи, ще й про “видіння над Варшавою” у 1648 році – появу на небі символів смерті (“мітла, меч, гроб і на нем хрест”), однак ставиться до подібних повідомлень з недовірою [43, с. 500]. Ці природні феномени витлумачуються як знаки майбутнього, причому кожен з них, на думку С. Величка, вказує не на одну, а на цілий ряд наступних подій. Проте автор літопису підкреслює, що

алегорична інтерпретація таких явищ є його суб'єктивною думкою: “їх толковання, от мілкого разума і розмотренія моего” [43, с.499]. Тому він говорить не про те, що описані знамення насправді означали, а лише про те, про що вони могли би сигналізувати. Тлумачення “чудесних знаків” у цьому випадку відповідає вимогам барокової семіотики з її полісемантизмом та багатством парафраз. Разом з тим, хоч кожне диво пояснюється досить розгорнено, в основі його інтерпретації лежать прості метафори та аналогії. Затемнення сонця, за версією С. Величка, символізує знищення у ході майбутньої війни багатьох вельможних родин, бо вони “блищали і світилися” у суспільстві так само, як сонце на небі. Комета ж трактується як “мітла альбо розка”. Ця “розка”, відповідно, сприймається як різновид Божого бича, інструмент надприродного гніву, а небесна “мітла”, за метафоричним визначенням, стає натяком на смерть, що “вимітає” людей із життя. Прихід саранчі, натомість, тлумачиться конкретніше – це, на думку літописця, “знак” нашествия кримської орди на польську державу, “медом і млеко (...) кипівшую” [43, с.500]. Сприйняття надзвичайних явищ саме у такому напрямку має, з одного боку, поетико-літературне, а з іншого – містико-релігійне підґрунтя. Водночас С. Величко вказує також на прагматичне джерело своїх інтерпретацій – ситуацію у суспільстві: “якое же каранія постигнути міло, мощно било з знаков (...) по розмостренію умному і по тогдашному состоянію воєнному домислитися” [там само].

Однак переконливішими від чуток про знамення, з точки зору пізньосередньовічного та ранньоновітнього світогляду, були розповіді про самі “воєнні чудеса”. Серед тогочасних див, пов'язаних із війною, виділяються сюжети заступництва різних святих на чолі з Богородицею над однією із сторін збройного конфлікту. Популярним стало, зокрема, чудо Богоматері під час нападу турецького війська на Почаївський монастир: вона у супроводі ангелів з'явилася над обителлю “як щит” і тим самим відвернула страшну небезпеку. В інших “чудесах” Діва Марія та небесні сили втручаються у польсько-українське воєнне протистояння. За одним із чудесних оповідань, вони рятують від руйнування Києво-Печерський монастир, де знаходяться загони запорозьких козаків на чолі з полковником Шульгою, “засипавши” польське військо “огнистим дощем” [6, с.323]. У цілому, згідно із середньовічними та ранньоновітніми уявленнями, лояльність супроти того чи іншого небесного заступника відіграє під час битв велику роль: ” Помагаєет на войнѣ Пр(с)тая б[огородиц]а людем вѣрны(м), громит(ъ) зась людей невѣрных” – зауважує Й. Галятовський [6, с.336]. Зрозуміло, що вірність // невірність у такому контексті була поняттям відносним, оскільки культ чудес Богородиці розповсюджувався і серед православного, і серед католицького населення тогочасної України. За таких умов її

заступництву, як і раніше, приписувалися як ті чудеса, що сприяли полякам, так і ті, що допомагали “русі”. У тому ж збірнику Й. Галятовського “Небо новое” зустрічаємо чудо, що сталося з Федором Ярошинським. Воно відображає досить складну систему національних і політичних орієнтацій українського суспільства XVII століття. Насамперед, мова йде про воїна “народу руского”, який, однак, виступає у складі польського війська проти запорозьких козаків. Вони несподівано нападають вночі на польський табір, вбиваючи сонних вояків. Однак біля Ярошинського раптом з’являється Богородиця, будить його і закликає не боятися ворога. Він, у свою чергу, розбуджує інших, і ті відбивають напад запорожців [6, с.335]. У цій розповіді зафіксовано кілька досить своєрідних протиставлень. З одного боку, козаки тут постають не в ролі тих, на кого розповсюджується Божа милість, а навпаки, є антагоністами головного героя, його “ворогами”. З іншого боку, Діва Марія вибирає з-посеред польського війська представника саме “православного” руського народу, виділяючи його з поміж усіх інших. Таке, на перший погляд, “парадоксальне” чудо, однак, відповідає українській релігійній ментальності ранньоновітнього періоду, для якої поділ на “вірних” і “невірних” Богові людей не завжди співпадає з національно- політичною диференціацією.

Ситуація спрощувалася тоді, коли чудеса здійснювалися за посередництвом національних святих. У цьому випадку вважалося, що небесний заступник обороняв вірних лише своєї конфесії. Зразком такого сприймання є, наприклад, польська легенда про появу у хмарах над Львовом святого Яна з Дуклі, який, за цією версією, оборонив місто перед військами Б.Хмельницького у 1648 році.. Поруч з цим, в умовах повсюдного страху, викликаного кровопролиттям кожна дивовижна подія вражала людину так само, як і великі чудеса, спричинені святими. Один із прикладів такого дива Літопис Самовидця наводить під 1652 роком як “конотопське чудо”. Тут йдеться про вбивство у воєнний час урядника Сосновського та його жінки та дітей, тіла яких довго лежали у глибокій криниці аж до свята Воздвиження Чесного Хреста. Тільки тоді “незнають откуля узялася вода (...) и усі тіла тіє наверх вынесла, и як оніє с тоєй води побрано, знову вода уступила на свое місце вниз, в колодязь, при очах многих людей, а тіє тіла в цілості зоставали”[19, с.65]. У наведеному тексті немає прямої вказівки на вищу чудотворну силу; основний акцент робиться на описі незвичайного явища, що, на перший погляд, здійснюється ніби “само собою”. Однак розуміння надприродної, небесної генези такої події тут, усе ж таки, присутнє. По-перше, вода підіймається саме у “святий”, а не звичайний день; по-друге, вона “поводиться” як жива істота, даючи людям можливість забрати тіла і поховати мертвих.

3.6. Українські ранньоновітні розповіді про чудеса у контексті східноєвропейської релігійної культури XVI– XVIII ст.

На цій основі чітко виділяється “католицька” і “православна” парадигми чудотворства. Так, написані у тодішній Україні збірники “православних” чудес часто розраховані також і на близьких за вірою російських та білоруських читачів [129, с.185]. Проте уявлення про чудо у межах “православної Слов’янщини” не є однорідними. Для цього досить порівняти староукраїнські і староросійські “дива” та пов’язані з ними ідеали святості і побожності. З одного боку, схема розповіді про чудо у обох традиціях залишається сталою. Схожими є, наприклад, деякі стилістичні стереотипи, продиктовані спільною для православного світу “візантійською” риторичною культурою. Зокрема, творці середньовічної та ранньоновітньої агіографії часто намагалися укласти з допомогою різноманітних мовних засобів словесний “орнамент”, що мав створити атмосферу чудесного, дивовижного і незвичайного довкола постаті того чи іншого святого.

3.6.1. Українські і російські розповіді про незвичайне

Тому, наприклад, у російському “Житті Сергія Радонезького” (XV ст.) кінець розповіді про його народження концентрується довкола ідеї “дива”. За спостереженнями Д. Лихачова, “слова з коренем ”чюд” використані тут біля 10 разів (...) у одному лише реченні” [94, с.119]. Водночас така розповсюджена у східнослов’янському культурному ареалі загальна “житійна матриця” поступово трансформується під впливом різних фольклорних традицій. Внаслідок цього розуміння чуда отримує несподівані етносеміотичні варіанти. Прикладом цього можуть слугувати відомі російські “повісті” XV-XVII ст. про подорож Іоанна Новгородського на бісі, про Петра і Февронію Муромських та про Саву Грудіцина. У випадку Іоанна Новгородського характерне протиборство монаха з чортом, завершене традиційним “прирученням” останнього, супроводжується цілим рядом звичних і незвичних чудес. Це, насамперед, викликані молитвою святого “позитивні” чуда, якими починається повість: “замикання” біса у посудині з водою, використання його у ролі коня з наступною мандрівкою з Новгорода до Єрусалиму і назад впродовж однієї ночі тощо [12, с.404–408]. Однак далі їм протиставляються “чари”, якими чорт мстить за завдану образу, наводячи на святого “искушение”, зокрема, перетворюючись на “блудницю” [12, с.406–408]. Зрештою, лише нове, “справжнє” чудо (пліт, яким Іоанна хочуть відправити геть з Новгорода, раптово починає плисти проти течії) повертає у людей довіру до монаха [12, с.408-409]. Так канонічна схема “житія” поступово обростає додатковими сюжетними елементами (на зразок незвичайної подорожі на сатані та бісівської помсти). У пізнішій (XVII ст.) “повісті” про Саву Грудіцина боротьба з “нечистим” переноситься

із замкненого простору монастиря у секулярну дійсність. При цьому чудесне і чарівне подається як щось невіддільне від буденного. По-перше, об'єктом диявольських підступів стає не чернець, а світська людина, син купця (яка стає монахом лише у кінці розповіді). По-друге, чудо локалізується у конкретному місці (Устюг), і поміщається у конкретний час (1606 рік). По-третє, чудесне і дивовижне у тексті російської “Повісті” перестає бути здобутком вибраних, а, навпаки, стає “публічним”, його бачать багато людей. Так, біс у образі підступного “брата” мандрує разом з головним героєм, Савою Грудіциним, тогочасною Росією і демонструє свою магію; ілюзорні володіння “князя п'їтьми” розташовуються зовсім поруч із Московським царством тощо. Нарешті, “Божі” чудеса не приховані всередині індивідуума (хоч Сава й бачить видіння) чи у межах обмеженої групи людей, а явні і доступні усім: під час багатолюдної літургії звучить таємничий “голос із неба”, небесні сили знищують укладене Савою з дияволом “богоотметное писание” і настає зцілення Грудіцина [12, с.609-624]. Таким чином, у російській літературі XVII ст. утворюється образ “історизованого” чуда. У цьому плані воно протистоїть іншому, давнішому, підходу до проблеми чудесного, вираженому у Повісті про Петра і Февронію Муромських (XV ст.), де дивовижне набуває яскравих фольклорних рис. Розповідь про муромських “нових чудотворців” під зовнішньою формою “житія святих” містить сюжет поборювання “вогненного змія” чудодійним мечем (Петро), мотив дівчини-чарівниці, здатної зцілювати від хвороб (Февронія), і власне-чудо, внаслідок якого роз'єднувані по смерті тіла святих знову опиняються разом [12, с. 454 – 463]. Загалом, образ злого чаклування є одним із наскрізних для російської культури середньовіччя і раннього нового часу. Як зауважує О. Афанасьєв, у літописних оповіданнях XV– XVII ст навіть московські царі та великі князі, з одного боку, бояться чарів і намагаються огородитися від них шляхом заборон і жорстоких покарань, а з іншого – самі активно вдаються до послуг різноманітних чаклунів і ворожбитів [48, т.3, с. 581–592]. Парадигма дивовижного у староросійській культурі репрезентована відомим “Ходінням за три моря” А.Нікітіна. Опис подорожі східними країнами відображає тут не тільки суперечність християнського і поганського розуміння чуда, але водночас демонструє їхній глибинний паралелізм. Так, з одного боку, чудеса і об'яви індуїстського “Бута” Нікітін описує “нейтрально”, як елементи браманістської іконографії, знаходячи їм відповідники у західнохристиянській мистецькій традиції. З іншого цей образ чужого бога асоціюється із “лютим звіром”, що у семіотиці християнства виразно вказує на сатану. Схід постає перед російським купцем як сукупність дуже дивних і навіть антипатичних вірувань і ритуалів. Формальна подібність між ними і християнськими уявленнями та

обрядами у “Ходіннях” А.Нікітіна, на думку М.Трубецького, ”лише посилює враження повної внутрішньої, матеріальної різноманітності” двох релігійних світів [119, с.453]. Отже, попри подібність загальних схем, російська література XV-XVII ст. демонструє кілька різновидів чудотворства, що, фактично, не мають аналогів в тогочасному українському письменстві.

3.6.2. Український і старобілоруський канон «дивовижного» та магічного.

Тема чудесного і надприродного присутня також у білоруській релігійній культурі середньовіччя і раннього нового часу. Насамперед, тут простежуються спільні для поствізантійської традиції тавматургологічні схеми житійного типу. Так, за молитвами преподобної Єфросинії Полоцької несподівано знаходиться матеріал на добудову церкви Спаса Вседержителя [14,с.34]. Авраамію Смоленському об’являються Петро і Павло і проносять покарання його ворогів, що збувається невдовзі після смерті святого [14,с.79-80], уява якого сконцентрована довкола видінь Страшного суду [14, с.73; 86] тощо. Водночас деякі святі здійснюють “незвичайні” чудеса. Так, на місці страти “литовських” мучеників Антонія, Йоанна та Євстафія не гине пізніше жоден засуджений [14, с.138]. Інколи особливою є не форма і зміст чуда, а його контекст. Наприклад, св. Меркурію Смоленському “зі святої ікони” з’являється Богородиця і дає силу перемогти татар (з допомогою хресного знамення), однак після чудесної перемоги святий гине від рук ворогів [там само,с.118-126] У свідомості агіографів середньовіччя житійні чудеса з білоруських територій тісно пов’язані з давньокиївською традицією: не випадково автор “Життя Араамія Смоленського” порівнює його чудеса із дивами Феодосія Печерського [там само, с.82-83]. З іншого боку, ранньомодерна білоруська культура опирається і на західні форми зображення дивовижного і надприродного. Така, запозичена із старопольських зразків, модель зреалізована у “Перегрінатії у Святу землю” М. Радзивілла [14, с.165–447]. Її автор, як інші тогочасні палігрими, звертає увагу як на християнські чудеса, що є метою його подорожі, так і на “дива” інших релігій, дивні звичаї чужих народів і незвичайні природні явища. Усі вони є знаками, що відрізняють побачену ним дійсність від вже знайомої, звичної реальності. Серед див Радзивілової “Перегрінатії” згадуються як переказувані турками розповіді про чудеса над Авелевою могилою (гул під землею) [14, с. 193], так і просто “дуже дивні речі” на зразок Юдиного поля, наділеного здатністю знищувати тіла мертвих [14, с.230], морських коней амфібій [там само, с.310] та пам’яток давньоєгипетської культури [там само, с.356]. Проте одним з центральних чудес, що звертає на себе увагу мандрівника, є “знаки падіння Господнього”. Ці

сліди є спомином євангельської історії – отже, підтвердженням її “істинного” (в очах М.Радзивілла) трактування. Вони існують не в закритому приміщенні, проте не нищаться, і цим ніби “заперечують” еретичну версію свого людського, небожественного походження [14, с. 228]. Загалом, розширення природного світу сприяло певному зближенню різних уявлень про світ надприродній. Той же М.Радзивілл зауважує, що турки теж вірять у щось на зразок чистилицца [14, с.195]. Однак це не руйнувало усталених меж між релігійними традиціями: у текст аналізованої “Перегринації” включена легенда про чудесне мароністське поселення, де ангел знищив війська Синнахеріба”, що насилає недугу на євреїв та арабів [14, с.254-255].

Як і в українській та російській та у старобілоруській культурній традиції також фіксуються розповіді про заворожування, «наведення вроків» на простих і «знатних» людей. Таким , наприклад, є процес полоцького міщанина Василя Брикуна (1643), звинуваченого у різнопланових чарах. За словами свідків, він підіймає у повітря дрова, негативно впливає на поведінку людей і тварин, завдає шкоди їхньому здоров’ю, закляттями позбавляє майна тощо. Тому, незважаючи на аргументи захисника, який намагається цілком раціонально пояснити кожне із названих явищ (сварки у родині, бідність, фантазія позивачів), Брикуна таки засуджують до страти [48, с.598–600].

3.6.3.Українська релігійна культура і старопольські розповіді про чуда XVI-XVII ст.

В українській ранньоновітній культурі межа між “західним” і “східним” (навіть у християнському їх розумінні) також не є абсолютною. Так, автори українських збірників чудес XVI-XVII ст., підтримують, в основному, православно-візантійську агіографічну традицію. Проте у їхніх текстах східна побожність “прикрашається” елементами європейської освіченості, використовуються риторичні кліше “латинського” зразка, розповсюджені у польській релігійній літературі.. Зацікавлення чудесами було характерною рисою не лише української, але й польської ранньоновітньої релігійної ментальності – інша справа, що це зацікавлення приймало інші обрядові і звичаєві форми. У Польщі XVII-XVIII ст., як і в тогочасній Україні, існував розвинений культ чудотворних богородичних образів (їх налічувалося біля 400), доповнений культом чудодійних зображень святих. Їх пошанування у старопольській релігійній культурі було локалізованим так само, як і адорація чисельних зображень Матері Божої: “складали почесні не тільки Мадонні у Ченстохові, Гідлях і т.д., але також, наприклад, св. Антонію з Лагевник чи св. Анні з-під Пширова” [152, с. 107]. Чудеса середньовічних польських святих, до яких зверталися вірні у ранньоновітньому суспільстві, хоч і вписуються в універсальні схеми чудотворства, проте мають свої специфічні риси. Так, скажімо,

св. Станіслав (Щепановський), єпископ краківський (XI ст.), за прикладом Христа, “по трьох днях” воскрешає якогось Петра, щоб той свідчив на його користь у суді, розпитує того про загробне життя, а пізніше знову наказує лягти у гріб [44, т.1, с.396]. Це чудо типологічно подібне до вже проаналізованого нами дива, здійсненого монахом-грабарем із “Києво-печерського патерика”, з тою різницею, що там воскресіння використовується з іншою метою (мертвий сам виконує необхідну частину поховального обряду). Натомість деякі інші “дива С. Станіслава” (як, наприклад, посмертне зростання його порубаного тіла [там само, с.397]) не зустрічаються в “житіях” середньовічних українських святих. Інший краківський чудотворець, св. Яцек (XIII ст) також воскрешає померлих, оздоровлює хворих, але й “переходить Віслу сухими ногами”, а його розпостертий на воді одяг стає “мостом”, з допомогою якого інші мандрівники також долають ріку [44, т.2, с. 161–162]. Впродовж ранньоновітнього періоду розуміння чудес у старопольській ментальності, так само, як і у староукраїнській, зазнало певних змін. Процес секуляризації і раціоналізації віри у польській культурі XVI-XVIII ст. був, як відомо, дещо повільнішим, аніж у багатьох західноєвропейських країнах, але водночас швидшим і відчутнішим, аніж, наприклад, у тодішньому українському суспільстві. Коли для Петра Скарги чудеса були знаряддям боротьби з єретиками і схизматиками, тобто розглядалися як аксіоми “доброї віри”, то для його послідовників у XVIII ст. йшлося про збереження цієї віри хоч би в рамках традиції, “доброго звичаю”, на противагу раціоналізмові. “Таємниця Віри Святої Християнської не розумій, щоб вірити, але вір в них, щоб зрозуміти. Чуда Божі мають бути поважані, а не розрушувані, визнані, а не обдумані. (“Cuda Boskie mają być uważane, nie roztrząsane, uznawane, nie posądzane”))” – заявляв автор виданої у 1777 році “*Ekonomii dobrych obyczajów*” В. Грущинський [Цит. за: 152, с.102]. У цьому плані барокова орнаментация українських і старого-льських збірників чудес, що висувала на перший план риторико-поетичний, а не містичний бік описуваних подій, мимоволі стала знаком секуляризування літератури, у якій побожний подив перед надприродним змішувався з простим інтересом до незвичайного.

3.6.4. Українська релігійна думка і чудеса іудаїзму

Як бачимо, сприйняття чудес у ранньоновітній православній, католицькій, уніатській та реформатській традиціях було неоднозначним. Ще чіткіше різниця у сприйнятті чудесного проявляється у стосунку до нехристиянських релігій, зокрема іудаїзму та магометанства. Так, ставлення ранньоновітнього християнства до чудес іудаїзму було настороженим, а в окремих випадках і ворожим. Серед причин такої недовіри слід назвати, зокрема, розповсюджений стереотип “єврея-грішника”. “Вибраний народ”, з погляду тогочасної

християнської ідеології, був одним із винуватців розп'яття Христа, і, отже, заслуговував Божого покарання. Такі погляди розповсюджені, зокрема, в польській і в російській релігійній культурі XVI – XVIII ст. [84, с. 130–162]. У “жорсткішому” варіанті середньовічного і ранньоновітнього антисемітизму визнавці іудаїзму взагалі вважалися “слугами диявола”. Так виникло кліше: засліплені вченням раввінів чи спонукувані сатаною євреї не розуміють чудесного змісту християнського віровчення. Натомість Бог та святі своїми дивами прагнуть повернути їх на істинний шлях, а християни мають їм у цьому допомогти. Невипадково у “Небі новому” Й. Галятовський (який, до речі, був автором “Розмови християнина з жидовином про прихід у світ (...) Ісуса Христа” (1668, 1669)) виділяє в окремий розділ “чуда Пр(с)тои Богородици межи Жыдами” [6, с.283–235]. Тут зібрано 8 перекладених з різних джерел “чудесних розповідей”, так чи інакше пов'язаних з євреями та іудаїзмом. У одних домінує мотив милосердя Діви Марії, котра прощає навіть найбільшим грішникам. Вона, наприклад, визволяє з пут англійського єврея, хоч він та його народ з неї насміхається, віддаючи, таким чином, “добре за злое”. Внаслідок цього врятований приймає християнство і змінює ім'я. В іншому випадку Богородиця у вигляді “зацної невісти” рятує єврейського хлопчика (киненого у піч власним батьком за те, що “ПОЖЫВАЛЬ... т҃ло и кровь Христову») від вогню і навіть три дні носить йому їсти [6, с.283–284]. У розповідях про чуда простежується поділ на євреїв “злих” і “добрих”. Перші не можуть примиритися з християнством і тому готові знищувати навіть власних дітей. Другі, навпаки, толерують Христову віру або взагалі вихрещуються, і тоді мати Христа стає і для них матір'ю, заступаючи “лихих” батьків. Однак навіть у вихрестів, за Галятовським, ще зберігається “жыдовская злость”: саме тому в “Небі...” поміщена розповідь про єврея-християнина, який ранить в обличчя Богородичну ікону [6, с.285]. Тому в інших розповідях йдеться про чудеса-докази, або ж чудесні кари. У одному випадку сліпий прозріває, і це стає остаточним аргументом на користь Непорочного зачаття, яке євреї заперечують. Насмішки із зображень Богородиці, навпаки, ведуть до хвороби очей або до “одеревіння” злих “жидовинів”. З такого погляду поборювання іудаїзму є позитивним явищем і посилає на християн різні Божі ласки. Саме з цією метою у тому ж збірнику Й. Галятовський наводить оповідання про “Юстина, цесаря кгрецкого”, який збудував церкву замість синагоги, і тим повернув собі втрачений розум [6, с.284]. Поруч з мотивом іудейського невірства у православному та католицькому середовищі ранньоновітнього часу побутовував також інший сюжет, у якому поведінка євреїв розглядалася як доказ автентичності християнських чудес. Йдеться, зокрема, про розповсюджене переконання, ніби крадіжки іудеями гостії і

застосування магічних практик її осквернення (внаслідок чого на ній з'являється справжня кров) свідчать про реальність трансубстанції – переходу хліба і вина у Христове тіло [83, с.139; 84, с.219–231].

Сильними були і зворотні стереотипи, поширені у середовищі іудаїстичних общин. У згадуваному вже збірнику чудес фундатора хасидизму Шем Това (Бешта) з XVIII ст. більшість пов'язаних з християнством розповідей мають негативний характер. В одному випадку смерть католицького кам'янецького єпископа сприймається єврейською громадою як справедлива Божа кара за те, що він наказав знищити два томи Талмуду [40, с.57–58, 319]. В іншому Шем Тов чудесно передбачає пожежу християнського храму як “дому ідолопоклонства” [40, с.110]. У ще одній розповіді хасидський раббі Якуб Йозеф з Полонного бачить віщій сон - пересторогу, нібито хтось з його вірних перейшов у християнство (натомість, як виявилось, йшлося тільки про читання “єретичної” іудаїстичної літератури) [40, с.86]. Нарешті, іудеї, які загинули, опираючись насильному охрещенню, приходять з потойбіччя як мученики і розповідають Бешту про загробне життя [40, с.161–163]. У працях християнських ранньоновітніх теологів образ єврея часто виступає ілюстрацією людської непокори Божій волі. У творах представників ортодоксального іудаїзму, навпаки, саме християнство постає як форма “безбожності” і репресивна система, спрямована проти євреїв як кара за їхні чисельні гріхи. Загалом, дійсність у дзеркалі хасидизму є досить замкнутою і незручною: євреї вимушені жити серед гріховного християнського світу і, попри все, дотримуватися чистоти віри. У такій ситуації надія на чудо, що захищає і оберігає від зовнішніх недругів, стає одним з визначальних орієнтирів ментальності.

3.7. Чудеса і незвичайні природні явища

За аналогією до воєнної навали сприймалися також стихійні лиха та епідемії. У середньовіччя та ранній Новий час вони, як відомо, були досить частими явищами. Тому охоронна роль чуда була дуже важливою: від катастроф слід було захищатися так само, як і від ворогів. Невипадково частими є такі розповіді про чудеса, де святі допомагають у випадку навали саранчі, у час землетрусу, повені чи “морового повітря”. Тут, як правило, простежується схожа схема, що об'єднувала і східне, і західне християнство: наприклад, у випадку “пляги”, епідемії, здійснюються спеціальні ритуали (процесії), і небезпека проходить. Так, Й. Галятовський наводить давніше, “римське” і новіше, “куп'ятицьке” чудо цього типу. В одному і в другому випадку інструментом чудодійного впливу стає богородична ікона, яку несуть зараженою місцевістю [6, с.297–298, 329]. Різниця полягає тільки у додаткових обставинах. У Римі ікона відразу визволяє місто від хвороби: “где-колвettek ношений был образ (...) о(т) толь о(т)ступовало повһтрее”; з неба чується ангельський голос, що прославляє Богородицю тощо [6, с.297]. Натомість у

Куп'ятичах епідемія уступає поступово (впродовж дня) після богослужіння на честь перенесення мощей св. Миколая, і ніяких “побічних” чудес не стається [6, с.329]. Як бачимо, рецепція та функція чудесного в екстремальних умовах є різною. З одного боку, надприродне і дивовижне протиставляє між собою ворогуючі спільноти, з другого – об’єднує суспільства та народи перед обличчям спільної загрози.

3.8. Чудо як драма: дії, ситуації, учасники

Тому стереотип чудесного у середньовічній та ранньоновітній культурі можна звести до кількох основних моделей, зразків. Це, насамперед, схема чуда як драми і спектаклю. В українській літературі XVII ст. цей різновид сприймання чудесного дістав буквально втілення у формі міраклі, зразком якого стало “Слово о збуреню пекла”. Тут надприродне було перенесене із потойбіччя на сцену і набрало цілком “матеріальних” форм. Так, наприклад, можна пояснити перехід від образу “Ада” – підземного царства до “Ада” –персонажа пасхального дійства. Поруч з ним у виставі з’являються також інші чудесні істоти - ангели і чорти (“посланці пекла”) разом із Люцифером; надприродним у драмі є і саме місце дії (пекло). Крім того, усі вчинки головних і другорядних персонажів вистави концентруються довкола чуда Воскресіння Христа. Христові дива подаються у спектаклі “ззовні”, з погляду жителів пекла, які, зрештою, також стають об’єктами чудес Божого сина.. “Отожъ пане нашъ Аде, що-смо видѣли уже виликія чуда // Правда, исправиль емъ худо барзо и нашъ Іюда.// Не тилко чиниль чудо во Єрусалимѣ, але и всюда: // Мертвихъ воскресиль, хорихъ уздоровляль// А насъ словомъ своимъ далеко прогоняль” [Цит за:38,с. 18]. Загалом, як зауважують дослідники, “Слово про збурення пекла” має різновимірну і у певному сенсі парадоксальну будову: “приземлена” комічно- пародійна форма стає тут відображенням неземного, і – з точки зору релігійного мислення – дуже серйозного дійства [38, с.146].

Схема драми, вистави прояснює структуру самих ранньоновітніх розповідей про чудо загалом. Насамперед, це стосується дійових осіб, які фігурують у таких текстах: вони виконують роль активних, або, навпаки, пасивних учасників чудесної події. До першої категорії персонажів входить, як правило, сам Христос, Богородиця, ангели та святі, що виступають безпосередніми джерелами або ж посередниками чудес. До другої – люди, які стають об’єктами чудотворної дії. Цей розряд героїв охоплює різні групи середньовічного та ранньоновітнього суспільства. Характерний для середньовіччя і раннього Нового часу образ соціуму, поділеного на тих, хто молиться, тих, хто воює, і тих, хто працює, у розповідях про чудеса дещо видозмінюється. З одного боку, тут помітним є переконання, що диво

може статися з кожним, хто вірить у надприродні здатності того чи іншого небесного заступника. З іншого – у текстах “чудес” їхні автори роблять особливий акцент на окремих соціальних групах. Серед них, насамперед, – хворі (зокрема, “біснуваті”), щодо яких дія чудес є найпомітнішою та найпереконливішою і монахи – особи, найближчі до небесного царства. Показовими для ранньомодерних теологів стають також приклади див, пов’язаних з противниками “справжньої” (з їхнього погляду) віри – єретиками і “недовірками”, для яких чуда стають або карами, або засобами навернення. Поза тим, чудеса торкаються й решти представників суспільства. Щодо багатьох з них у розповідях про дива подається докладна інформація, необхідна для засвідчення правдивості чудесної події. Так, у “Тератургемі” А. Кальнофойського [43] об’єктами “печерських” чудес виступають люди, наділені конкретними іменами і професіями: лавник з с. Усохи біля Нового Бихова Андрій Ланкевич (чудо XVI), Ян Медведський, млинар із “села, званого Гнідин” (чудо XXI), коваль Андрій Нагнойченко з Борисполя (чудо LXIII), запорозькі козаки Марко Лунчовський (чудо XXIV), Онисько Пальчик з Омельник (чудо LV), Андрій Гуляка Лахута (чудо XLI), Вольський, комірник латинського єпископа Бокші-Радешевського (Appendix, чудо I) та інші. У окремих випадках повідомлення про зцілених чи покараних чудом осіб у збірнику Кальнофойського є менш повними. Згадується, наприклад, сліпий Миколай з Крем’янця (чудо XXVII), злодій Іван зі Шклова (чудо IX), “одержимий” Григорій з Княгинич (чудо XLVIII), або ж безіменний “легкодумний німчик” (чудо XXVIII) чи біснувата “циганська дитина” (чудо XLIX). Адресатом “чудес” тут виступає і сукупність людей – монастирська спільнота (чудо XI); крім того, дива торкаються навіть тварин (чудо VI та LV). Натомість у “Небі новому” Й. Галятовського інформація про героїв чудесних розповідей у ряді текстів є обмеженішою. Тут досить часто фігурують дескрипції на зразок “Михайль панамарь” [6, с.295], “ієромонах Іоаннкій” [6, с.311] або просто “человѣк едень” [6, с.306]. Тим самим образ людини, що безпосередньо зіткнулася з надприродними явищами, ставав менш чітким. Це, однак не знецінювало подібні розповіді у очах ранньоновітнього читача.

До дійових осіб у “чудесах” належать також безпосередні свідки незвичайної події або авторитетні сучасники, які відіграють у цьому випадку роль “орієнтирів” і засвідчують реальність описаного. Рідкісними, але особливо важливими для ранньомодерної релігійності є розповіді самих авторів як очевидців доведеного чуда. Інколи звістка про чудеса передається із уст в уста. Подібний спосіб циркуляції чуток про надприродні події бачимо у записках П. Могили [32, с.420-430]. Так, нотуючи звістку про дивовижне врятування засипаного землею робітника, київський митрополит відзначає, що

дізнався про неї від латинського єпископа Б. Бокші- Радошевського, який був безпосереднім свідком дива [32, с.423]. Вміщена тут же розповідь про чудесне покарання злодія-урядника демонструє складніший механізм “транспортування” інформації. Про це чудо, що сталося у селі Соколовським, Могила дізнається з уст жителів іншого села – Забілоччя [32, с.420]. Отже, про чудесні події дізнаються по-різному: їх “бачать”, про них чують від інших або ж читають у книгах. Однак усне свідчення про надприродне явище у ранньоновітній релігійній культурі уже потребує писемного підтвердження. У Й. Галятовського зустрічаємо оповідання про дивовижну кару, причиною якої було глумлення польського воїна над чудотворною іконою Богородиці у Кам’янці Струмиловій. У цьому випадку про чудо, за Галятовським, цей воєк просто розповів іншій людині : “Тое Іосифъ Любанский чулъ одъ самого жолнѣра того Радиминского”. Натомість інше чудо кам’яно- струмилівської ікони той же Любанський “видѣл(ъ)...будучи в(ъ) церкви и не тылко словами, але и писанием своим визнавалъ тоетте” [6, с.335]. Загалом, у збірниках чудес спостерігаються два основні підходи до фіксації дива: у одному випадку воно подається від імені конкретних свідків, у другому – описується ніби деперсоналізовано, без такого посилення, як те, що є правдивим силою самого факту.

Дії людей, що фігурують у ранньоновітніх розповідях про чудеса, можна поділити на кілька різновидів. Серед них відокремлюються позитивні або негативні акти, що викликають, як відповідь, реакцію небесних сил, і відносно нейтральні дії, котрі також супроводжуються втручанням “вищих сил” у людське життя. До позитивних зразків поведінки у “чудесах” відносяться, насамперед, праведні вчинки або чесноти людини, а також конкретні ритуали і молитви, у формі яких вона просить допомоги у надприродних заступників. Розуміння “праведності” у текстах чудес досить різноманітне. Часто йдеться, наприклад, лише про пієтет до того чи іншого святого або ж, особливо, до Матері Божої. З-посеред популярних прикладів чудес XVII ст. можна навести запозичений із західних джерел сюжет про ченця-маляра Єроніма, який, не дивлячись на різні спокуси, зображав Діву Марію щораз кращою, а диявола – щораз гіршим, внаслідок чого був наражений на смертельну небезпеку, але зміг дивом врятуватися [6, с. 309]. Ранньоновітні богослови особливо виділяли чернечий спосіб життя. Завдяки аскезі монахи у “чудесах” наділяються даром прозорливості, властивістю бачити невидимий світ, наприклад, “небо отвореноє” разом із святими [6, с.312-313]. Відмежування від усього світського зображається тут як одна з найвищих життєвих цінностей: навіть сама обіцянка людини перейти із військового у монаший стан і стати “вічним слугою” Богоматері спричиняє чудо [6, с.313]. До частих елементів “чудес” належать різноманітні ритуали. Серед них

виділяються індивідуальні молитви та колективні богослужіння. Невипадково один із розділів “Неба нового” присвячений саме “чудам на(д) молячимися” [6, с.266-272]. У одному з оповідань, наведених у Й. Галятовського, чернець Йоїл Терхевич з Бурштина бачить видіння, у якому з’являється Діва Марія, саме тому, що він звик відмовляти “Ісусову молитву” у формі “Господи, Ісусе Христе, сине Божий (Богородица ради), помилуй мене, грішного” [6, с.334]. Натомість іншому герою “чудесних розповідей”, Маркові Шумлянському із “повіту Галицького”, Богородиця з’являється тому, що той постійно відправляє до неї параклис і знає його напам’ять [6, с.270].. Хоча саме звертання до небесного заступника чи заступниці було, за тодішніми уявленнями, достатнім для здійснення чуда, однак інколи молитви мали доповнюватися спеціальними обрядовими діями – як у випадку “протиморових” процесій або оздоровлення біснுவатих. Обряд вигнання бісів, як і відповідне чудо, є одним з ключових у “Тератургемі” А. Кальнофойського. “Одержимого” провадили у одну з печер киево-печерської лаври, де стояв стовп “виганяча дияволів”, до якого й прив’язували хворого. Далі над ним читали спеціальні молитви, а за необхідності у монастирській церкві відправляли акафіст до Богородиці, утренью чи Службу Божу. Самого “біснуватого” залишали на ніч, і вже на наступній день, за Кальнофойським, він виздоровлював. Ще однією з дій, які з погляду середньовічної та ранньоновітньої релігійної ментальності мали зцілюючу силу, було доторкання до святих мощей та намащення чудодійним миром. Автори збірників чудес підкреслювали, що головною умовою надприродної ласки є побожне, а не лицемірне виконання подібних ритуалів. Нехтування реліквіями і блюзнірство щодо них входило до складу другого, негативного, типу людських дій, відображених у чудесних легендах. Сюди входили різноманітні порушення моральних норм – гріхи, серед них виділяли важкі і легкі. З одного боку, “Божу помсту” у чудесах накликає вбивство, злодійство, “безбожність”, святотатство, “розпусництво і вшетеченьство”, лихварство, що викликають серйозні покарання [6., с.262–264], з іншого – прогрішення на зразок пияцтва. Останнє, стало темою окремого чуда, наведено у “Скарбниці потрібній” (1676) Й. Галятовського. П’яний козацький отаман Іван Сочевець, “яко шалений”, хотів порубати шаблею ченця Єлецького монастиря. Після цього у сні йому з’явилася Богоматір, наказуючи, щоб той перестав пити. При цьому відмежування дозволеного від недозволеного, гріховного у зверненні Діви Марії до козака проводиться досить своєрідно: ” Пива пити тобѣ не забороняю, але горѣлки болше(и) пити не важся” [6, с. 365]. У розповідях про дива використовується ще третя, нейтральна модель надприродного втручання. За цією схемою, видіння та чудеса виникають не внаслідок людських прохань чи злочинів, а незалежно

від них, тільки за волею Бога і святих. Різновид такого “неочікуваного” дива відображений у сюжеті ”коломийського (толмачицького) чуда” із “Неба нового” Й. Галятовського: неназваному чоловікові у сні з’являється Богородиця з наказом зрубати велике дерево і збудувати з нього церкву [6, с.306]. Ще одну ілюстрацію до такого образу надприродної події зустрічаємо у “Тератургемі” А. Кальнофойського (чудо XV), де вміщена розповідь про літургію, яку у порожній печерській церкві св. Петра і Павла замість людей відправляють невидимі ангели [43, с.207]. Загалом, розповіді про чудеса демонструють певну парадоксальність, суперечливість середньовічного і ранньомодерного світобачення. З одного боку, як зауважує Я. Ісаєвич, чудеса у тогочасній релігійній ментальності не були “надзвичайними” подіями: ”Сприйняття природності втручання потойбічних сил – показник відсутності у тодішньому світогляді розмежування на поцейбічне і потойбічне” [79, с.175]. Водночас, – відзначає вчений, -- такий погляд на дивовижне не зовсім вписувався у рамки офіційного християнства і мав багато спільного з народними віруваннями. Тому потойбіччя здавалося водночас і близьким, знайомим, і віддаленим та невідомим [79, с.178].

Самі “чудеса” у пам’ятках раннього Нового часу розподіляються на дві групи. Перший різновид дивовижного репрезентований видіннями -- візіями надприродної реальності. Сюди входить, насамперед, поширений сюжет “відкритого” неба або пекла. Ця схема простежується у ”чуді” з Адамом Желиборським. Він, за Галятовським, бачив крізь сон “велику світлість”, у якій розрізвив Святу Тройцю, а поруч з нею Діву Марію. Після цього Желиборський різко змінив своє життя: став монахом, а пізніше, під іменем Афанасія, львівським єпископом [6,с.332]. Видіння цього типу у ранньосередньовічній релігійній ментальності має також інші варіанти. Зокрема, у небі постає Богородиця зі святими, показуються усі ангельські чини, котрі розкривають свої імена (як у запозиченому із латинських джерел ”чуді монаха Амадея”) [6, с.313]. Перед ченцем Ісайєю з Рогатина постає спочатку Богоматір, яка стоїть на хмарах і плаче, пізніше - архангел Гавриїл, який збирає її сльози до чаші, а в “отвореному небі” видно самого Христа [6, с.312]. “Небесна тема” у видіннях і чудесах є однією з визначальних. З небом та його відповідниками – раєм і повітрям пов’язані, зокрема, видіння Страшного суду [6, с.312]. “Повітряним” шляхом невидимі ангели переносять чудотворні ікони; з неба, з раю присилаються чудесні вінці для праведників тощо. У окремих випадках “видіння” репрезентують “небо” у земній реальності: унівський чернець Арсеній бачить церкву, всередині якої **на повітрі**» стоїть Пречиста Діва [там само, с.311]. З неба чуються дивовижні голоси, що віддають накази людям. Мотив чудесних “діалогів” складає одну з основ чудесних видінь. Так, надприродні

істоти з'являються у сні для того, щоб дати вибраній людині якийсь “знак” у вигляді слів, речей або дій. Людина має відповісти на Божий заклик: так виникає «розмова», що усуває бар'єр між земним світом і потойбіччям, часом і вічністю. У одних розповідях ця розмова розпочинається з ініціативи людей, в інших – за бажанням небожителів. Прикладом людської активності у ході “оніричного спілкування” може слугувати “чудо” з львів'янином Іларіоном Семашком, ”законником” і дияконом. Він бачить крізь сон двох “младенцовъ” з “емпірейського неба” і запитує, хто вони і звідки, а діставши відповідь, просить взяти себе до раю. Ті відмовляються, вказуючи, що такою є воля Богородиці. Тоді Семашко жаліється самій Діві Марії (“Тыи младенцы не взяли мене з(ъ) собою, которыи были теперь”), однак вона зауважує, що “небесні діти” вчинили правильно: монах не виконував даної колись обітниці і належно не вшановував її ікони [6, с. 333]. Як правило, розмови людей із ангелами чи святими у ранньоновітніх “видіннях” є короткими і спрямованими від вищих сил до земних істот, а не навпаки. З одного боку, у діалогах зі святими йдеться про позитивні явища – захист від ворогів, вилікування від хвороб, допомогу у роботі тощо. Це добре помітно на прикладі тих же “богородичних чудес”, що розвивають традиційний образ Діви Марії – Матері, Учительки і Заступниці. Невипадково у одній з візій вона покриває людей плащем, заспокоюючи їх [6, с.311]. Разом з тим, зміст видінь часто зводиться до повідомлення “негативної інформації” – заборон, нагадувань про обов'язки, картання за порушення різноманітних “табу” або навіть погроз. Так, з'являючись у сні ченцеві “Скитського монастиря у повіті Галицькому” під час епідемії, Богородиця обіцяє звільнити людей від біди, але ставить перед монахами умову: ““ не будет у васъ повѣтре пановати, тылько глядѣте того, жебы сте в житіи иноческомъ поправилися”” [6., с.311]. Інколи послання небесних сил потребують від тих, до кого вони спрямовані, теологічних знань і герменевтичних умінь. Наприклад, ієромонаху Йоаникію Мати Божа з'являється кілька разів, символічно міняючи колір шат (із зеленого на чорний), і цитує Івана Дамаскіна. При цьому вона називає святого не прямо, а метафорично — “ангелом” “для его ангельского житія законного чыстого”[6, с.311]. Проте в основному ідеологія чудесних візій є не теоретичною, а імперативно-практичною: люди повинні не відповідати своїм небесним заступникам, а виконувати їхні вказівки.

Серед “власне - чудес” виокремлюються, у першу чергу, зцілення. Вони поділяються на два типи. До першого належить, зокрема, “повернення розуму” одержимим шляхом вигнання з них “бісів”. У одній тільки “Тератургемі” А. Кальнофойського наводиться біля 10 таких випадків. До другого різновиду чудес відноситься вилікування “тілесних” недуг. Частими сюжетами розповідей про чуда

є прозріння сліпих, вилікування глухонімих, “випрямлення” кульгавих, оздоровлення епілептиків, несподіване загоєння завданих на війні ран, зрештою, повернення зі смерті до життя. У Й. Галятовського знаходимо також Богородичні чуда, пов’язані з іншими хворобами – від “горячки” і “пухлини” до “каменя” [6, с.260]. У одних ситуаціях для здійснення зцілюючих чудес необхідним є виконання певних ритуалів, в інших для цього досить лише молитви у наміренні іншої людини. Серед див такого типу виділяються сюжети чудесного порятунку під час нещасних випадків: наприклад, “воскресіння” утопленого Миколая Скаржевського у “Тератургемі” (чудо ХХХ) [43] чи врятування засипаного землею робітника у записах П. Могили. Останнє чудо, до того ж, має свою “динаміку”. У міру того, як латинський єпископ Бокша - Радошевський молиться за робітника до “православної” печерської Богоматері (що само по собі є знаковим явищем), щораз відчутнішими стають дивовижні зміни: спочатку з’являється сподівання, що засипаний, можливо, житиме, а пізніше ця надія стає очевидною реальністю [33, с.423-425]. У особливих випадках Бог не тільки вислуховує людину, але й наділяє незвичайними властивостями. Серед чудес Куп’ятицького монастиря поміщена історія якогось Григорія, пекаря, який обслуговував обитель, не беручи за це платні, а тому зміг передбачити час своєї смерті [6 с. 329]. До “сприятливих” чудес у ранньоновітній теологічній літературі слід зарахувати також чуда, що допомагають людям у повсякденному житті, на зразок помноження їжі та напоїв (Та ж “Тератургема” наводить чудо розмноження пива у 1626 році). До цієї групи див треба віднести також і згадувані уже оборонні (чи охоронні) чудеса на війні та в інших надзвичайних ситуаціях. Їхньою протилежністю виступають чудесні покарання. Насамперед, вони стосуються самої людини, її душі і тіла, і є “антонімами” зцілень. Переважно чудесне покарання є безпосереднім: наприклад, насмішка з ікони Богородиці викликає у святотатця викривлення уст [6, с.333]. Інколи схема реалізації кари є складнішою. Людина здійснює гріх, накликає на себе “караюче” чудо, тоді розкаюється, внаслідок чого стається нове, “помилувальне” диво, що скасовує наслідки попереднього. Однак будь-яке наступне важке прогрішення (або здійснення того самого гріха), яке допускає людина після останнього чуда, викликає уже незворотну, остаточну кару. Прикладом цього є наведене у Й.Галятовського диво зі злодієм, який хотів вбити паламаря і обікрасти Куп’ятицьку церкву, але “утратив руки свої, не моглъ их надолъ спустити”. Після молитви про помилування йому об’явилася Діва Марія і вилікувала руки, пригрозивши “прудким каран(ь)емъ” у разі наступного злочину. Тому коли за три роки злодій обікрав іншу церкву, його спіймали і віддали “на спалення” [6, с.328–329]. Серед записів Петра Могили також йдеться про чудесне викриття злочинця - викрадача худоби, викликане

молитвами його односельчан: на нього спадає параліч, що закінчується смертю [33, с.420–421]. У розповідях про чудеса часто фігурує мотив відповідності між гріхом та надприродною карою: у злодіїв деревіють (а то й усихають) руки, якими вони здійснюють злочин; у богохульців викривляються уста, якими вони богохулять тощо. Серед “смертельних” гріхів у “чудесах” зустрічається і надмірна допитливість, що руйнує віру та веде до святотацтва. Посеред див тої ж Куп’ятицької Богоматері зустрічаємо оповідання про монаха, який хотів “дослідити” матеріал чудотворної ікони, і почав шкребти її ножем. Пізніше він здійснив добрий вчинок, викупивши від смерті якогось чоловіка, однак Господнє покарання було невідворотним. Його інструментом став той же врятований ченцем незнайомиць. Він “без даня жадной причины” убив свого доброчинця, “ так(ъ), же єго ножем(ъ) порһзаль, покарбоваль и порысоваль”,”, несвідомо “помстившись” за пошкоджений образ [6, с.329]. Чудеса з іконами наочно показують невід’ємність “ласки” від “кари”. “Святий” образ, залежно від поведінки людей, може і сприяти, і шкодити їм. Чудодійні властивості ікон (зокрема, богородичних) у ранньоновітніх розповідях досить різнопланові. Вони можуть самі переміщатися у просторі: хрестик з куп’ятицьким образом Діви Марії покидає селянську хату і опиняється на облюбованому Богоматір’ю місці. При цьому він стає не лише джерелом чудес, але й конкретним “знаком із неба”, що вказує, де належить будувати новий храм [6, с.327]. Поруч з цим, зустрічають також інші мотиви: поміщена у церкві ікона не дозволяє винести себе із святого місця, обороняє храм від пограбування тощо.

Уже Й.Галятовський намагався класифікувати основні “дії” чудотворних ікон: вони кланяються, залишаються неушкодженими у вогні, підіймаються у повітря і ходять по морі, промовляють до людей або навпаки, не бажають з ними спілкуватися, відвертають обличчя від грішників тощо [6, с.339]. “Знаками” чудодійності сакральних зображень є, з одного боку, зцілення, що відбуваються перед ними чи за їхнім посередництвом, а з іншого – поява на них крові або сліз, (що, як правило, вважалося злою ознакою). Зокрема, у “Небі новому” йдеться про чудо Теробовельської богородичної ікони, яка у 1663 році плакала: впродовж двох тижнів з(ъ) обудвухъ очей слезы такъ шли, же мису подставовати мущли” [6, с.297].

У поодиноких випадках дива навколо богородичних ікон виходять поза стандартні рамки, яку видінні “єромонаха Йоаникія”. Йому здається, що побачений у сні образ спочатку починає рухатися, пізніше простягає до нього руку і нарешті летить, “як птах”, просто на монаха, щоб його покарати [6, с.312]. На фоні різноманітних чудес, викликаних Богородичними іконами, дива, що торкаються зображень самого Христа, згадуються не так часто. Лише в одному чуді, до того ж пов’язаному із

печерською Богородицею, намальований на хресті Ісус звертається до людей [6, с.317, 341]. Чудотворні ікони можуть викликати навколо себе також інші незвичайні явища: наприклад, земля “не дозволяє” похоронити грішницю поруч зі святим образом [6, с.328].

Ще один тип чудотворства пов’язаний із автономними діями предметів, на зразок дзвонів, що самі дзвонять. Однак і такі дива переважно розглядаються як знаки, які подають людям небесні сили. Так, у Крехівському монастирі свічка сама запалилася якраз на Благовіщення під час всеношної служби. Це, за Й.Галятовським, мало виразно містичний сенс: “знати, же (.....) Богородица хотѣла, жебы ей урочистость в(ъ) ей церквѣ была целебрована” [6, с.306]. Зрозуміло, що предмети, хоч і виступають як відносно самостійні “діячі”, у розповідях цього типу є лише інструментами, знаряддями надприродних істот. Вони несуть у собі частку їхньої магічної сили, яка й діє на людей. Невипадково Й. Галятовський окремо виділяє чуда від шати, пояса, персня, джерела, ікони, і навіть імені Богородиці [6, с.256-260].

“Ранньоновітніми” чудотворцями виступають також “давні” святі, насамперед Антоній і Феодосій Києво-печерські. Саме з їхньою допомогою відбуваються зцілення недужих, описані у “Тератургемі” А. Кальнофойського. За посередництвом своїх мошей вони невидимо виганяють бісів, виліковують від тілесних недуг; інколи “ангельські монахи” навіть об’являються людям. У одній з розповідей дві жінки, Анна і Марина, йдучи разом з монахом лаврськими печерами, несподівано бачать позаду себе “святого старця” зі свічкою, який постійно йде вслід за ними. Лише покинувши печери, вони помічають, що таємничий супутник зник і здогадуються, що бачили святого, який постав із мертвих, “дивуючись і приглядаючись їхній (...) подиву гідній скрусі і побожності” [43, с.206]. Поруч з цим, ранньоновітні теологи підводять під рубрику “чудес” також і просто небуденні події, усвідомлюючи, що твердження про надприродність таких явищ потребує додаткових аргументів. Саме тому поміж чудесами вписане, наприклад, відбудування Єлецької церкви. Щоб підкреслити його дивовижність, Й. Галятовський вказує на історичний контекст епохи. Якщо б церкву відбудували у мирний час, наголошує він, то це не можна було б уважати чимось надзвичайним. Натомість відбудова почалася і завершилася у воєнний період, а це вже диво. ””Если бы зопсованая (...) церковъ Єлецкая была направлена (...) по (д) часъ покою, не было бы чудо жадное (...), але то чудо великое (...), же церковъ Єлецкая в(ъ) часы военныи (...) есть (...) збудована (...), гды не тылко мѣста челоувѣчею рукою уфортифыкованыи, але Камянецъ Подолскій фортецу бозскою рукою збудованую, турки (...) взяли ”. [6, с.359-360]. Загалом, історичні обставини та географічні координати

відігравали суттєву роль у оповіданнях про чудеса – вони мали додатково підтверджувати істинність сказаного у цих текстах.

3.9. Чудо, історична свідомість та географічні уявлення

У ранньоновітній українській теології виникає думка про те, що чудо також має свою історію. Так виділяються біблійні чудеса, поділені, у свою чергу, на дива Старого і Нового заповіту; “старі” чудеса періоду Київської Русі і “нові” чудеса XVI– XVII ст. “Великі” євангельські і старозавітні дива вважалися у цій системі еталоном усіх пізніших “менших” чудес. Вони були особливим предметом проповідей і теологічних коментарів. Популярними були, зокрема, різні катехитичні питання про чудеса, наприклад, про те, яке з них Христос вчинив першим. На початку своєї “Тератургеми” А. Кальнофойський наводить відразу дві відповіді на це запитання. Першим Христовим чудом було Воплочення, але це диво було таємничим і недоступним для людського розуму, тому першим очевидним для людей дивом Господнім стало перетворення води у вино у Кані Галілейській [43, с.177].

Наступним пластом чудес є реінтерпретовані у дусі ранньоновітньої поетики і теології “старі” дива, пов’язані із запровадженням та поширенням християнства на Русі, та чудеса із Києво-Печерського патерика. Серед поширюваних у XVII ст. житій князів – Володимира, Ольги, Бориса та Гліба надприродний елемент є хоч і не основним, проте обов’язковим аргументом на користь їхньої праведності. Чудеса тут фігурують у ролі атрибутів, що “прикрашають” святих і підкреслюють їхню могутність, так само, як і відзнаки влади : “(...) для так великого тих святих, мовлю Бориса і Гліба, поступку Господь Бог короною, не світовою, але мученицькою, также і чуди дивні і ясні значними їх приоздобив” [33, с.419]. Більшу увагу ранньомодерних богословів привертала чудеса святих Києво-Печерського монастиря, що також отримували нове тлумачення. З цього погляду показовим є не тільки текст “Патерикону” (1635) Сильвестра Косова, а й доданий до нього алфавітний покажчик – “Реєстр”. У вступній частині твору Косова детально обговорюється проблема чудотворності мощей києво-печерських святих, зокрема причин їхньої нетлінності та мироточивості. Основу праці складає переказ оповідань Києво-Печерського Патерика з описом кількох пізніших див. Нарешті, в індексі, яким завершується книга, чуда києво-печерських святих подані як функції окремих персонажів-ченців (Антонія, Феодосія, Нифонта, Василя і т.д.) або їхніх супротивників-бісів. Цікаво, що диявол тут виділений як окрема дійова особа поруч із святими, його “чари”, що торкаються різних ченців, зібрані в одну рубрику, а чудеса святих подаються поруч із цілком земними фактами їхньої біографії [

43, с.103]. Таку класифікацію можна трактувати двояко. З одного боку, вона свідчить про те, що для релігійної свідомості ранньоновітньої людини, як і для мислення її середньовічних попередників, надприродне було невід'ємною частиною буденної дійсності. З іншого – той сам факт можна розуміти і як наслідок нового, “технічного” і навіть механічного підходу до сакральних текстів. Вони виконували свою основну функцію – розвивали релігійну уяву і підсилювали побожність, але водночас трансформувалися, перетворювалися у каталоги необхідних людині знань або просто цікавих фактів.

Чудесам святих Київської Русі у богословських схемах XVII ст. протистоїть віра у магічну силу дохристиянських богів-“бісів”. Так, у ранньоновітньому “Житті князя Володимира” згадано Волоса, Позвізда - “Похвоста”, “Лада”, Купала, Коляду, Стрибога, Симаргла, Хорса, “Дажба” і “Мокшу” [33, с.411–412]. Ці імена та пов’язані з ними вірування наводяться як зразок безпідставного марновірства, безумства “шалених і зведених” людей минулого, за якою стоїть “злий дух”: “Тут спомнім о болванах, которих оні міли за боги, не іж годні били і споминання, але би-сьмо познали якою сліпотою болвохвальства (...) диявол посліпив бив людей і до якого шаленства приводив (...) же не тільки не знали правдивого Бога, але еще і бездушним німим речам, од людей учиненим, (...) честь бозскую оддавали” [33, с.411]. Водночас автор “Житія” не тільки осуджує релікти давньої віри у сучасній йому традиційній обрядовості, але й підкреслює, що магія давніх божеств є не лише “ошуканієм бісовським”, але й реальністю. Коли на Воскресіння Христове, стверджує він, люди приносять символічну жертву давнім богам, кидаючи вибраних хлопців чи дівчат до води, “трафляється за спораженням тих богів, то ест бісов, іж вкинений в воду альбо о дерево, альбо о камінь розбивається і умираєт, альбо утопаєт” [33, с. 412]. Небезпека язичництва тут переноситься з чисто абстрактної площини у площину реального життя, а дотримання дохристиянських традицій зображається як загроза не лише для душі, але й для тіла.

Подібним є сприйняття чудес античного та доантичного світу. Ставлення до них в українській богословській думці раннього Нового часу було амбівалентним. З точки зору офіційної теологічної доктрини, стародавні релігійні системи трактувалися в цілому як шкідливі для Христової віри. Цей погляд чітко відображений уже в самій назві спеціального трактату Й.Галятовського присвяченого проблемі язичництва: “Боги поганскїи в(ь) болванахъ мешкаючыи, духове злыи, тутъ же посполу их розмаитїи злости напісани, жебы хр(с)тіяне (...) могли о(т) себе злыхъ духовъ одогнати, и подоптати, и поплювати, и силу ихъ зламати и на(д) ними триумфовати” [6, с.388]. У викладі Галятовського “історія злого духа” та його чарів починається з моменту гріхопадіння Люцифера та його ангелів. Після цього “біси”

демонструють свої чародійські здатності на землі: передвіщають майбутнє, перетворюються у тварин та переконують людей, що саме вони і є справжніми богами [6, с.395–404]. Так виникає релігійний пантеон давніх греків і римлян. Християнство, як вияв єдиного істинного Бога, ліквідує колишнє марновірство: під його впливом стародавні божества самі зізнаються, що вони є посланцями сатани [6, с.393–395]. Позбавлені старої форми статуй- “болванів”, чорти знову стають аморфними істотами і під різним виглядом чинять людям “злості”, яких треба остерігатися. [6, с.407-410]. Проте така негація поширювалася не на усю античну релігійну спадщину. “Поганські” чуда стали для ранньоновітніх богословів “знаками” майбутньої появи Христа (у теологічному плані) і вдячним матеріалом порівнянь та алегорій (у риторико-поетичній практиці). У “Ключі розуміння” Й. Галятовський будує проповідь про святого Онуфрія, почергово порівнюючи його з Вавилонським муром, єгипетською пірамідою, колосом “Родійским”, зображенням Іовнша олвм(ъ)пнйского, ефеською “церквою” богині Діани, “домом” “Цируса, кроля медского” і навіть з “гробом Мавзолея, кроля Каріє”. Цей ряд порівнянь, на думку гомілета, має продемонструвати читачам (і потенційним слухачам), що сам святий також є чудом [6, с.172–176]. Те ж саме помітно і у “Небі новому”. Тут наводяться Богородичні чуда, взяті з християнської канонічної та апокрифічної традицій: дивовижне зачаття Діви Марії, чудеса Богородиці під час перебування “у храмі Соломоновому”, дива, пов’язані з Христовим Різдом, втечею святої родини в Єгипет, Успінням Матері Божої тощо [6, с.248–257]. Проте їхніми прообразами та алегоріями у цьому збірнику чудес виступають не старозаповітні, а “поганські” чуда античного і докколоантичного світу. Серед них – містичні передбачення Сибілл, поетичне пророцтво Овідія про невідому сарматську богиню, ототожнену тут з Богородицею, легенди про друїдський вівтар, присвячений непорочній Діві, падіння давньоримської статуї як знак народження Ісуса Христа тощо [6, с.245–248, 280–283]. Зрозуміло, що це лише “пом’якшило”, але не усунуло фундаментального протиставлення античних див та християнських чудес. Цю думку розвиває А. Кальнофойський у передмові до “Тератургеми”, порівнюючи сім чудес античної цивілізації з чудесами на Русі: “бо тих (...) тільки сім було; Роксоланія, натомість, своїми настільки багата, як Гаргара і Тесмофори жнивами своїми, (...) як небо зірками своїми, як місто Боже Київ святими своїми” [43, с.132]. Таке твердження відповідало основній меті українських збірників чудес XVII ст., що мали доказувати перевагу “своїх”, християнських див над “чужими”, поганськими, а також прирівняти “нові” чуда до старих.

“Нові” чудеса (зібрані з ініціативи митрополита Петра Могили), повинні були слугувати “знаками тяглості” київської церковної

традиції, а водночас засвідчувати виникнення інших центрів чудотворства. Їхньою особливістю, порівняно з “чудами” Київської Русі, є практична відсутність нових харизматичних постатей святих аскетів. Джерелами оновленого чудотворства стають або давні святі (за винятком св. Йосафата Кунцевича), зокрема, Антоній та Феодосій печерські, або чисельні Богородичні ікони. Щоправда, у тогочасних збірниках див, так само як і в записках Петра Могили, містяться розповіді про ченців-схимників, які борються з диявольськими спокусами і через це стають об’єктами чудес. Однак вони є не стільки втіленням чудотворно-магічної сили, скільки зразками побожного пієтету. Крім того, в оповіданнях Києво-Печерського Патерика чудеса обмежуються сакральним простором монастиря, атмосфері якого і завдячують своїм виникненням. У “нових” оповіданнях чуда уже стосуються не тільки ченців; навпаки, багато чудес торкаються саме світських осіб, які (часто несподівано для самих себе) стають учасниками надприродних подій.

Ці чудеса є органічною частиною ранньомодерної парадигми книжних знань про світ, його історію, етно- та географію. У зібраних і перекладених Й. Галятовським “дивах” фігурують чисельні історичні та напівлегендарні персонажі, з допомогою яких чудеса локалізуються у часі й просторі. Зокрема, у “чудесному” контексті згадуються “цесарі грецкі” (“Леонъ Маккелій” [6, с.259], “Іоанъ Коммень”, “Іоан Земіска” [6, с.261], Константин Погонат [6, с.269] і т.д.), римські папи (“Пасхалій” та “Иннокентій Третій, папа римській” [6, с.279]), іспанські (“Пелагій, кроль гішпанский”) та угорські королі (“Стефанъ, кроль венгерський” [6, с.271] і “Соломея, королевая венгерская” [6, с.265]), “Іоанна, королева французкая” [6, с.271]; волоські вельможі (“Деас і Мерхес, (.) панове волоскїї” [Там само, с.278]), татарські хани-“царі”, (“Темірляк” [6, с.258]), арабські правителі (“Амфілог, царь сарацинській” [6, с.281]). Поруч з вельможами, у цих розповідях фігурують поети (Вергілій та Овідій) та представники духовенства. Так, у оповіданнях “Тератургеми” А. Кальнофойського чудеса Києво-Печерської лаври хронологізуються за іменами польських королів (наприклад, Владислава Четвертого [43, с.217]) та лаврських архімандритів Йова Борецького [43, с.225], “Захарїї з Кописна Копистенського” [43, с.227, 239], Єлисея Плетенецького та київських митрополитів, зокрема Петра Могили [43, с.247].

Географія печерських див, наведених у творі А. Кальнофойського, відносно вузька – місце дії тут обмежується київськими печерами, а серед вилікуваних там людей згадуються переважно жителі різних міст і сіл тогочасної України: Вінниці (чудо XVII), Борисполя (чудо LXI), Білої Церкви (чудо XLII; XLIII), Корсуня (чудо XXIV), Ходорова (чудо XXV), Канева (чудо XXXVII), Гнідина (чудо XXI), Княгинич (чудо XLVIII). Натомість географія чудес,

зібраних у “Небі новому” Й. Галятовського, набагато ширша (що зумовлено компілятивним характером цього твору). Вони відбуваються у різних частинах тогочасного і давнього світу: у Римі, “в землі Гишпанской” [6, с.293], “в землі Французкой” [6, с.291], в Англії [6, с.296], “в Саской землі” [6, с.277], “в Баварской землі” [6, с.276] в Фляндрії [6, с.289], “в землі Молдавской” [6, с.297], “в землі Московской” [6, с.298], в Литовському князівстві [6, с.294], “в землі Лядзкой” [6, с.299], на Кіпрі [6, с.296] і у самій Україні. Поруч наводяться і конкретніші координати місць, позначених чудесними явищами. Серед них – Константинополь - “Царигород” [6, с.273, 300], Флоренція [6, с.301], “Лондонія” та “Увінтонія” [6, с.283], “Бононія” [6, с.278], “Монакум(ъ)” [6, с.276], “Магдебурк(ъ)” [6, с.272], “Частохова” [6, с.295], Кострома, Псков, Суздаль, Устюг [6, с.298–299], “Антиполь” [6, с.271], Теробовля (“Трембовль”) [6, с.297], Холм [6, с.295], Унів і Львів [6, с.311], Почаїв [там само, с.310] та ін. Інколи описувані чудеса відбуваються поза простором Старого Світу, “у морі океанскомъ”, на далеких островах на зразок “Тумби” [6, с.270] чи Куби [6, с.283]. Зоологія і ботаніка “чудесних” оповідань Галятовського не дуже різноманітна. “Знаками” та знаряддями Божого гніву тут стають лише поодинокі екзотичні або фантастичні звірі – як римський “базилішок” (василиск), з яким люди змушені боротися [6, с.305], чи крокодил з Антиполя, що пожирає невірного “індійчика” за те, що той не йде на службу Божу [6, с.271].

Люди, зображені у розповідях про чуда, розрізняються не стільки за територіальною чи національною, скільки за етноконфесійною ознакою. “Релігійний світ”, з погляду ранньоновітніх богословів, складається з християнських та нехристиянських народів. Серед перших виділяються “правовірні” християни, “єретики” і “схизматики”, серед других - іудеї (“жиди”), магометани (“сарацини”, турки і кримські татари), а також язичники, що поклоняються “болванам”. Поганство у “чудесах” XVII ст. є або фактом минулого (як у релігіях давніх греків, римлян чи друїдів) або пережитком, що зберігається на межі відомого світу (скажімо, серед жителів Куби, напівпоган-“індійчиків”, котрі лише починають навертатися у Христову віру [6, с.283]). Світ чітко поділяється на “близький” і “далекій”, “свій” і “чужий”. Однак загалом для авторів та читачів “міракул” важливим є інше протиставлення, що ділить кожен з релігійних та соціальних спільнот на “добрих”, “праведних” і “злих”, “грішних” людей. Так чи інакше, ранньоновітні повідомлення про надприродні події несли у собі, крім містики, також різнобічну інформацію про світ. У цьому плані вони наближалися до оповідань про чужі народи та їхні звичаї, тобто ставали різновидом дивовижних новин.

Таке сприймання виходило поза рамки тодішньої теологічної доктрини. Тому автори збірок “чудес” намагалися якимось

регламентувати використання своїх текстів. У передмові до “Неба нового” Й. Галятовський прямо вказує, де і як слід читати про чуда Богородиці та говорити про них. Він визначає три основні сфери і три функції, які можуть виконувати чудесні розповіді. Насамперед, вони мають використовуватися у паралітургічній практиці для повчання людей і пошанування Діви Марії: священники можуть читати їх у церкві під час утрені і на богородичні свята, а монахи також і під час трапези. Їх слід застосовувати також і у гомілетичі, проповідництві з риторико-дидактичною метою, “аплікуючи” до різних ситуацій – від недільних богослужінь до похоронів. Нарешті, ці розповіді покликані виконувати апологетичну і дидактичну роль: ” тыми чудами можуть (...) хр(с)тіяне православныи (...) невѣрнымъ, геретыкомъ, жыдомъ и поганомъ о(т) поръ давати”, [6, с. 245].

3.10. Церковний контроль і верифікація чудес

“Чудеса” у ранньоновітній богословській парадигмі слугують свідоцтвами віри. Тому важливою стає міра їхньої достовірності. Ідея “перевірки” чудес утілена вже у “Тератургемі” А. Кальнофойського. Зокрема, перед оповіданнями про надприродні події тут поміщена клятва-свідчення (“Iurament”) [43, с.136]. У ній від імені “достойних” світських та духовних осіб підтверджується, що над ними дійсно сталося те чи інше описане у творі чудо. Текст “присяги”-клятви складається із кількох устійнених кліше. Її вступна частина починається уславленням Святої Тройці (“На честь і славу Отця і Сина , і Святого Духа, Бога у Святій Тройці єдиного”). Сама ж клятва містить у собі: а) дані про свідка (“Я, ім’я і прізвище”); б) формулу зізнання, що відіграє роль знаку-“печатки”, яким стверджується істинність висловленого (“очевидно і добровільно зізнаю, а особливо сумлінням своїм побожно підтверджую, що те чудо святе, яке наді мною (...) з милості Божої здійснилося, вірно, справедливо, невидумано (...) оповів”). Всередину цієї формули мала вміщатися конкретна фактографія чуда: місце, де воно відбулося (київські печери св. Антонія чи Феодосія, лаврська церква Богородиці, Пресвятої Тройці тощо), а також рік, місяць, день та хвороба чудесно вилікуваного з покликанням на духовних і світських очевидців довершеного дива. Кінцеву частину “юраменту” складає прохальне звертання до Бога, Діви Марії та печерських святих як додаткова і остаточна гарантія правдивості цілої клятви (“Так мені сам Бог, ім’я якого прикликую для підтримання моєї правди, Найсвятіша Діва та святі отці Печерські нехай будуть до мене милостиві”) [43, с.136]. Таким чином засвідчене чудо отримувало у очах А. Кальнофойського та його сучасників статус офіційно визнаного факту. Загалом, у збірниках чудес зустрічаємо дві крайні ситуації: у одних випадках

йдеться про розповсюдження звісток про чудеса, в інших- про їхнє затаювання. Так, А. Кальнофойський, описуючи згадуване вже диво із розмноженням пива, зауважує, що монастирське начальство спочатку наказало не розголошувати такої події аж до часу, коли почалася праця над “Тератургемою”. Тільки тоді йому вдалося довідатися про чудо, правда, “нелегальним” шляхом: старий пивничий розповів про це сповідникові, а той, як ревний у вірі, повідомив самому Кальнофойському. Лише після цього очевидці чудесної події також змушені були розказати про неї усім. На думку ж автора “Тератургеми”, приховувати подібні чудеса не можна: цим, по- перше, применшується Слава Божа, а по- друге, завдається кривда святим як посередникам - чудотворцям [43, с.239-240]. Отже, перед церквою поставала дилема. З одного боку, не можна було допускати поширення помилкових або перебільшених чуток про “псевдодива”, які б викликали невинуватий ажітаж серед вірних. З іншого – чудеса залишалися одним із джерел віри, важливим чинником у формуванні релігійності, збуджували суспільний резонанс, привертаючи увагу до святих міст зокрема і до церковного життя загалом. Кожен з цих факторів не міг бути проігнорованим.

Тому впродовж другої половини XVII та у XVIII ст. форми церковного контролю над чудесним поступово ставали жорсткішими. Визнання чуда як реальної події перетворювалося у кількоступеневу процедуру. Прикладом такої верифікації може слугувати, зокрема, історія чудотворної ікони Самбірської Богородиці [110; 153, т. 1, с. 397-399]. З часу холери 1705 року ця ікона знаходилася у помешканні міщанки Олени Добрянської, яка єдиною з цілої родини уціліла після епідемії. До неї, у свою чергу, “образ” потрапив від грецького купця. 15 вересня 1727 у самбірській церкві відправлялася заупокійна служба за померлих членів родини Добрянської. У цей час один зі студентів єзуїтської колегії, який проживав у її хаті, несподівано помітив, що настінна ікона почала плакати кривавими сльозами. Для підтвердження побаченого він привів до будинку місцевого пароха і ще двох сторонніх свідків міського писаря та його сусіда - поляка, а також саму власницю помешкання. Усі вони визнали очевидність чудесної зміни. Після цього ікону віддали до місцевої церкви, де почали письмово нотувати наступні прояви дивовижного плачу. Появу сліз на іконі з невеликими перервами фіксували впродовж 175 днів, тобто до 9 травня 1728 року. Їх тлумачили насамперед як вияв співчуття Богородиці до людей, вражених кількома епідеміями холери. “Сльози Богоматері” привернули увагу і прочан, і церковної влади. Їх бачили поважані у місті свідки: префект єзуїтів, завідувач самбірської економії, самбірський греко- католицький декан, монах - бернардин та два грецькі купці. (Деякі з них навіть брали ікону в руки та оглядали її з обидвох сторін, щоби віднайти джерело чудесних сліз [153, т. 1, с.

398]). Однак з точки зору церкви їхніх індивідуальних свідчень було замало. Тому на прохання самбірського декана тодішній перемиський єпископ Єронім Устрицький розпорядився загорнути ікону у едвабну матерію та опечатати. Після цього 28 вересня 1727 він відрядив до Самбора духовну комісію із чотирьох богословів, перед якою усі попередні свідки (до числа яких входили і деякі члени самої комісії) склали офіційні зізнання. Тоді ж ікону було знову відкрито: вона плакала далі, що підтвердили нові чисельні очевидці. Поруч з тим, довкола неї почали здійснюватися чудесні оздоровлення (загалом до церковної хроніки було вписано біля 117 зцілень [110, с.35]. Одужання хворих, згідно із цими записками, проходить різноманітними способами. У багатьох випадках воно здійснюється на відстані: недужі знаходяться вдома, натомість їхні родичі замовляють Службу Богу чи акафіст до Богородиці, лежать хрестом перед чудотворним образом або просто моляться перед ним, після чого стан хворих покращується. В інших ситуаціях ритуали, здійснені біля самого образу, доповнюються опосередкованим контактом “сакруму” із недужою людиною. Йдеться, зокрема, про чудодійний вплив води, освяченої перед іконою Самбірської Богоматері: досить нею обмити тіло, щоб хвороба зникла. Нарешті, частина вилікувань описані у вигляді безпосередньої і очевидної “зустрічі” хворого з дивовижним образом, доповненої відповідними обрядами. Наприклад, паралітика Тому Палюха заносять у церкву перед чудотворною іконою, читають над його головою Євангеліє, після чого він самостійно повертається додому. Іншій хворій, Марії Торчинович, після відправленої перед образом Богослужби омивають свяченою водою обличчя і вона підіймається на ноги [153, т. 1, с. 398 – 399; 110, с. 24-25, 36-37]. Після перших оздоровлень 30 листопада 1727 року була скликана нова духовна комісія, що складалася уже з дев’яти священиків, які виконували подвійне завдання. Вони вислухали і заприсягли чотирьох чудесно оздоровлених, а крім того, привели до присяги 10 свідків попереднього чуда – “плачу” ікони, у тому числі її колишню власницю Олену Добрянську. Два ряди чудесних знаків – сльози на зображенні Діви Марії та вилікування людей – дозволили членам комісії ствердити чудодійність самбірської ікони. Після цього, 3 грудня 1727 року, Єронім Устрицький підтвердив висновки богословів спеціальною єпископською грамотою, у якій офіційно проголошував ікону із Самбора здатною творити чудеса, зобов’язуючи вірних, щоб вони “від тої хвилини (...) почитали цей образ (...) й як чудотворну ікону, повну Божої благодаті, в побожності і з чистою совістю уважали” [Цит. за 110, с.26]. Нарешті, 9 грудня 1727 відбулася Служба Божа, на якій ця грамота була прилюдно зачитана; тим самим процес піднесення самбірського образу до рангу чудодійних завершився. Пізніше єпископська грамота була прилучена до церковної хроніки

чудесних оздоровлень, що переховувалася у самбірській церкві до середини ХХ ст. [110, с.35-36]. Наведена вище процедура є формою поєднання містичної адорації, богословського, наукового інтересу з “практичною”, юридичною моделлю вивчення чудес. Таким шляхом ранньоновітня теологія прагнула дещо зменшити надмірну довіру до неперевіраних звісток про чудеса, водночас стверджуючи реальність чудесного.

3.11. Образ магії в українській ранньоновітній культурі

Попри свою “зорієнтованість на чудо”, релігійна думка раннього Нового часу не була позбавлена і від “чародійських” тенденцій. Так, полеміка між православними і католиками, на думку М. Поповича, містила у собі елементи словесної магії: “прокльони, якими сторони осипали одна одну, слід сприймати радше як заклинання – анафеми завжди мали сенс не тільки слова, але й дії” [105, с.181]. Однак у тодішній богословській думці чудотворство і магія, звичайно, різко протиставлялися. “Чари” вважалися сферою бісівського чаклування, яке поборювала сила екзорцизмів. Проблемою ранньоновітнього богослов’я, як і раніше, залишалися способи, якими “нечисті” підкорюють собі людей, та сама можливість такого підкорення. На перший погляд, “сатанинські” впливи поширювалися лише на грішників. “Сеє же б҃сове по большей части лукавими чловеки, якоже своими орудію, творят” – зауважує П. Могила. Однак богослов відразу застерігає, що, з волі Божої, зняряддям чортів можуть ставати також і спокушувані ними праведники: ”:”Богъ сицеви казни часто попускаеет, искусства ради (...) въ добры(х) и непорочныхъ, оубо частѣ тѣми ударяетъ въ казни согрѣшающихъ” [9, с.1624]. І у першому і в другому випадку Могилин “Евхологїон альбо Требник” (1646), рекомендує священникам застосовувати Вослѣдованіє молебное сопротивъ чародѣніям, обаваніямъ чловековъ и скотовъ, домов же и мѣстъ оплазняемыхъ ”[Там само, с.1624-1636]. Центром цього ритуалу стає ключова формула- закляття, що “проганяє” нечисті духи від “опанованої” ними людини. Як можна побачити з тексту, викликані чарами пекельні істоти осмислюються у вигляді сукупності злих і хитрих сил, що невидимо керують людськими вчинками: “Заклинаю вас, вселукавіи злоначальници, проклятіи б҃сове, иже аще кто есте, и еелико васъ ест, иже обаваніями чародіиствы и злотворными дѣяннію присвоеннаго вам ч(е)л(ов)ка приведени бывше, ч(е)л(ов)ка сего (.) люто (...) мучите (.) да о(т) нинѣ со всѣми волшебствы и чародіиствы вашими о(т)бѣжите о(т) него и к тому никако же николи к нему возвратитися” [Там само, с.1628]. Після виголошення цих слів “злі духи”, за тодішніми

уявленнями, мали покинути “одержимого” і повернутися до пекла. Однак самого екзорцизму інколи було недостатньо. На думку тогочасних богословів, слід боротися не лише із бісами, але й чаклунами – представниками диявола на землі.

Тому іншою формою боротьби з магією у ранньоновітньому суспільстві стають процеси проти чарів (точніше, проти чарівників та чарівниць). Як відомо, для тих, хто займався магією, у середньовічній і ранньоновітній юриспруденції було передбачене дуже суворе покарання, зі смертною карою включно. Про це, наприклад, йдеться в інструкції княгині Острозької для скільських крайників: ”коли переконалися, що якась жінка є чарівницею – тоді її спалити, як право каже” [Цит за: 67, с.62]. Тому кожне звинувачення у чарівництві ставало предметом детального слідства. Зокрема, на тій же Самбірщині зафіксовано кілька судів над “відьмами”. В одних випадках наявність чарів у діях підсудних була офіційно визнаною, а їхня вина – “доведеною”. Під “чарами” тут розумілися пов’язані з народними повір’ями ритуали, загалом, незрозумілі, таємничі дії, а у ролі чаклунів і чаклунок виступали, в основному, жителі сіл довкола Самбора. У одних випадках “чарівниці” звинувачувалися у здійсненні субмагічних процедур, наприклад, знахарського лікування; в інших йшлося про окремі елементи магії та ворожіння на зразок використання приворотного зілля. Так, у 1679 році Маріанну Мельничку з Чукви та Маріанну Панечиху з Ваньович було звинувачено в тому, що вони з допомогою чарів та отрути спричинили смерть Панечка з Ваньович – чоловіка однієї з оскаржених [153, т.2, с. 133-134]. У результаті судового процесу версія отруєння була відхилена, натомість звинувачення у чарах “пітвердилося”. До чаклування суд відніс, зокрема, те, що Мельничка приготувала Панечкові схоже на пиво зілля, а також здійснювала магичні ритуали над сорочкою його жінки, Панечихи (зав’язала назад рукави і наказала їх сполоскати). Згідно із задумом ворожки, ця процедура мала привернути до дружини увагу її чоловіка, проте цього не сталося. Більше того, Панечко загинув в лісі під час вирубування дерев, що було сприйнято як віддалений наслідок чар одіяння [там само]. З точки зору тогочасного права, осуджувалося будь-яке чаклування, навіть “позитивне”, нешкідливе для інших. В уявленні ранньоновітньої людини “біла” магія викликала таку ж недовіру, як і “чорна”: обидві могли спричинити нещастя. Тому в більшості випадків суди звинувачували “чарівників” у цілеспрямованому практикуванні саме “негативної” магії. У 1681 році перед самбірським судом постали чотири звинувачені у чаклунстві жінки – Маруся з Бронниці, Марія Чайковська з Великої Білини, Паранька Демкова з Дрогобича, Малгожата Слимакова з Чукви, а також Іван Скоп з Дородова [153, т.2, с.284-285]. Висунуті проти них закиди були серйозніші і масштабніші,

ніж у попередньому процесі. Окрім знахарства, підсудних оскаржили в тому, що вони з допомогою магічних практик свідомо шкодили людям. До “відьомських обрядів” віднесли, зокрема, маніпуляції з волоссям та нігтями пана Омецинського. “Чарівниці”, за показами свідків, прибили їх до стіни кілками, а коли один з них випав, Омецинський захворів на “літавця” і помер; до того ж, “чаклунки” ворожили над його мертвим тілом [там само].

Подібні судові процеси продовжувалися і у XVIII сторіччі. Так, у 1760 році за чарівництво до суду у м.Самборі були притягнені мешканки с. Вовчого Катерина Скоцова, Анастасія Прокопова і Маруся Стасьова. У їхньому випадку “чаклуванням” була визнане ворожіння на воскових фігурках, а також переховування Святого Причастя з магічною метою [153, т.2, с.286–287]. Цікаво, що самі оскаржувані пояснювали свої дії практичними потребами (зокрема, піклуванням про здоров’я дитини), а також вірою у зцілюючу, чудодійну силу Причастя. Зокрема, Катерина Скоцова, яка під впливом ворожки приховала Найсвятіші Дари, забравши їх з собою додому, заявила, що діяла за аналогією (бо так робили інші), а також тому, що так радить місцеве повір’я: “Я була на відпусті у Березні за Бескидом і бачила, що Найсвятіше (Sanctissimum) випало на одяг сина тамтешного господаря, який приступив до Причастя. Священик, побачивши це, зняв Святе Причастя, вистриг одяг і загорнув у папір. Я чула від людей, що коли зняти його з сукні або сорочки такої, то діти будуть добре рости, а потім до року висповідатися і духовному віддати” [Цит. за: 153, т.2, с.140]. Отже, магічне у очах тогочасних селян часто було різновидом сакральне – чудесного, фольклорне повір’я слугувало популярним тлумаченням церковної догми, а обряди офіційного християнства, навпаки, видавалися підтвердженням простонародних вірувань.

Натомість суд, як правило, пов’язував ці практики із втручанням нечистої сили. У одних випадках чаклунство каралося чисто “профанними” методами, на зразок ув’язнення та грошового штрафу, важких тілесних покарань чи навіть смертної кари. В інших ситуаціях до світської кари додавалася ще духовна – наприклад, лежання хрестом у церкві під час Служби Божої. Таке покарання інтерпретувалося як знак покори та розкаяння, але водночас слугувало і своєрідним варіантом екзорцизму. При розгляді подібних справ суд спеціально наголошував на розповсюдженості і соціальній загрозі чаклування. Самбірський обвинувач у своїй промові на процесі 1681 року підкреслював поширеність магічних практик у навколишніх селах та масштаби завданої ними шкоди: “чарівниці, відступивши від Господа Бога (...) вдалися до чорта і чинили багато зла чарами, нашептаними, підливанням отрути (...), людей не лише на субстанції знищуючи, але і здоров’ю шкодячи” [Цит за: 153, т.2, с.284]. За цією

логікою, пізньосередньовічне та ранньоновітнє правосуддя було зобов'язане вдаватися до жорстких форм покарання, оскільки, за тодішньою юридичною термінологією, чари вважалися “злочином образи Божої гідності”. Проте у колективній психології середніх віків смерть відьом викликала такий же острах, як і їхня діяльність. Невипадково автор Острозького літописця, описуючи “мор” 1624 року, стверджує, що переслідування чаклунок викликало зворотні наслідки. “І попалили відьми в Мирополі для перестятя мору, ано єще горше мерло. І в Барановці знашли відьм кілька, і боялися палити, аби не горій було” [2, с.136]. Тому іноді наслідком судового переслідування “чародіїв” ставало виправдання звинувачених. Так було, наприклад, у процесах 1664 року, коли мешканці Лужка звинуватили шляхтича Василя Ільницького Лужецького у магії з допомогою порошоків, та у 1667 році, коли самбірську міщанку Катерину Барановську було оскаржено у використанні для “чарів” тіла мертвої дитини. У цих випадках підозрілі дії обвинувачених не були кваліфіковані як чарування, хоча тій же Барановській приписали збезчещення могил, а її саму назавжди вигнали із Самбора [153, т.2, с.133]. Проте у багатьох ситуаціях невинність оскаржуваних, з погляду тогочасної релігійної ментальності, могла бути визнана лише через заступництво їхніх надприродних покровителів. Такий сюжет бачимо у “Небі новому” Й. Галятовського. Тут, зокрема, вміщене оповідання про пресвітера Івана Зінкевича, “духовна донька” якого, Домна, була запідозрена “у якигось чарах” і засуджена до смерті. Тому він цілу ніч молився до Богородиці, обіцяючи прийти до Києво-Печерської лаври, а також відправив літургію. Внаслідок цього сталося чудо, і під час Служби Божої засуджена за чарівництво була виправдана і випущена з в'язниці [6, с. 322.].

Можна провести певну аналогію між процедурами визнання чуда і процесом виявлення чарів. І тут і там йдеться про теолого- юридичне слідство, основу якого складає “прочитання” і витлумачення чудесних знаків. У випадку “справжніх” чудес вони символізують присутність небесних сил, а у разі “псевдодив”- чарів вказують на їхніх антиподів. Ставлення до чарівництва у ранньоновітньому суспільстві було різним. Чаклування сприймалося не тільки як серйозна загроза, але й як курйоз, частина народної “сміхової культури”. Про це свідчить, зокрема, “справа пано(в) іва(х)ничан ве(д)лугъ О(с)тапихи о чара(х)”, розглянута 5 червня 1672 року міським урядом Лохвиці [20, с.159-160]. У цьому документі чаруванням було названо два типи дій, спрямованих нібито “на шкоду” домашній худобі. Перший різновид наведених тут “чарів” нагадував народну ветеринарію. Так, за словами позивачки, Насті Павлихи, її односельчанка, Вувдя Остапиха, дала їй якесь невідоме зілля та наказала нагодувати ним корову, запевняючи, що це корисно, оскільки скоро настануть “пе(р)шие дни”. Інша з порад “чарівниці” мала виразно

ритуалоподібну структуру. Вона включала в себе обряд “принесення жертви”, супроводжуваний заклинанням. Так, Остапиха казала розрізати гуску “на чотири дробы”, розставити їх на чотирьох кутах хати і примовляти: ”Мои милии дробы, о(з)мһте чотири конһ, неха(й) бһгу(т) на чотири сторонһ по чотири кори(с)ти”” [20, с. 159]. Другою радою Павлиха не встигла скористатися, оскільки нагодована таємничим коренем корова захворіла і не прийшла з поля, а Остапиха відмовилася їй вилікувати. Тоді позивачка вдалася до міського уряду. Перед судом “чаклунка” визнала, що зовсім не вчила Павлиху чарів, а давала їй вигадані псевдопоради, «розумһючи то за фрашки». Тим самим оскаржена не відкинула самого факту існування чарівництва у селі, а навпаки, вказала на двох інших жінок, які, на її думку, “на то(м) знаю(т)ся, бо (.) вмһю(т) на Ю(р)я корова(м) і рти за(в)язова(т)”” [20, с.159]. Проте, незважаючи на цю заяву, міський уряд призначив обвинуваченій кару за “чари” і “злі слова”, наказавши бити посторонками. Схожі процеси про чарування проходили і на інших землях ранньоновітньої України. Приводом для обвинувачень у практикуванні “злої” магії ставали як масові епідемії, так і захворювання окремих людей та нищення їхнього майна . В одних випадках підставою для судового розгляду були виголошені “чаклунами” словесні формули. Наприклад, у новосаджарівській справі 1693 року фігурують згадки саме про таку магію: чарівниця “кидає kota на пса”, виголошуючи ритуальну формулу – “як кіт живе зі псом”, так Яків Бридушенко зі своєю жінкою” [59, с.184]. В інших випадках вирішальним фактором ставала підозріла зовнішність та поведінка людини. Так, у бориспільській справі 1652 поширення “мору” пов’язувалося з тим, що місцева “відьма”, хоч і стара, але ”ходить у косах” і “надихає” на двори сусідів, після чого вони помирають [59, с. 183]. Різною була й реакція суспільства на такі звинувачення. У одних випадках обвинувачі обирали шлях легальної юридичної процедури перед міськими судами, в інших - вирішували справу згідно із звичаєвим правом, що часто вело до самосуду. Образи чаклунів були пов’язані зі образами чарівних місць, довкола яких вони нібито збиралися. Одним із осинових місць в українському і загальнослов’янському контексті стає “Лиса гора”. Попри зовнішню топографічну точність, ця назва насправді є багатозначною. Місця шабашу відьом, “лисі гори”, як зазначають дослідники, насправді охоплюють цілий ряд магічних то посів. За різних фольклорними варіантами, вони розміщуються “на дубі, на вербі, у пеньках, у борі (.), над озером, на болотах, за вітряком, у stodолі, коло гнізда лелеки, у замчищі, у старому дворі, на перехресті шляхів, (,) на кладовищі, під шибеницею тощо” [151, с.29]. Така розмитість, дисперсність магічного було спровокована уявленням про “таємничість чарів”, і, у свою чергу, формувала стереотип їхньої “всюдиущості” та повсякденності.

Загалом, можна виділити три типи сприймання чарівного у ранньоновітній українській культурі. Народна ментальність осцилює між вірою в “чари” і страхом перед ними. У сфері тогочасної релігійності, як зауважив В. Гнатюк, страх перед чаклуванням був спровокований не стільки його “диявольським” походженням, скільки шкодою, яку воно завдає (чи може завдавати) людям [59 с.182]. З точки зору ранньомодерної теології, “чари” та ворожба вважалися результатом угоди між людиною і нечистими силами, і була важким гріхом. Зокрема, цей стереотип активно розвиває Климентій Зіновійв в окремому вірші, спрямованому проти “богоме(р)хзких” баб-“шепітниць”, “проклятих чарівниць” та “душепогибе(л)ны(х)” ворожок. При цьому він особливо акцентує на зв’язку між чаклунами і пеклом: ““І всякая воро(ж)ка з бѣсом накладееть: // а уставично єдинь поми(с)ль з ны(мъ) гадаееть (...) // І якъ кому ворожа(т) выворожатъ с калытки: // бодаи и(х) пекелные дябли рвали за лытки” [16, с.101-102]. Тим самим офіційне богослов’я різко відмежовувалося від підозрілих для нього ритуалів і практик, закликаючи до того ж вірних.

3.12. Надприродне й культурні ідеали класицизму та бароко

Разом з тим, для світської елітарної культури раннього Нового часу, чарівник, маг є загадковою, часто небезпечною, проте не зовсім негативною постаттю. Магічне постає як щось дивовижне, екзотичне і навіть захоплююче, як, наприклад, у поемі Себастьяна Кльоновича “Роксоланія”. Автор цього твору сприймає “руські чари” та пов’язані з ними обряди очима стороннього. Як “безпристрасний очевидець”, він дивується їхній різноманітності та поширеності: “Зілля росте чудодійне повсюди на землях русинів, // Різних отам чарівниць стрінеш у кожному селі. // Бачив і я тих старих чарівниць, як вночі вилітали, // І ніби вихор, неслись швидко на крилах своїх. // Часто вони чудодійним закляттям із ясного неба // Нам посиляли дощі – сам я те видів, клянусь! // Вітром розбурхують ріки, наповнюють хмари громами // Градом толочать хліба, – ось яка сила тих слів! // Сам я був свідком, як кров із шнурка вони білу пускали // Вим’я корови ніяк стільки не дасть молока” [Цит.за:37с.160-161]. У цьому ж стилі автор поеми переповідає і легенду про Федора та Федору. Світ християнського Бога і антисвіт його супротивника, біса, постають тут як дві паралельні реальності, між якими людина мусить вибирати: “в духів шукаєш поради, то Бога забути потрібно” [там само, с.162]. Однак таке протиставлення, як стверджує С. Кльонович, не означає, що “чари”, здійснені відьмою та “пекельним цапом”, якого вона викликає, можуть бути лише ворожими для людини. У його поемі магія, навпаки, сприяє поєднанню закоханих, отже, відіграє позитивну роль. Гіперболізована розповідь про “русинські чари” має у цьому контексті подвійне значення. Вона покликана і здивувати читачів як

цікава екзотика, і сформувати образ утопічної Роксоланії – дивовижної, напівчудесної території, де навіть темні сили здатні не лише чинити шкоду, але й служити добру. “Магічні” сюжети проникають також і в українську барокову літературу, де формується жанр “демонологічних повістей”. За словами Д.Чижевського, у цих текстах простежується два протилежні мотиви: “вміння демонічних сил за всяких обставин узяти людину до своїх рук” і пародійний підхід до магії [127, с.270-271]. Разом з тим, у сферу української книжності XVII- XVIII ст. проникають твори чужих літератур, де також фігурують “магічні” та чудотворні сюжети. Сюди входять переклади західних “прикладів” та легенд, об’єднаних у збірники “Велике Зерцало” та “Римські історії” [127, с.267]. До творів цього типу відноситься перекладений зі старопольської “Визволений Єрусалим” Т.Тассо, де одним з персонажів є “Измен”, – чарівник, здатний воскрешати мертвих, робити предмети і людей невразливими у бою тощо. Його магія, як і згадувані у поемі Тассо “дива” античної міфології, подаються у цьому перекладі не тільки як чары”, “баяніе”, але й як “чудеса [Див.: 36, с. 416-582]. Це свідчить не лише про розмитість не лише семантики обох слів, але й тих категорій ранньоновітньої культури, які стоять за ними.

Загалом, відображення магічного, дивовижного і чудесного у ранньоновітній українській літературі містить у собі елементи поетичної та прозаїчної гри. Навіть у багатьох теологічних працях XVI–XVII і XVII–XVIII ст. містичний зміст поглинається їхньою мовно-риторичною формою. Особливо помітним є прагнення ранньоновітніх богословів доповнювати тексти своїх трактатів віршами. Збірники чудес у цьому плані не є винятками: чудесні пророцтва сивілл про Богородицю вміщені у “Небі новому” Й. Галятовського якраз у поетичному вигляді. Автор “Неба” підкреслює, що свої віщування античні піфії “записували” саме у віршованій (пісенній) формі [6, с.245–248]. Поетичними коментарями супроводжуються також чудеса “Тератургеми” А. Кальнофойського, де кожен з віршів є ритмічною і морально - педагогічною парафразою викладеного у прозі дива. Репрезентована у цих збірках “чудесна” поезія базується, як правило, на образних та метричних трафаретах, продиктованих ранньоновітніми риториками і поетиками. Ця ж схема простежується і у більшості духовних барокових пісень, значна частина яких присвячена глорифікації чудотворних богородиних ікон. Зразок тогочасних віршів про чудеса ікон знаходимо, зокрема, у Дмитра Туптала. У своєму творі “О іконі чудотворной Иллинской Чергнговской” [Цит. за: 36, с.310-311] він дотримується усталеного логіко- поетичного викладу. Вірш починається римованим датуванням чуда (“Тысяча шістьсот шістьдесят второг року, // яко Христос родися от чистаго боку”), його

місця і початкової форми (“В монастиру Иллѣнском икона плакаше”). Далі йдеться про чудеса, характерні лише даної ікони, як наприклад, “чудо проти татар”, і про зцілення, спільні для багатьох інших чудодійних образів. Дивовижні вилікування наведені тут у формі “мандрівного” кліше, характерного для багатьох богородичних пісень: видужання глухих, сліпих, кульгавих, “безумних”, “біснуватих” тощо. Ці чудеса стають приводом для прославлення Богородиці та самого монастиря, де поміщена чудотворна ікона, а також основою релігійного виховання читачів. Епілогом вірша, що теж характерно для пісень про чудесні ікони, стає спрямований до читачів заклик вшановувати дивовижне зображення, “прибігати” і молитися до нього, щоб викликати нові чудеса. Така схема повністю відповідає стереотипові чуда у бароковій риторичі. Однак у ранньоновітній релігійній літературі існує й протилежне за напрямом намагання “оживити” подібні кліше. Свідченням цьому є ті ж прозові записи П. Могили, де кожне чудо описане у формі живої “сценки”, збагаченої різними художніми деталями на зразок діалогів, які ведуть між собою учасники дива, та думок і почуттів, які викликає в них надприродна подія. Отже, барокова література намагається не тільки розповісти про чудесне явище, але й викликати пієтет перед надприродним.

У сфері ж тогочасної світської літератури спостерігається зворотній процес: використання чудесних сюжетів стає лише ілюстрацією художньої техніки того чи іншого письменника. Одним з прикладів цього є поезія Івана Величковського. Так, у його “віршограмі” “Столп” концепт “чуда” стає одним з визначальних, проте не стільки у семантичному, скільки у чисто формальному плані. З одного боку, об’єднані спільним мотивом дивовижного початок і кінець цього твору ніби підкоряються єдиній релігійно - панегіричній темі – уславленню Богородиці: ““Дѣво, // диво // всей земли! // (...) // Ты еси столп славы, пречистая дѣво, // Дивнѣйшее міру над седм дивов диво // Седм дивов погибоша, твоєя, о мати, // Столп крѣпости вовѣки будет пребывати”./ [36, с.276]. Однак, поруч з функцією прославлення, ці рядки (як і поезія в цілому) виконують також “декоративно-весифікаційну” роль. Візуально І. Величковський добрав слова і речення так, щоб утворити на площині сторінки літерний “стовп”-піраміду, де “виражаються” вірші від двох до тринадцяти складів-“силляб”. У межах такої семіотики синтактика, взаємне розміщення знаків є важливішим, аніж їхнє семантичне і прагматичне “наповнення”. “Штучки поетицкіє” у ранньоновітній літературі (у тому числі й релігійній) були покликані не тільки збуджувати у читачів подив перед містичним чудом, але й викликати здивування перед поетичним ремеслом, що дозволяє оригінально і вишукано виражати людські думки.

Ігрова і символічна роль чуда як знаку стає особливо помітною в українській культурі XVIII ст. Своє втілення цей підхід дістає, зокрема, у філософії Григорія Сковороди. Його ставлення до чудесного впливає з “пансеміотичного” погляду на дійсність: “символічний новий світ”, вміщений у Біблії, і “стара” реальність, втілена у вигляді природи і людини, відображаються один в одному. Механізм, з допомогою якого біблійний світ віддзеркалюється у людському і природному, є двостороннім. З одного боку, у Біблії зібрані тільки знаки “речей” – “небесных, земных и преисподних тварей фигуры”. Проте ці знаки, за Сковородою, тривкіші від багатьох інших предметів, бо є елементами нетлінної, вічної “натури”. Отже, не стільки Біблія є дзеркалом навколишнього світу, скільки, навпаки, навколишній світ є дзеркалом Біблії. З цього погляду, земні речі є лише “фарбами” за (чи під) якими прихований “малюнок” вічності [26, т.2, с.137]. Вміщена у Святому Письмі дійсність є вищою, небесною реальністю; повсякденність виступає тільки її алегорією, сукупністю знаків, текстом, який необхідно прочитати, шукаючи у ньому відповідників Старого і Нового заповіту. Концепція Сковороди є спробою синтезу середньовічної християнської герменевтики з неоплатонізмом та епікуреїзмом. Тому категорія чуда, так само як і розуміння знаку в його текстах має багато смислових відтінків. Мислитель для Г. Сковороди – насамперед містик, “просвітлена” людина, здатна помітити навколо себе таємничі “знамення” – форми, ідеї, “видіння, види, образы” – “мыры нерукотворенныя, тайныя веревки”, що ведуть до надприродної реальності і [26, с.139]. Чудо можна побачити усюди і у всьому: саме це складає основу релігійно-поетичних асоціацій філософа. Дива та знамення є для нього різновидами біблійних символів, ієрогліфів, емблем - знаків, “що містять у собі таємну силу”. Кожне “чудо є образ чи фігура”, своєрідний текст, що, як і уся Біблія, “дышет гаданій мраком” [26, с.20]. Одним зі моментів містико-поетичної міфології Г. Сковороди є питання генези дивовижного. Так, аналізуючи чудо Створення світу, він наголошує на тому, що воно виглядає незавершеним. Якщо сприймати біблійний текст буквально, – підкреслює філософ, – то виходить, що втомлений Бог, створивши світ, зупинився у своїй надприродній творчості. Можна подумати, що якби не ця зупинка, то частка чудесного, незвичайного та парадоксального у Всесвіті була б істотно більшою: “И если бы не сіє помншало было, непременно у нас нынн показались бы (...) крылатыя черепахи и кобылы, (...) единорожны волы, (...) умные дураки и протчая чудовища и уроды, а за ними бы вслнд и (...) філозофскій (...) камень. Нинн же все сіє заслло в Божіей безднн [там само, с.149]. Такі міркування, за словами Сковороди, ведуть до абсурду і є брехнею підступного “Змія”, що

споконвіку обдурює людей. Будь-яке чудо у Біблії є насамперед символом, його треба розуміти у “вищому”, духовному, а не “нижчому”, буквальному сенсі. Таку інтерпретацію філософ поширює на усі біблійні дива - зокрема, на Христове Преображення і Воскресіння, які також стають своєрідними поетико-герменевтичними образами. Це пояснюється загальним прагненням до філологічної та лінгво-етимологічної гри, з допомогою якої Г. Сковорода тлумачить містичні категорії: “Manna? (...) Се что ли? Чудо, а родник его что то? Славенски – щудо есть ветхое” [там само, с.20]. Втягування чудесного в ігровий простір, разом з синтезуванням різних культурно - релігійних традицій у межах однієї концепції, спричинило появу “сквородинського” концепту метафоричного і метафізичного дива. Прикладом такого розуміння є розповідь філософа про “чудо, явленное на водах Наркіссу” [26, т. 1, с.157-158]. У тлумаченні Сковороди антична легенда про самозакоханого юнака набуває символічного смислу. Відомий з грецької міфології Нарцис бачить у воді не себе самого, а втілений у багатьох постатях (св. Петро, Ісайя, Самуїл, Давид) ідеал іудеохристиянства. Саме ця різниця між оригіналом та зображенням(и), відмінність між тим, що є, і тим, що має бути, робить описувану в “Наркіссі” подію “чудесним видінням”: “ На водах моих всплыло елисейское желнзо. Узрл я на полотннх протекающыя мояя плоти нерукотворенный образ (...)” - стверджує герой цієї притчі [там само, с.157]. Таке сприйняття “чуда” досить віддалене від ортодоксального. Воно є не стільки теологічною категорією, скільки елементом притчі про людське самопізнання, довкола якої концентрується філософія Г. Сковороди.

Зрозуміло, що такий образ чудесного виходить за межі “офіційних” стереотипів української релігійної культури XVIII ст. Згідно із теорією панівного на той час класицизму, можна виділити три основні її варіанти – “високий”, “середній” і “низький”. У кожному з них одні й ті ж релігійні сюжети отримували нову форму. Прикладом інтерпретації чуда у “високому” стилі може слугувати “Владимир” (1728) Феофана Прокоповича. Його ідеологічною та художньою основою є протиставлення поганських чарів і християнських див. Призвідцями перших у драмі виступають волхви – Жеривол, Піар та Курояд, а також викликаний з “підземної геєни” князь Ярополк. Жерці здатні, за Прокоповичем, воскрешати мертвих і прикликати “бісів”. У розмові з “чудесником” Жериволом посланець пекла Ярополк підкреслює масштаби його чаклунських можливостей: ”воздушних, лісних і геєнських сила // Духов повннується тобі, а на чари // твоя сонце міниться, померкають зари // День во тьму облачиться.” [34, с. 262]. У ході вистави Жеривол, щоб не допустити прийняття християнства, вдається до магічних практик. Із квазіязичницьких заклять, вкладених в уста цього персонажа, джерелом “чарів”

проголошуються “темні” місця землі – хащі, печери, безодні та могили. Саме з цього “антисвіту” маги прикликають “мертвих, адських, воздушних і водних” духів, а також “многогородних” нечистих звірів, зокрема, “страховидних змій”, нахваляючись з їхньою допомогою “помрачити світила” та зняти з неба сонце [34, с.265]. Внаслідок таємничих обрядів перед волхвами з’являються “нечисті”: “біс плоті”, “біс мира” і “біс протинства Божія”, якими вони хочуть повернути князя Володимира до старої віри. Однак усі ці “чари”, зображені Ф. Прокоповичем у алегорико-сатиричному ключі, виявляються недієвими і безрезультатними ілюзіями. Справжніми є лише чудеса, про які князь Володимир дізнається із уст християнського філософа. При цьому, як і в Повісті временних літ, вирішальними серед його аргументів стають не стільки дива минулого, навіть такі, як Воплочення чи Воскресіння Христа, скільки майбутні Парусія та кінцевий Страшний суд – “день стенання, день туги, день гніва”, коли “во огонь облеченний // судія сядет, зді же і полк безчислений огненних слуг предстанет” [34, с.303]. Підтвердженням правильності Володимирового вибору і протипагою образам чарівників та чортів у драмі Ф. Прокоповича стає поява св. Андрія Первозванного з ангелами. Вони проголошують запровадження християнства на Русі дивом і проявом Милості Божої. Таким чином, показаний раніше глядачам “світ чарів” назавжди витісняється зі сцени “світом чудес”.

Прагнення описати чудо засобами класицистичної і барокової естетики помітне також в інших драмах високого та середнього стилю – наприклад, у “Воскресінні мертвих” Митрофана Довгалевського – виставі, присвяченій роздумам про той же Страшний суд та його наслідки. Однак поступово у текстах міраклів та містерій XVII–XVIII ст. з’являються вставки у вигляді інтермедій, позначених комізмом та приземленістю у трактуванні сакральної тематики. У творах Г. Сковороди буденні речі стають знаками, символами надприродного світу. У вертепній драмі та в інтермедіях, поміщених у драматичних творах того ж М.Довгалевського, усе навпаки. Надприродна дійсність, а разом з нею і небесні та підземні істоти (ангели, чорти, смерть) стає частиною земного життя. “Принцип вертепу” породжений концепцією Різдва як Вочоловічення: “небом земля сталася, // як Бога дождалася; // Де творець архангелов, // Там треба і ангелов” [34, с. 461].

Тенденція до стирання межі між неземними створіннями і людьми, земною та неземною дійсністю, простежується і у великодніх та воскресних віршах, комізм яких побудований на травестійному змішуванні освяченого і профанного. Зниження стилю, у якому велися розповіді про надприродні події, було, як відомо, результатом перенесення усно-фольклорного гумору у сферу серйозної книжної культури. У екстремальних формах таке змішування вело до повного перетворення дивовижного у звичайне: ”А Христос був на роботі //

Попалив собі чоботи, // Покіль пекло погасив // І Адама воскресив” [34, с.165]. Так чудеса святих “профанізуються” і стають різновидами людської праці.

Однак це не означає, що українська релігійна думка XVIII ст. остаточно витіснилася низинною сміховою культурою. Тогочасна народна ментальність пронизана інтересом до різних проявів містики. Доказом цього є поширеність духовних релігійних пісень, що прославляли різноманітні чуда. У цій сфері, як і раніше, особливо популярними були образи богородичних див. Серед них виділяється мотив чудес Почаївської Богоматері, що став стрижнем кам’янського і почаївського “Богогласників”. Частина репрезентованих у цих збірниках пісень починається традиційними кліше, що підкреслюють дивовижність, надприродність оспівуваних подій та персонажів: “Дивни твоя тайни, чистая явися”, “Дивна новина, нині Панна сина”. “Дивний во ділех святитель великий”; “Ах, як чуд великий в Зборові нині”, “Велиє чудо світу днесь явися”, “Исполнися небо и земля чудес твоих, царице”, “Море тя чудеси, Господь сий небеси”, “Чудо преславно, во всем світі явно”, “Широта земная чудес твоих глаголати”, тощо [див.: 60, с.155-179]. Такі формули утримували духовну пісню у рамках барокової релігійної поезики з її чисельними гіперболами та епітетами. Подібні канони диктували також загальну послідовність поетичної розповіді про чудеса. Так, пісні про Почаївську Богородицю (“Нині прославися, Почаєтєвска скала”, “Вселенная, вся страни, земляне”, “Пречистая Дѣво, мати Рускаго краю”, “К Тебѣ, Божія мати, прибѣгаемъ”) починаються з поетичного вступу, після якого описуються чуда, а завершуються кінцівками різного розміру і змісту [23, с.79-137]. Одні пісні (“К Тебѣ, Божія мати, прибѣгаемъ”) зупиняються і на давніх, і на “новіших” почаївських дивах: об’яві Богородиці на Почаївській скалі, обороні міста перед татарами, численними зціленнями і оживленням окремих людей. Інші (“Нині прославися, Почаєтєвска скала”), майже повністю присвячені “новим” чудесам XVIII ст., зокрема, дивовижному спасінню перед “моревим повітр’ям” 1770 року. Наскрізними образами, що об’єднують більшість названих пісень, є мотиви чудесного знаку – відбитка стопи Богородиці на скелі (“Изображеніє, // Правой Ноги знаменіє”) і “чудесного щита”, тобто самої Діви Марії, – у диві з татарами: Дѣва Мати // ратунок дала // за тарчу стала”; “Былась Щитом над мурами, // окруженна ангелами// въ свѣтѣ великом” [23, с.84-85]. Чисельність пісень про чудеса Богородиці та святих, що видавалися друком та розповсюджувалися у рукописному вигляді, свідчить, що стереотипний, клішований образ чудесного був близьким для ментальності читачів XVIII ст. і, попри схематизм, сприяв формуванню їхніх релігійних почуттів.

Поруч зі звістками про чуда, тодішня релігійна поезія поширювала апокаліптичні настрої. Знаменнями швидкого кінця світу у ранньоновітній народній і книжній культурі традиційно вважалася аномальні астрономічні явища, відповідниками яких ставали негідні вчинки людей: ”Кто ж не заплачет так великой біди, // Же ся юж стают на солнцу отміни? // По затмінню солнца ні маш нич доброго, //Только крвепроляття – повстал брат на брата”[34, с.108]. Єдиним порятунком від “пляги Божої”, репрезентованої “знаками біди” вважалася Божа милість, виявлена у добрих знаках- чудесах і видіннях. Саме тому есхатологічна “Піснь о страшних літех” закінчується проханням - молитвою про диво: ”О, кресте святий, рачся нам вказати, // Як царю Константину із’явися во сні, – // І ми всі к тобі руці простираєм // Із глупини серця жалосне волаєм: ”Улютуй же ся, Тройце Святая, над нами, // Потлуми враги свої ногами” [34, с.108].Отже, релігійна свідомість XVIII ст. залишається у межах традиційної парадигми поглядів на чудо як сигнал, “авторами” якої є надприродні сили, а “одержувачами” – люди.

У цілому ж, релігійна ментальність українського суспільства ранньоновітнього часу поступово “роздвоюється”. З одного боку, вона залишається у рамках, сформованих зразками поствізантійської релігійності, а також елементами західної духовності (цю тенденцію підсумовує “Богогласник” 1790 року). З іншого – у ній простежується відхід від ортодоксальних релігійних поглядів аж до секуляризації мислення, що, зрештою, змінює усю світоглядну систему. Цей поділ хронологічно співпадає з “роздвоєнням” суспільної свідомості на елітарну і народну, популярну.

3.13. Реінтерпретація середньовічних і ранньоновітніх «чудес» в українській культурі нового і новітнього часу

Повне своє вираження обидва напрямки розвитку ментальності дістають вже у модерній українській культурі Секуляризація українського суспільства змінила сприймання надприродного і незвичайного насамперед в елітарній культурі модерного часу. Внаслідок цього впродовж XIX–XX ст. поняття надприродного зазнало помітних змін [дет.див: 63]. Перші прояви десакралізації “дива” як категорії культури помітні уже у сміховій культурі кінця XVIII ст. (пиворізька традиція), та в її спадкоємниці –“Енеїді” І. Котляревського. Наступній етап перенесення чудесного “з неба на землю” реалізовано у романтизмі. На цій стадії проходить переосмисленням народних міфологічних сюжетів (аж до виникнення неоязичницьких уявлень) та християнських чудес. Вона завершується створенням нової міфології “генія” –“чудотворця”, що змінює напрямок культурного життя суспільства і формує його національну самосвідомість (образ Т. Шевченка-пророка). У контексті раціоналізму

і позитивізму кінця ХІХ–ХХ ст. “чудо” почало активно витіснятися на маргінес елітарної культури як ненауковий рудимент давнього світогляду [пор.: 103]. У контексті різних наук воно стало асоціюватися з “легендою”, “міфом”, “фантастикою”, “чуткою” і навіть “галюцинацією”. Швидкі технологічні зміни сформували у масовій свідомості стереотип “чудес техніки”. “Чудесне” почало сприйматися як “неймовірне” або ж «патологічне» чи близьке до нього – “дивне”, “чудне”, “чудернацьке”, “хімерне”. Незвичайні явища почали трактуватися як передбачувані чи непередбачувані винятки із виведених наукою законів природи. Тому ставлення до середньовічної і ранньомодерної тавматургології у середовищах української інтелігенції ХІХ–ХХ ст. було, переважно, скептичним. Запровадження радянської влади на Східній Україні остаточно піднесло атеїзм до рангу державної ідеології. Разом з тим, на зміну давнім святим комуністична доктрина ввела культ нових чудотворців - революціонерів, здатних повністю оновити старий світ. Згодом цей (первісно-нетрадиційний) сюжет став штампом радянської масової культури. Натомість у тогочасній світській елітарній культурі Західної України поширювалася віра у спіритичні явища, що не раз отримували наукоподібне і навіть квазітеологічне пояснення. Сюжети із викликанням духів, прямих контактів із потойбічним світом функціонують і у клерикальних кола українського суспільства початку – середини ХХ ст. У цьому ж середовищі (особливо у греко-католицькій церкві) зростає також зацікавлення новими містичними проявами – стигматизмом, пророцтвами, що трактуються як “Божі знаки”. Водночас офіційне богослов’я цього часу намагається, з одного боку, подолати стереотипи наукового скептицизму, припинити розповсюдження атеїзму, а з іншого – усунути неканонічні елементи модерної містики. Основою для цього стають євангельські чуда як взірці християнського розуміння надприродного. Напруження між теологією, радикальним містицизмом, секуляризованою (пост) модерною культурою та зародженим у ній окультизмом спостерігається і у час релігійного відродження кінця ХХ – поч. ХХІ ст. Кожен з цих напрямів суспільної думки суттєво впливає на формування уявлень про надприродне і незвичайне в сучасній ментальності українського суспільства.

Натомість народна релігійна культура впродовж ХІХ–ХХ ст. зберігала, з одного боку, архаїчні дохристиянські вірування, а з іншого – видозмінену традицію середньовічного і ранньоновітнього християнства. Зокрема, її постійними елементами залишалися міфологічні погляди на “чари”, магію та її суб’єктів: “незвичайних” людей (чаклунів, відьом, вовкулак, упирів, градівників) та дивовижних “духів” (лісовиків, водяників, русалок, мавок тощо), і антропоморфізованих явищ природи (сонце, вітер) [див.дет.: 58, 101,

124, 130] З іншого боку, традиційну ментальність характеризує підвищений інтерес до християнського ірраціонального. Звідси – періодичні “спалахи” зацікавлення чудесами (оновленням ікон, зціленнями) [91], часто пов’язаним з есхатологічними очікуваннями (ознаки кінця світу і близького Страшного суду) [72, 73, 106, 109], паломництва до чудотворних місць тощо. Поруч з тим, в елітарній культурі нового і новітнього часу виникає симбіоз неоязичництва з неопатристичним підходом до чуда [64]. Формування цих уявлень частково зумовлене соціальними причинами, як, наприклад, війни і поствоєнні економічні труднощі тощо. Водночас погляди на природу і функції чудесного у масовій свідомості ХІХ – ХХ ст. визначені уже не тільки православним чи католицьким віровченням, але й зростаючим впливом різних форм протестантизму (штундизму, адвентизму, баптизму). Внаслідок соціальних процесів, що докорінно трансформували українське суспільство у ХІХ ст., народна та елітарна релігійність надовго опинилася у “закритому полі” культури. Тому з другої половини ХІХ ст. у комплекс реанімовано народної віри ввійшли як відроджені середньовічні сюжети (екзорцизм), такі і побороювані церквою нехристиянські міфологічні уявлення (полтергейст, НЛО, ясновидіння, ворожба тощо). Отже, погляди на надприродне осцилюють між двома полюсами суспільної свідомості: традиційно - консервативним та модернізуючим. У процесі розвитку української релігійної культури ставлення до надприродного і незвичайного постійно змінювалося. Проте в ході еволюції залишалися і постійні величини. Серед них – протиставлення чудотворців і магів, теологічного і містичного, наукового і богословського пояснення чудес, елітарне і популярне розуміння надприродного, довіри і недовіри до нього тощо. Незмінною, в основному, залишилася й агіографічна схема розповідей про чудеса.

Містика, віра у надприродні явища, так само як і буденний інтерес до незвичайного суттєво вплинули на розвиток колективної (під)свідомості українського суспільства у різних моментах його історії. Як наслідок, багато елементів створеної ним культури прямо чи опосередковано пов’язані із розповідями про чудеса та магію. Надзвичайні явища та події й досі слугують “знаками” для багатьох людей, які прагнуть знайти у них відповідь на свої екзистенціальні запитання: така “семіотика” дає їм надію на краще майбутнє. Людина сучасності, як і її середньовічні та середньовічні попередники, залишається людиною містичною [99, с 163]. Проте розвиток будь-якої цивілізації не вичерпується зміною вузького кола релігійних і містичних уявлень. Еволюція української культури – комплексне явище, що лежить як у сфері людської уяви і творчості, так і в матеріальних “структурах повсякденності”; як у сфері середньовічної і ранньоновітньої духовності, так і у секуляризованій ментальності

сучасного суспільства.

ВИСНОВКИ

Релігійні уявлення є одними з постійних складових, “констант” людської культури на усіх етапах її розвитку. Вони формують не лише сакральну, але й профанну сферу суспільного життя. Тому історія релігійності стає одним із стрижнів історичного процесу в цілому. Підтвердженням цьому є шляхи трансформації уявлень про надприродне в українській світській та релігійній ментальності.

Проблема надприродного не раз ставала об’єктом богословських, історичних, етнологічних, філологічних досліджень. Наше дослідження ґрунтувалося на історико-семіотичному аналізі уявлень про надприродне (чудесне) та магічне (чарівне). Основою цих пошуків стало широке коло різноманітних джерел – збірників “чудес”, теологічних і філософських трактатів, літописів, мемуарів, художньої літератури, іконографії тощо. Ми проаналізували зміни у сприйнятті надприродних явищ як знаків, що змінюють свій смисл залежно від епохи, емоційної та інтелектуальної атмосфери у суспільстві. Таким чином, розповіді про чудеса були розглянуті як тексти, які кожне покоління читає по своєму, а уявлення про них – як “мікродискурси”, у яких сфокусовані взаємозв’язки між різними категоріями мислення, характерними для тої чи іншої епохи. Це дало можливість інтерпретувати їх з точки зору двох традицій – сучасної і тої, у якій вони виникли. Такий підхід дозволив частково реконструювати систему містичної і магічної семіотики, що лежить в основі середньовічного та ранньоновітнього релігійного мислення, у порівнянні зі семіотикою сучасною. Між цими двома системами мислення існують як виразні аналогії, так і суттєві відмінності. Культурологія XIX – XX ст. розглядає розповіді про чудеса лише як сюжети, наділені смисловою і структурною організацією з певним ареалом розповсюдження та образною системою. Натомість характерна для традиційної й десекулярної культури містико-магічна семіотика базується на уявленні про світ як текст, елементи якого (у тому числі й сама людина) є знаками природного / потойбічного. Тим самим, вона відображає інше, порівняно із нинішнім, бачення зв’язку між культурою та релігією, їхнього походження та місця в історії і житті окремої людини.

Розвиток уявлень про надприродне і незвичайне в українській культурі відображає світові та загальноєвропейські напрямки еволюції релігійної думки, проте має й свої специфічні риси. Частина цих уявлень має загальноіндоевропейську та спільнослов’янську генезу або ж властива східнослов’янському культурному ареалові в цілому. Первісні погляди на взаємодію земного й потойбічного у слов’янських культурах важко піддаються однозначній реконструкції. Цьому

перешкоджає, у першу чергу, мала кількість джерел, які б дозволили дослідникам робити ширші узагальнення. Фрагменти примітивних уявлень про надприродне та магічне зафіксовані у християнських джерелах (зокрема, у Повісті временних літ), частково – у чарівних казках та локальних міфологічних переказах пізніших епох. Найпоширенішими серед них є сюжети із різноманітними перевтіленнями міфічних персонажів, речей і явищ, які їх оточують. На цьому етапі поруч із вірою у чудесні істоти, божества й “духи”, виникає й віра у «непростих» людей - “героїв”, наділених магіко-чудодійними властивостями. З моменту запровадження християнства на території Київської Русі ця парадигма уявлень про надприродне довгий час співіснує вала з новою релігійною доктриною. Свідченням цьому є літописні повідомлення про бунти (“смути”), спровоковані вірою у пророчи і магічні можливості волхвів. Прихильники християнства протистояли подібним віруванням і намагалися сформувані у суспільній ментальності новий образ надприродного. З одного боку, вони прагнули продемонструвати абсурдність магічних уявлень дохристиянської міфології. З іншого – активно розповсюджували запозичені з Візантії агіографічні розповіді та створені на їхній підставі розповіді про монахів-чудотворців (“Києво-Печерський патерик”). Дива святих ченців слугували підтвердженням догматичної правдивості та етичної досконалості нової релігії. Паралельно проходив процес канонізації (і отже, наділення надприродним рисами) світських осіб, насамперед, князів (св. Ольга, св. Володимир Великий, св. Борис і Гліб), а також переосмислення історії Русі у дусі сакральної метаісторії (запровадження християнства як чудо). На цьому тлі поганство вважалося різновидом диявольської магії (див. протиставлення праведних князів і “віщого” Олега у тексті Початкового літопису). Це, зокрема, утілилося у характерній для давньоукраїнської (давньоруської) мови лексичній опозиції “кудесъ” і “чудесъ”. Основними чудами нової релігії стали, переважно, несподівані зцілення недужих, а також боротьба монахів з бісами-спокусниками. Ще одним різновидом надприродного у середньовічній уяві були різноманітні “знамення”. До них відносили аномальні астрономічні явища (комети, затемнення сонця), а також незвичайну поведінку тварин тощо. Подібні відхилення від норми інтерпретувалися як прикмети, віщування майбутніх подій (що мали, переважно, негативне значення). Загалом, саме у релігійній культурі періоду Київської Русі сформувався і закріпився стереотип чуда як знаку Божого втручання. Незвичайне, екзотичне, протиприродне у цій системі трактувалося по – різному: в одних випадках як вияв Божого допусту, в інших – як алегорія (символіка “Фізіологів”). У цей же період виникають основні уявлення про будову потойбічного світу (мандрівки у рай та пекло в апокрифах) та про “чудесні” механізми

світової історії (Створення світу – Воскресіння – Страшний суд). Комплекс таких уявлень впливав на сприймання буденних та небуденних подій: не випадково особливе зацікавлення знаменнями та чудесами виникає саме у період воєн. Крізь призму чуда розглядалася також культура “інших”, невідомих народів, що теж здавалася дивовижною (наприклад, у випадку татаро-монголів, яких жителі Київської Русі вважали “Божою карою”). Розповіді про чудеса отримували також свій візуальний еквівалент у візантійській за походженням іконографічній традиції. Крім того, оскільки тогочасна книжна культура формувалася за теологічними зразками, то історичні, астрономічні та географічні факти часто отримували в ній містичне тлумачення. Отже, категорії чудесного та незвичайного є одними з ключових моментів для реконструкції української релігійної культури княжої доби.

Українська пізньосередньовічна та ранньоновітня культура також мала, в основному, несекуляризований, релігійний характер. Цим зумовлений значний інтерес до “чудесних розповідей” у суспільній ментальності XVI – XVIII ст. Хоча ранньомодерна релігійність розвивалася на основі давніших візантійських і поствізантійських агіографічних зразків, проте вона піддалася суттєвому впливові західної (латинської) теологічної і риторико-стилістичної моделі. Вагомим фактором, що підвищував зацікавленість чудесами у середовищі тогочасної православної церкви, було намагання знайти чудодійні знаки, що підтверджували б присутність у ній особливої благодаті Божої. Саме у цьому руслі розгорталася пропагандистська діяльність київського митрополита П. Могили, пов’язана зі збиранням і публікацією звісток про “руські чудеса”. Це спричинило появу ряду збірників, побудованих за зразком західних “міракул” (наприклад, “Тератургеми” А. Кальнофойського), а часто й скомпільованих на основі “латинських” джерел із додаванням місцевих сюжетів (як у випадку “Неба нового” і “Скарбниці потрібної”. Й. Галятовського). Таким чином, використані у ранньомодерній українській літературі “дива” стали поділятися на біблійні (старо- та новозаповітні), “давні” (чудеса киево-печерських ченців періоду Київської Русі) і “нові” (українські дива XVI- XVIII ст.). Переважна частина популярних сюжетів цього періоду стосується зцілень від фізичних та психічних недуг, а також різноманітних “видінь”, у яких стирається межа між земним і потойбічним світом. Водночас “аргумент чуда” виявився одним з основних засобів міжконфесійної боротьби. У такій функції його використовували і православні, і католицькі полемісти. Чудо розглядалося як підтвердження “теологічної правоти” однієї конфесії і / або кара для іншої. “Чудеса і знамення” використовувалися також у військовій пропаганді періоду козацько-польських війн XVII ст. Отже, у

ранньоновітній колективній свідомості надприродне слугувало інструментом диференціації етнокультурної спільноти і сприймалося як те, що ділить людей на “релігійних/політичних “союзників” та ворогів. З іншого боку, у розповідях про чудеса зустрічається також протилежний мотив соціальної інтеграції перед обличчям зовнішньої небезпеки – війни або природного катаклізму, від якого людей рятують небесні заступники. У ролі надприродних покровителів-чудотворців в тодішніх українських “міракулах” виступали здебільшого давні києво-печерські святі або ж Діва Марія, зняряддям якої виступали чисельні Богородичні ікони (поява у ролі “неземного патрона” Й.Кунцевича була винятком і викликала спротив православного середовища). У ранньомодерній літературі образ чудесного і надприродного відігравав роль своєрідного смислового центру, довкола якого групувалися інші мікро- і макрообрази (душі і тіла, життя і смерті, гріха і праведності тощо) – в тому числі і образ соціуму в цілому та образи конкретних його членів зокрема. Розповіді про чудеса набирали різноманітних жанрових форм – від релігійних повчань до словесних поетичних ігор, від прозових оповідань до духовних віршів та релігійних пісень, зібраних наприкінці XVIII ст. у почаївському “Богогласнику”. Як і давніше, чудеса відображалися у іконографії – у клеймах на іконах поодиноких святих і у колективних сценах “Страшних судів”. Під впливом західної культури з’явилася також духовна драма, де відомі з текстів та ікон “чудеса” трансформувалися у моменти вистави - міраклю (“Слово о збуреню пекла”). Ще одним джерелом уявлень про надприродне ставали описи подорожей у “далекі краї” (наприклад, “Странствованія”. В. Григоровича-Барського), де чудесне межує з утопічним та фантастичним. Загалом, надприродне і дивовижне є не лише глибинною основою української ранньомодерної релігійної ментальності і богословської думки, але й аксіомою тогочасних наукових уявлень про природу та людину (натурфілософські курси Києво-Могилянської академії).

Сюжетам, пов’язаним із надприродним та чудесним, протистояла тема чарів і ворожінь. Ця проблема мала широкий суспільний резонанс, про що свідчать чисельні процеси над “відьмами” у ранньоновітній Україні. Вони демонструють офіційне ставлення до магії як до гріха (у морально-релігійному розумінні) і злочину (у тлумаченні світського права). Разом з тим, вони демонструють наближеність народного розуміння “чарів” і “чудес” як різних виявів сакрального і надприродного, а також дають картину “ритуальної атмосфери” чаклунства. Поруч з тим, в елітарній культурі раннього нового часу з’являється ігрове сприймання магії як різновиду екзотики (присутнє, зокрема, у поемі С. Кльоновича “Роксоланія”), інтелектуальних експериментів з богословськими

категоріями тощо. Внаслідок цього магічне стає не стільки загрозливим, скільки цікавим.

Незважаючи на спричинені секуляризацією зміни, середньовічні та ранньоновітні уявлення про чудо зберігаються і в українській культурі XIX – XXI ст., яка поєднує у собі рудименти давньої міфології з її вірою в магію, апокрифічне й канонічне християнство з його відношенням до чудесного і сподівання на “дива” сучасних технологій.

Отже, формування уявлень про надприродне в українській культурі X – XVIII ст. відображає як загальні тенденції розвитку середньовічної та ранньоновітньої ментальності, так і специфічні риси еволюції української культури.

ЛІТЕРАТУРА

Джерела

1. Абрамович Д. Києво-Печерський Патерик – К.: Час, 1991. – 280с.
2. Бевзо О.А. Львівський літопис і Острозький літописець. Джерелознавче дослідження, вид.2. – К.: Наукова думка, 1971. – 199 с.
3. Беринда П. Лексіконъ славеноросскій и именъ Тлькованіє // Лексикон славеноросський Памви Беринди / Підгот. тексту В. В. Німчука. – К.: Наукова думка, 1961.– С.1-272.
4. Виталий арх. Брикбекский. О чистой и совершенной отдаче себя Богу – [Paris]: Соль мира- свет земли, б/р – 208 с.
5. Вишенський І. Твори / пер. В. Шевчука.– К.: Дніпро, 1986 – 247с.
6. Галятовський І. Ключ розуміння. – К: Наукова думка,1985. – 446 с.
7. Героїко-фантастичні казки / Упоряд., передм., та примітки І. Березовського. – К.: Дніпро, 1984. – 366 с.
8. Гнатюк В. Угроруські духовні вірші. – Нови Сад: Руске слово, 1985. – 272 с.
9. Евхологіон альбо Требник Петра Могили. – Рим: Вид УКУ, 1988. – 1205 с.
10. Златоструй. Древняя Русь X – XIII вв. / Сост. А.Г Кузьмина, Ю. Карпова. – М.: Молодая гвардия, 1990. – 302 с.
11. Изборник. Повести древней Руси. / Сост. и примеч.Д.Лихачева.– М: Худож. лит., 1987. – 447 с.
12. Изборник. (Сборник произведений литературы Древней Руси). – М.: Худож. лит., 1969. – 800 с.
13. Картотека “Словника української мови XVI- першої пол.XVII ст.” / Зберігається в Інституті українознавства ім. І. Крип’якевича НАН України.
14. Книга жыцій і хаджэнняў / пер. са стражытнарус., старабеларус. і польск. – Мінск: Мастацкая літаратура, 1994. – 503 с.
15. Кониський Г. Твори у 2–х тт. / пер. з лат. – К.: Наукова думка, 1991, – Т.1–2.
16. Климентій Зіновійв. Вірші. Приповісті посполиті. – К.: Наукова думка, 1971.–342 с.
17. Легенди та перекази / Упор. та прим. А. Л. Іоаніді. – К.: Наукова думка, 1985.– 400 с.
18. Літопис Руський / Переклад і ком. Л. Махновця. – К: Дніпро 1989.– 590 с.
19. Літопис Самовидця / Підгот. до вид. Я. Дзига. – К.: Наукова думка, 1971.– 208 с.

20. Лохвицька ратушна книга другої половини XVII ст. (Збірник актових документів) / Підгот. до видання Маштабей О.М., Самоленко В.Г., Шаприло Б.А.– К.: Наукова думка, 1986. –224 с.
21. Памятники литературы Древней Руси, XII век. – М.: Худож. лит., 1980. –704 с.
22. Памятники литературы Древней Руси. XIII век. – М.:Худож. лит., 1981. – 616 с.
23. Пісні до Почаївської Богородиці. Перевидання друку 1773 року. Транскрипція, коментарі і дослідження Ю. Медведика. – Львів: Місіонар, 2000. – 148 с.
24. Свенціцька В.І., Сидор О.Ф. Спадщина віків. Українське малярство XIV-XVIII ст.у музейних колекціях Львова. – Львів: Каменяр, 1990.– 72 с .+ 64 арк.іл.
25. Світ очима народних майстрів. Українське народне малярство XIII – XX ст. Альбом / Автори-упорядники В.І. Свенціцька, В.П. Откович. – К.: Мистецтво, 1991. – 304 с.
26. Сковорода Г. Повне зібрання творів у двох томах. – К.: Наукова думка, 1973. – Т.1-2.
27. Славинецький Є., Корецький - Сатановський А. Лексикон словенолатинській трудолюбіємъ иноков Арсенія и Єпифанія в богоспасаємомъ градѣ Москвѣ составлень // Горбач О. Перший рукописний українсько - латинський словник Арсенія Корецького-Сатановського та Єпифанія Славинецького. – Рим, 1968. – С. 5– 298.
28. Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. у 2-х тт. – К.: Наукова думка, 1977-78. – Т.1–2.
29. Словник української мови XVI – першої пол.XVII ст. у 28-ми вип. – Львів, 1999-2001.– вип.1–8.
30. Срезневский И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам – Спб, 1893. – 1911 – Т.1–3. (фототип. перевид.)
31. Трух А.–Й.–Г. Життя святих. У чотирьох книгах./вид. 2-ге. –Львів:Місіонер, 1997–1999. – Кн.1–4.
32. Українська література XIV–XVI ст.: Апокрифи. Агіографія. Паломницькі твори. Історіографічні твори. Перекладні повісті. Поетичні твори. – К.: Наукова думка, 1988. – 600 с.
33. Українська література XVII ст: Синкрет. писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика/Упор. В. І. Кречотня. – К.: Наукова думка, 1987.– 608 с.
34. Українська література XVIII ст. Поетичні твори. Драматичні твори. Прозові твори/ Вступ. стаття О. Мишанича. – К.: Наукова думка, 1983. – 696 с.
35. Українська поезія XVI – пер. пол. XVII ст. – К.: Наукова думка, 1978. – 431 с.

36. Українська поезія. Середина XVII ст. / Упор. В. І. Кречотень, М. М. Сулима. – К: Наукова думка, 1992. – 680 с.
37. Українська поезія XVI ст. / Упоряд. В.В. Яременка. – К.: Рад. письменник, 1987 – 287 с.
38. About the Harrowing of Hell / (Slovo o zbureniu pekla). A Seventeenth-Century Ukrainian Play in its European Context/Trans., Introd . and Notes by I. R. Makaryk. – Ottawa, Edmotnon, 1989. – 214 p.
39. Backowski A. Etymologiczny siownik jkzyka polskiego. – Warszawa , 2000. – Т. 1– 874 s.
40. In Praise of the Baal Shem Tov [Shivhei ha-Besht]. The Earleast Collection of Legends about the Founder of Hasidism /Trans. and ed. by D. Ben- Amos and J. R. Minz. – New York: Shocken Book, 1988–354 p.
41. Krevza L. Obrona iednosci cerkiewnej: Копыстєns’kyi Z. Palinodia. – Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1987.– 596 p.
42. Machek V. Etymologický slovník jazyka ieskýho a slovenskýho. –Praha,1957 –628 s.
43. Seventeenth-Century Writings on the Kievan Caves Monastery – Cambridge (Mass.) Harvard University Press, 1987. – 430 p.
44. Skarga P. Їwoty ъwiktých przez wielebnego ks. Piotra Skargk Societ. Jesu zebrane, na kaïdy dziec caiego roku. Wyd. 12 – Wiedec, 1842– Т.1, zesz.1–3; Т.2, zesz.1–3 (зошити нєнумєровані);
45. Siownik prasiowianski. – Warszawa – Krakyw – Gdacsk, 1976 – Т.2.
46. Wagilewicz J. D. Pisarze polscy Rusini wraz z dodatkiem Pisarze iaciscy Rusini /Przyg. do druku R.Radyszewski. – Przemуџl, 1996. – 320 s.

Наукова література

47. Айдачич Д. Двухсложные магические высказывания/ Etnolingwistyka. Problemy jkzyka i kultury, – Lublin, 2001. – Т. 13. –s. 127–137.
48. Афанасьев А. Мифы, поверья и суеверия славян. – М: ЭКСМО; Спб: Terra Fantastica, 2002. – Т. 1–3.
49. Барт Р.Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Пер. с фр. – М.: Прогресс - Универс, 1994. – 616 с.
50. Блок М. Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распостранненных преимущественно во Франции и Англии / Пер с фр.– М: Школа ”Языки русской культуры “, 1998. – 712 с.
51. Борисенков Е.П., Пясецкий В.М. Тысячелетняя летопись необычайных явлений природы.– М: Мысль,1988. – 522с.
52. Боура С. М. Героическая поэзия / Пер с англ. – М.: Новое литературное обозрение, 2002.– 808с.
53. Булгаков С.Н. Философия имени. – Спб: Наука,1998. – 447с.
54. Войтович Л. Князівські династії Східної Європи. (кін. IX- поч. XVI ст) . Склад, суспільна і політична роль. Історико-генеалогічне

- дослідження – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2000.– 649с.
55. Войтович Л. “Тератургема” А. Кальнофойського як джерело до генеалогії князівських родин – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2001 – 40 с.
56. Габинский Г. Теология и чудо. Критика богословских концепций – М: Мысль, 1978. – 280 с.
57. Глобенко М. “Тератургіма” Атаназія Кальнофойського в її зв'язках зі старокиївською літературною традицією // Збірник Української літературної газети. 1956. – Мюнхен: Видання “Українського товариства закордонних студій”, 1957. – С.267– 300.
58. Гнатюк В. Нарис української міфології. – Львів: Інститут народознавства НАН України, 2000. – 264 с.
59. Гнатюк В. Купанє й паленє “відьм” у Галичині // Матеріали до української етнології – Львів, 1912. –т.15. –с.178 – 201.
60. Гнатюк О. Українська духовна барокова пісня. – Варшава – Київ, 1994.–188с.
61. Голик Р. Чудо і знак: семіотичні проблеми української середньовічної і ранньоновітньої культури // Четвертий міжнародний конгрес україністів. Доповіді та повідомлення. Історія. ч.1. – Одеса – Київ – Львів, 1999. – С.258- 264.
62. Голик Р. Чудесне і повсякденне: семіотика духовної культури Галицько-Волинського князівства // Історичні та культурологічні студії – Львів, 2001. – Вип. 2. – С.106-114.
63. Голик Р. Чудесне, дивовижне і чарівне в ментальності українського суспільства ХІХ ст. // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – Львів, 2001. – Вип.9: Ювілейний збірник на пошану Ф. Стебля. – С.599-607.
64. Голик Р. Поезія чуда: Семіотика незвичайного в українській літературі та культурі (Середньовічні мотиви у творчості Б- І. Антонича) // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність – Львів, 2004. – Вип.12: Ювілейний збірник на пошану член- кореспондента НАН України Миколи Ільницького. – С.468 –475
65. Голик Р. Чудеса і конфлікти: стереотипи української середньовічної та ранньоновітньої релігійної культури // Історичні і культурологічні студії. – Львів, 2004.– Вип. 3.– С.26-32.
66. Голик Р. «Чудо зо всѣхъ дивовискъ найчоудовнийшее»: образ надприродного та незвичайного у староукраїнській мовній та літературній традиціях // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність.– Львів, 2005.– Вип.14. Слово і доля: Збірник на пошану Уляни Єдлінської. – С .65-79.
67. Гошко Ю.Г. Населення Українських Карпат ХV-ХVІІІ ст. – К: Наукова думка, 1976. – 206с.

68. Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. (Exempla XIII века). – М: Искусство, 1989. – 368 с.
69. Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. – Луцьк: “Вежа”, 1997. – 296 с.
70. Даль В. и др. Русское колдовство. – М: ЭКСМО; Спб: Terra Fantastica, 2002. – 800с.
71. Дейвіс Б. Вступ до філософії релігії/ Пер. з англ І. Гарник. – К.: Основи, 1996. – 269 с.
72. Дмитрук Н. Про чудеса на Україні року 1923-го //Етнографічний вісник.– К, 1925. – кн.1.–С.50 – 61.
73. Дмитрук Н. “Чудеса” на Полтавщині року 1928-го // Етнографічний вісник. – К., 1929. – кн.8.– С.168 – 180.
74. Долгов В. В. Чудеса и знамения в Древней Руси X – XIII вв. // Исследования по русской истории. Сборник статей к 65-летию профессора И. Я. Фроянова. – Санкт-Петербург– Ижевск: Санкт-Петербургский гос. университет; Удмуртский гос. университет, 2001. – С. 97-112.
75. Жильсон Э. Избранное. Т.1; Томизм. Введение в философию святого Фомы Аквинского. – М.– Спб: Университетская книга, 1999.– 496 с.
76. Зелигманн К. История магии и оккультизма / пер. с англ. А. Блейз. – М.: КРОН-ПРЕСС, 2001. – 576с.
77. Иллюстрированная история суеверий и волшебства от древности до наших дней /Сост. д-р Леманн – К.: Из- во “Україна”,1991.– 400с.
78. Ісаєвич Я. Україна давня і нова: народ, релігія, культура. – Львів, 1996. –336 с.
79. Історія української культури у 5 тт. /Від. ред. Б.Патон, /Від. ред Я Ісаєвич. – К.: Наукова думка, 2001 – Т.2.– 848 с.
80. Карсавин Л. П. Основы средневековой религиозности в XII – XIII веках. – Петербург: Алетейя, 1997. – 428с.
81. Кемпбелл Дж. Тысячеликий герой. /Пер. с англ. – Москва, “Рефл-бук”, “АСТ”, К.: Ваклер, 1997 – 384с.
82. Кияк С. Апологетика (оборона християнської віри) – Івано-Франківськ, 1997.– 384 с.
83. Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. статей.– М.: Пробел, 2000.– 232 с.
84. Концепт чуда в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. статей. – М.: Пробел, 2001.– 366с.
85. Котляр М. Древняя Русь в летописных преданиях и легендах.– К: Наукова думка, 1986.– 159с.
86. Кравченко В. Осапатова долина // Етнографічний вісник. – К., 1926. – кн.2.– С.108-111.

87. Кречотень В. І. Оповідання Антонія Радивиловського. – Київ: Наукова думка, 1983.– 408 с.
88. Крутова М. С. Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. – М.: Мартис, 1997. – 223 с.
89. Культура и общество в средние века: методология и методика зарубежных исследований. – М.: ИНИОН АН СССР, 1982. –264 с.
90. Культура Византии. Вторая половина VII-XII вв. – М.: Наука, 1989. – 680 с.
91. Левченко М. Як утворилася легенда про нове чудо в Лаврі // Етнографічний вісник. – К., 1927. – кн.4.– С.121-125.
92. Ле Гофф Ж. Цивілізація середньовікового Запада/ пер с фр. – М.: Прогресс, 1992. – 376с.
93. Лінч Дж. Середньовічна церква / пер. з англ. – К.:Основи,1994. – 492с.
94. Лихачев Д.С. Поетика древнерусской литературы/Изд 3-е, доп. – М.:Наука, 1979.– 360с.
95. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М.: Политиздат , 1991. – 525 с
96. Малиновский Б. Магия. Наука. Религия./ Пер с англ .– М.: “Рефл-бук”, 1998. – 304с.
97. Мечковская Н. Б. Язык и религия. Лекции по филологии и истории религий. – М.: Агенство “ФАИР”, 1998. – 352 с.
98. Мосс М. Социальные функции священного. / Пер. с фр.– Санкт-Петербург: Евразия (Ultima Thule), 1999 – 448с.
99. Нойманн Э. Мистический человек// Нойманн Э. Глубинная психология и новая этика. – СПб: Академический проект, 1999.– С. 151–202.
100. Омэнн Дж. Христианская духовность в католической традиции/ пер. с англ Н. Вакуленко. – Рим – Люблин: Изд. Святого Креста, 1994. – 416 с.
101. Онищук А. Народний календар. Звичаї і вірування, прив’язані до поодиноких днів у році. Записав у 1907-10 рр. у Зелениці Надвірнянського повіту А.Онищук // Матеріали до української етнології, т.15. – Львів, 1912. – С.1-61.
102. Основні правди віри /пер. з пол. А. Шкраб’юка. – Львів: Свічадо, 1997.–184с.
103. Пирс Ч. С. Письма Сэмюэлю П. Лэнгли и “Юм о чудесах и законах природы” // Пирс Ч. С. Логические основания теории знаков. – СПб: Алетейя, 2000.– С.224-277.
104. Полюга Л. М. Українська абстрактна лексика XVI – першої пол. XVII ст. – К.: Наукова думка, 1991. – 237с.
105. Попович М.В. Нарис історії культури України. – К.: “АртЕк”, 1999 – 728с.

106. Попов П. До текстів т. зв. "Калинівських пісень" // Етнографічний вісник. – К., 1927. – кн.4. – С.8– 30.
107. Попов П. До питання про способи збирати фольклорний матеріал// Етнографічний вісник. –К., 1926.– кн.2.– С.5– 19.
108. Пропп В. Морфология сказки. – Ленинград: Академия, 1928. –152с.
109. Пчілка О. Українські народні легенди останнього часу //Етнографічний вісник У.А.Н. – К., 1925.– кн. 1. – С.41- 49.
110. Рабій Ю. Самбірська Богородиця. Монографія. – Ютіка, Н.Й., 1970. – 84с.
111. Религиозные традиции мира. В двух томах. / пер. с англ. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1996. – Т. 1- 2.
112. Релігія в житті українського народу. Збірник матеріалів наукової конференції у Рокка ді Папа (18 -20 .X. 1963)/ за ред. В. Янева. –Мюнхен – Рим – Париж,1966. – XXIV+222 с.
113. Ріцціотті Дж. Життя Ісуса Христа / Перекл. з італ. Л. Гайдуківського. – Рим,1979.– 710 с.
114. Робінсон А.М. Билинний епос Київської Русі у співвідношеннях з епосом Заходу і Сходу // Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI-XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1981.– С. 59–82.
115. Токарев С. А. Религия в истории народов мира/ изд 3- е. –М.: Политиздат, 1976. – 575с.
116. Токарев С. А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. –622с.
117. Толочко О. Образ «чужинця» в картині світу домонгольської Русі // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. – К.,1992 – т .1.– С.26-46.
118. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. – М.: Гнозис, Школа "Языки русской культуры", 1995–1998. – Т.1–2.
119. Трубецкой Н.С. "Хождение за три моря" Афанасия Никитина //Семиотика/Сост. Ю.С. Степанова. – М.: Радуга,1983. –С.437–461.
120. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія/ Упор., прим. А.П. Пономарьова, Т.В. Косміної, О.О. Боряк. – К.: Либідь,1991.–640 с
- .
121. Флоренский П. Имена // Опыты. Литературно-философский ежегодник. – М.: Советский писатель, 1990. – С.351–419.
122. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии/ Пер. с англ. 2- е изд. – М, Политиздат, 1986. – 703 с.
123. Хейзинга Й. Осень Средневековья./ пер. Д.В. Селивестрова. –Москва: Наука,1988 – 544с.
124. Хобзей Н. Між світом і антисвітом: чоловік, що може перемітуватися на вовка // Гуцульські говірки. Лінгвістичні та етнолінгвістичні дослідження. – Львів: Інститут українознавства ім.І.

- Крип'якевича НАНУ, 2000. – С.179–191.
125. Хольц Л. История христианского монашества/Пер.с нем. – Спб, 1993. – 424с.
126. Цапенко І. П. Питання розвитку героїчного епосу східних слов'ян. – К.: Вид АН УРСР,1959. –135 с.
127. Чижевський Д. Історія української літератури. Від початків до доби реалізму. – Тернопіль: Феміна,1994. – 480с.
128. Чижевський Д. Нові дослідження над історією астрології (1913- 1928) // Етнографічний вісник УАН.– Київ, 1929 - кн.8.– С.190-215.
129. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом /пер. з англ -Львів, 2001.– С.41-43.
130. Шухевич В. Гуцульщина // Матеріали до українсько-руської етнології. – Львів, 1899-1908. – Ч.1–5.
131. Юдин А. Магические перформативы в заговорах и календарных песнях восточных славян // Etnolingwistyka. Problemy jkzyka i kultury, 13. – Lublin, 2001. – С.139-148.
132. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст. – К.: Критика, 2002. – 416 с.
133. Altery R., Kermode E. /ed./ The Literary Guide to the Bible. –Cambridge,(Mass.): Belknap Press, Harvard University Press 1990 –678p.
134. Auzery M-F. L'evolution de l'attitude face au miracle б Byzance (VII-e – IX- e siйcle) // Miracle, prodiges et merveilles au Moyen Bge. – Paris 1995.– P. 31–46.
135. Bognolo A. La finzione rinnovata. Meraviglioso, corte e avventura nel romanzo cavalleresco del primo Cinquecento spagnolo. – Pisa: Editioni ETS, 1997. –272 p.
136. Bogucka M. “Wunder” im Amsterdamer Zuchthaus. Zur Geshichte der der Disziplinierung der Gesellschaft an der Schwelle zur Neuzeit //Acta Poloniae Historica, 1995. – T. 72.– S.139–148.
137. Boyer P., Nissenbaum S. Salem Possessed. The Social Origins of Witchcraft. – Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Press, 1998. – 231p.
138. Bron B. Das Wunder: das theologische Wunderverstandis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriff– Güttingen: Vandenhoeck und Ruprecht,1975 –346p.
139. Burke P. How to be a Counter-Reformation Saint //Religion and Society in Early Modern Europe. – London,1984.– P.45-55.
140. Carrard P. Poetics of New History. – Baltimore and London,1995. –256 p.
141. Communio. Mikdzynarodowy przegl№d teologiczny. –Poznac–Warszawa: Pallottinum, 1989. – Nr.6 (54). Cuda.– 132s.
142. Csepregi I. The Miracle of Saints Cosmas and Damian Characteristics of Dream Healings // Annual of Medieval Studies at CEU. Budapest, 2002 Vol.8. P.89-121.

143. Futrell A. M. The Signs of Christianity in the Work of Walker Percy. San - Francisco London, 1994 220 p.
144. Golimiche X. Le recit de miracle. Oublier Augustin. Paris, 1992. 130p.
145. Goldblatt H. Orthography and Orthodoxy. Constantine Kosteneŭki's Treatise on the Letters. – Firenze: Le Lettere, 1987. – 435 p.
146. Goodich M. Canonization documents and procedures in the Middle Age // La canonisation: document et procedures du Moyen Age au XIX siecle. Hagiologia, sixième année. – Leuven, 1998.– 20p.
147. Greer R. The Fear of Freedom: a study of miracles in the Roman imperial church. – University Park: Pennsylvania State University Press, 1989. – 200p.
148. Hamburger J.F. The Liber miraculorum of Unterlinden: An Icon in its Convent Setting // Hamburger J.F. The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany. New York: Zone Book, 1998. P.279-315.
149. Hick D. / ed. / Ritual and Belief. Readings in The Anthropology of Religion. Boston New York London Madrid Sydney Toronto, 1999 454 p.
150. Jolly K. L. Popular Religion in Late Saxon England. Elf Charms in Context Chapel Hill London: University Of North Carolina Press, 1996 252 p.
151. Kowalczyk E. Sacrum. Z dziejów mityw toponomastycznych w archeologii // Człowiek. Sacrum. Hrodowisko. Miejsca kultu we wczesnym średniowieczu. Spotkania Bytomskie IV.—Wrocław: WERK, 2000. – S. 27-37
152. Kuchowicz Z. Obyczaje staropolskie XVII — XVIII w. – Jydz, 1975. – 484 s. + 62 [il.]
153. Kuczera A. Samborszczyzna. Ilustrowana monografia miasta Sambora i ekonomji Samborskiej. – Sambor, 1937.– T. I–II.
154. Le Goff J. Świat średniowiecznej wyobraźni /Ti z fr. – Warszawa: Volumen-Bellona, 1997. – 338s.
155. Lewis C. S. Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej /Ti. W. Ostrowski. – Kraków: Znak 1995 —232c.
156. Łukaszyk R., Flis J, Stachowiak L., Kudasiewicz J, Kopiec E. Cud // Encyclopaedia katolicka.– Lublin, 1989.– T.3 – S.643 – 657.
157. Juńny R. “Skarbica” Joannicego Galatowskiego. Z dziejów ukraińskiej muzyki religijnej, duchowości i pobożności doby baroku // Przegląd humanistyczny. – Warszawa, 1997. – S.1 – 19.
158. Jowmiacski H. Religia Słowian i jej upadek. (w. VI-XII) – Warszawa: Państwowe wydawnictwo naukowe, 1979.– 434s.
159. Mierzejewski A. Sztuka Starożytnego Wschodu. – Warszawa, 1981. – T.1-2.

160. Meier Ch. Überlegungen zu einer Poetik der Wunderbaren im Mittelalter // Das Wunderbare in der Mittelalter. – Göttingen, 1994. – S.37-78.
161. Moszynski K. Kultura ludowa Słowian. – Warszawa: Książka i Wiedza, 1967.– T.2, cz.1 – 828 s.
162. Nicell J. Looking for a miracle: weeping icons, relics, stigmata, visions and healing cures. – Buffalo: Prometheus Books, 1993. – 253 p.
163. Pieter J. Historia psychologii. – Warszawa: PWN, 1972. – 456 s.
164. Pisarkowa K. Zaklęcie magiczne a korespondencja tekstu z faktem// Tekst. Analizy i interpretacje. Pod. red. J. Bartmickiego. – Lublin, 1998. –S.151-167.
165. Podskalski G. Christentum und theologische literatur in der Kiever Rus' . – München: Beck, 1982.–363 S.
166. Rusecki M. Cud w chrześcijaństwie. – Lublin, 1996. –570s.
167. Sigal P-A. L'homme et le miracle dans la France medievale, XIe–XIIe siècles. – Paris: Cerf, 1985. –349p..
168. Słownik folkloru polskiego / Pod red. J. Krzyżanowskiego. – Warszawa: Wiedza Powszechna, 1965 – 488 s.
169. Stelladoro M. Agiografia e mitologia // Hagiographia (Spoleto), 1997.– vol.4. –P.1-7.
170. Sharpe J. Instruments of Darkness. Witchcraft in Early Modern England.—Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1997. – 370p.
171. Schwann J. Die Signatur des Vollkommenen: Anmerkungen zum Begriff des Wunderbaren // Das Wunderbare in der Mittelalter. –Göttingen, 1994. – s.85-110.
172. Spandenbergh P.-M. Maria ist immer und überall: Die Alltagswelten des spätmittelalterlichen Mirakels. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987. – 268 p.
173. Vauchez A. La civilisation de Moyen Age Occidentale. – Paris, 1975. –127p.
174. Vergote A. Religion, foi, incroyance .– Bruxelles, 1987. – 332 p.
175. Walters L.J. Wonders and Illumination. Prierart dou Tiert and the “Queste del saint Graal”// Word and Image in Arthurian Literature. – New York and London, 1996. – P.339–380.
176. Ward B. Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Events 1000 – 1215. –Philadelphia, 1987. – 300p.
177. Zdybicka Z. Człowiek i religia. Zarys filozofii religii. – Lublin, 1993. – 492s.