

Дубина О. Ю.

ВІД КАМЕНЯ ДО ЕФІРУ: ОБРАЗ ДУШІ У «ТЕРАТУРГИМІ» АФНАСІЯ КАЛЬНОФОЙСЬКОГО

У статті висвітлено релігійно-філософське значення образного втілення душі у «Тератургимі» Афанасія Кальнофойського. З'ясовано, що людська душа у цій збірці богородичних оповідань про чуда представлена двома основними топосами – душі-храму і душі-поля. Перший розгортається за допомогою образів дому і вогню, другий – саду і цвіту. Особливу увагу приділено спільному для обох топосів мотиву прибирання душі, що асоціюється з паланням і цвітінням.

Ключові слова: богородичне оповідання, образ, топос, людська душа, мотив прибирання душі, чудо, богопізнання.

У 1627 р. Петро Могила став архімандритом Києво-Печерської Лаври. На цій посаді він докладав зусиль до підтримки не лише матеріального становища, а й релігійного значення обителі, пов'язаного з місцевою чудотворною іконою Божої Матері і нетлінними мощами печерських святих. Із цією метою він почав збирати історії про надзвичайні події, що відбувалися в монастирі як у його час, так і за попередніх архімандритів [4, с. 339–340]. У 1635 р. з його ініціативи Сильвестр Косов створює свій «Патерикон» або ж польськомовну версію житій печерських святих, доповнену історичними та полемічними ремарками [5, с. 268–269]. Через три роки у тій самій лаврській друкарні Афанасій Кальнофойський видав своєрідне продовження «Патерикону» [5, с. 293] – ще одну польськомовну й найбільшу збірку оповідань про чуда київського ареалу [8, с. 323], до котрої увійшла більшість історій із записів Петра Могили [1, с. 202]. Півна назва твору звучить так: «*Teratoúr Yñma, lubo Cuda, ktore były tak w samym świętoudotwornym Monastyru Pieczarskim Kijowskim, iako u w obudwu świętych Pieczarach, w ktorych po woli Bożey Błogosławieni Oycowie Pieczarscy, pożywszy, u ciężary Ciał swoich złożyli. Wiernie u pilnie teraz pierwszy raz zebrane u świecie podane przez W. Oycy Athanasiusa Kalnofoyskiego, zakonnika tegoż Ś. Monastyra Pieczarskiego. Z drukarni Kijowopieczarskiej, roku P. 1638*». Розповідається у «Тератургимі», як видно з назви, про чуда Печерської Богородиці і від нетлінних мощей місцевих угодників. Того ж 1638 року Афанасій Кальнофойський у співавторстві з Іларіоном Денисовичем доповнюють «Тератургиму» збіркою оповідань «Парергон», присвяченою чудотворному образу Куп'ятицької Богородиці [5, с. 309].

«Тератургима» – це твір зі складною структурою і смислом, що може зацікавити як літературознавців, істориків, релігієзнавців, філософів, так і звичайних читачів. Утім, нині ця книга є одним із найменш досліджених богородичних текстів киево-чернігівського кола. Перший історико-літературознавчий аналіз «Тератургимі» знаходимо у двотомній праці С. Голубева «Київський митрополит Петр Могила и его сподвижники», в котрій збірку названо риторично пишномовною і витіюватою, позначеною, на думку автора, негативним латино-польським впливом [5, с. 294]. Далі маємо кілька побіжних згадок в історіях української літератури XVII ст. М. Возняка, М. Грушевського й І. Франка. Дослідження зв'язку книги Кальнофойського з попередньою киево-руською і бароковою агіографічною традицією здійснив М. Глобенко [3]. Про «Тератургиму» в контексті української польськомовної літератури XVII ст. писали, зокрема, П. Левін, Е. Мартель, Л. Нодзинська [11, р. XXVII]. У найновіших вітчизняних літературознавчих дослідженнях ідеться про високу художність тексту Афанасія Кальнофойського: оригінальність образів, афористичність описів чуд, глибину релігійно-філософського наповнення (див., зокрема, праці архієпископа Ігоря Ісіченка, Л. Ушкалова, В. Шевчука).

Структурно книга поділена на два великі трактати, яким передують присвята, передмова, звертання до читача, вибачення за помилки, список авторів, на яких посилається письменник, і колекція надгробків фундаторам і ктиторам монастиря. Перший трактат, на думку В. Шевчука, можна назвати нелітературною або ж історичною частиною «Тератургимі» [8, с. 323]. Тут розповідається про заснування Києво-Печерського монастиря,

спростовуються неправдиві чутки про довжину печер, подаються детальні плани й описи обителі. Саме завдяки зібраним у першому трактаті відомостям «Тератургимою» цікавляться історики. Другий трактат – це вже літературна або художня частина тексту [8, с. 323], що становить збірку оповідань про чуда.

Окрім історії монастиря, у першому трактаті, як і в повчаннях до чуд, Кальнофойський висвітлює низку дуже важливих релігійно-філософських питань. Наприклад, спираючись на тексти Томи Аквінського, він дає визначення чуда, наводить класифікацію чудес, розповідає, хто може їх творити, яке з Божих чуд є найбільшим, розмірковує над найтяжчими гріхами і найвищими чеснотами. У восьмому параграфі першого трактату автор розповідає про святість ікон, пояснює, для чого ці зображення поставлені у храмах і чому вони наділені різною чудотворною силою. У своїх доводах він посилається на головного теоретика іконошанування – Івана Дамаскіна (а саме, на його «Трете слово на захист іконошанування») і розмірковує над поняттям образу взагалі. Він повторює за Отцем Церкви, що образ – це подібність, яка містить визначальні риси першообразу і водночас чимось від нього відрізняється. Після цього Кальнофойський наводить думку Дамаскіна про те, що людина, обтяжена тілом, не здатна бачити невидиме і віддалене, і саме образи покликані бути провідниками до того, що заховано від людського розуміння [10, с. 84]. Тут вчення про образ Івана Дамаскіна перегукується з містичним і символічним богослов'ям Псевдо-Діонісія Ареопагіта, що навчає впізнавати в малому велике, у множинному – єдине, у видимому – невидиме [7, с. 829], а також вченням апостола Павла про рідку поживу, споживання якої готує людину до прийняття твердої їжі істини [I Кор. 3, 1–3].

Однією із основних невидимих сутностей, довкола якої Афанасій Кальнофойський вибудовує повчальний і пізнавальний наратив «Тератургими», є людська душа, представлена у тексті цілісним комплексом чуттєвих образів. Власне, в печерних чудесах ідеться про зцілення душевних аномалій, за кожною з яких стоїть конкретний гріх [9, р. 77]. Тому основним завданням цієї роботи є дослідження релігійно-філософського значення образного втілення душі у тексті Кальнофойського.

Одразу слід зазначити, що за основу образу душі у «Тератургимі» взято вчення Св. Павла із його Послання до Коринтян: «*Бо ми співробітники Божі, а ви Боже поле, Божя будівля*» [I Кор. 3, 9].

«*Чи не знаєте ви, що ви Божий храм, і Дух Божий у вас пробуває?*» [I Кор. 3, 16]. Звідси два основні топоси, наявні у збірці Кальнофойського, – топоси душі-храму і душі-поля.

Перший розгортається у «Тератургимі» від образу людської душі як дому, до того ж дому совісті («*dom sumnienia*»). Не випадково тут одразу з'являється цілком земний мотив прибирання душі, що разом співмірний упорядкуванню світу, перетворенню хаосу на космос. Людина має приготувати власний дім для прийняття любого гостя, що ним є Господь. Для цього вона мусить повимітати з душі всі гріхи і нечисті помисли, прикрасити оселю чеснотами, здобутками на власному шляху богопізнання: «*Spowiedź tedy zwyczajem Chrześcianskim przystoynie uczyniwszy, iesli ktore były znaki ludzkich niechystości, pokutą starszy, wimiotszy y ochędożywszy dom sumnienia swego, weń Chrzystusa Pana wdzięcznego gościa przyiął*» [10, s. 142].

Поступово письменник, знову ж таки вслід за апостолом Павлом, намагається підвести читача до думки, що Бог – не просто гість, Господь має поселитися у домі людської душі. Отже, дім має стати храмом: «*Хіба ви не знаєте, що ваше тіло то храм Духа Святого, що живе Він у вас, якого від Бога ви маєте, і ви не свої?*» [I Кор. 6, 19]. Свідченням того, що людина стала на шлях богопізнання, що вона має в душі Бога, що її душа – це Господній храм, стає світло, вогонь. Звідси образ свічі, котра, як пише автор у додатку про чуда у Софіївському храмі, дається новохрещеним у знак істинності віри [10, s. 199]. Цікаво у цьому контексті виглядає образ людини-вулкану, який палає зсередини божественним вогнем: «*Praw: Czyt: raz wziąwszy w siebie Uethna gora Sicilley ogień, y dopiro gore, chćiey iey bydz podobnym, weźmi ogień ten w siebie, ktorego procz człowieka żadne inne stworzenie użyć nie może, a palay ku Bogu twemu*» [10, s. 259].

Водночас автор завжди наголошує на тому, що цей очисний вогонь насправді не принесений зовні Богом-гостем. Людина сама має зажеврїти і розгорїти зсередини. Тут Афанасій Кальнофойський вкотре згадує про тягар бруду, який заважає душі запалати. Йдеться про забруднення тьмою, розкішшю, отрутою гріхів [10, s. 259]. Звичайно ж, загорання можливе лише через любов, а палання здійснюється в любовному екстазі богопізнання.

Не менш примітно у зв'язку із топосом храму душі і мотивом прибирання душі виглядають історії чуд, у котрих ідеться про те, як із храму виганяють нерозумних звірів, що їм не годиться там бути, або розповіді про боротьбу з хижими

тваринами. Адже ці істоти (вовки, собаки, леви, василиски) теж асоціюються з гріхами і злом (зажерливістю, жорстокістю, брехнею, підступністю тощо). Поза тим, бруд, нерозумність, тобто безум і дикість цих тварин співвідносились у барокової людини з хаосом і деструкцією, а отже, з віддаленням від вищого світла [9, р. 86]. Те саме стосується численних оповідань про зцілення біснуватих, де прямо мовиться про вимітання із душі бісів, перетворення душі із пустиря, лігва тьми і зла на освітлений Божий храм.

Ще одним компонентом прибирання душі, що сприяє прозрінню, внутрішньому осяянню, за допомогою якого можна досягнути Бога, крім вимітання бісів, освітлення та горіння, є пошук душевної рівноваги, втихомирення збуреного серця. Наприклад, у сорок п'ятому чуді Афанасій Кальнофойський називає безум хворобою, що виникає внаслідок сильного руху вітрів і настроїв у людині: «*Szalenie lubo pozbycie rozumu iest choroba z poruszenia wielkiego wiatrow u humorow w chlowieku*» [10, s. 236]. Шуму вітрів протиставляється музика молитви, церковних піснеспівів. Тихим збурювачем і руйнівником людського серця, що відкриває ворота гріху, в «Тератургимі» є смуток, якому протистоїть духовна радість: «*W smętku dusza opuszcza się u gnusnieie; dusza weseląca się wiek czyni kwitnący, a duch smętny wysusza kości*» [10, s. 256].

Отже, душа в «Тератургимі» – це насамперед дім, і автору йдеться про те, як перетворити душу, що нагадує темне лігво дикого звіра, де завиває вітер, на прибраний, освітлений і прикрашений храм, холодну печеру – на незгасний вулкан.

У тридцять другому оповіданні Кальнофойський вкотре описує чудо загорання свічок у замкненому храмі [10, s. 193]. У повчанні до цього чуда мовиться про каміння, котре, одного разу загорівшись, як вищезгаданий вулкан, повсякчас утримує в собі полум'я. Далі автор розповідає про м'яку землю, що родить тверде каміння, та протиставляє її твердості загартованого у постах тіла і м'якій душі: «*...u lubo to mięłka ziemia te twarde rodzi kamienie, przeciwnie się z tobą stanie; boć twoja ziemia, ciało mowię twarde na posty, modły, bicze, u Bogu wdzięczne inne prace będzie, a serce kamieniste tak zmiększy, iako S. Magdalena swoje, u świecę na Ofiarę Panu zapaloną ie przyniešie*» [10, s. 194]. Тобто тут маємо вже людину-поле і мотив пом'якшення душі, як воску від сонця, золота від вогню, алмазу у козячому молоці [10, s. 215]. До того ж цей мотив одразу викликає безліч біблійних асоціацій із притчами про виноградники, Богом-виноградарем, із монастирським богородичним садом. І саме в цьому ключі

випробовування, загартовування тіла і зм'якшення духа можна розглядати як трудівництво на території монастиря, про яке часто розповідається в «Тератургимі». Як наслідок, камінь душі і «*skora odmiana dyamentowych serc naszych*» [10, s. 215] ототожнюється із зерном, насінням і проростанням насіння.

Найбільш повторюваним і найяскравішим образом, пов'язаним із душею-полем, у «Тератургимі» виступає образ квітки-душі. І тут варто згадати про візантійську традицію зображення раю як духмяного квітучого саду, що цвіте і плодоносить одночасно. Приміром, твори Симеона Нового Богослова, в котрих на перше місце, на думку В. Бичкова, виходить естетика аромату і світла, згідно з якою пахощі символізують гармонію духовних начал у людині [2, с. 279].

У десятому оповіданні про чудесні пахощі, якими наповнені печери з мощами святих, Афанасій Кальнофойський називає печерських угодників ароматними квітами, що духмяніють благими пахощами господніми [10, s. 124]. Пізніше, у тридцять першому чуді він називає зрілою квіткою («*kwiat doyrzwały*»), піднесеною в дар Богу новопреставленого Єлисея Плетенецького [10, s. 189]. Ці квіткові пахощі, як ладан у церкві, вкотре засвідчують присутність Божої благодаті.

Звичайно, що для того, аби з діамантової насінини серця проросла ніжна, духмяна квітка-душа, їй потрібне світло, що зігриває, живить і направляє цвіт. Необхідним елементом такого плекання душевного цвіту є також роса благодатних сліз, сльози каяття і радості. Недарма заспокоєння через плач відоме зі святоотцівської традиції як фізичний спосіб катарсису [2, с. 272]. Заразом цвітіння ототожнюється з паланням. І коли автор говорить про прикрашання душі, наче Єрусалима, душу, прикрашену краще, ніж Єрусалим, асоціюючи, до речі, духовний дім і поле з Божим градом, то йдеться саме про уквітчування цвітом цнот і добродійностей.

Тут також можна згадати досить поширений в оповіданнях про чуда мотив проростання лілій і троянд, що символізують чистоту і воскресіння зі святих мощей. Поза тим, цвітіння, уквітчування можна протиставити тілесним хворобам, загнилим ранам, з якими приходять люди до печерських святих і Богородиці у пошуках зцілення. Так само невидимий духмянний ефір божественного цвіту протиставляється гнилому смороду зла, що не раз супроводжує грішників.

Важливо, що врешті-решт пом'якшення душі, наче воску, наче золота, наче діаманта, проростання насінини, палання душі завершується повним розчиненням Божою любов'ю: «*Zaprawde*

zyczyłbym ia, aby u człowiek, gdy w grzechowe śidla padnie, nie bawił się w nich wiele, ba u dnia iednego, ale zaraz rospuszczal się miłością Bożą...» [10, s. 273]. В результаті такого розчинення, котре, на думку автора, і є метою духовних зусиль, душа-квітка, душа-вогонь перетворюється на духмяний, прозорий ефір, що, як пише той самий Іван Дамаскин, злітає вище за повітря, до самого Бога [6, с. 196].

Отже, образ душі у «Тератургимі» представлений двома основними топосами – душі-храму і душі-поля. Перший розгортається за допомогою образів дому і вогню, другий – саду і квіту.

Найбільш значущим і спільним для обох топосів, а також у зв'язку із дидактичною настановою тексту, виявляється мотив прибирання душі, що асоціюється з паланням, пом'якшенням, цвітінням, пахощами. Від чуда до чуда, на прикладах печерських угодників і грішників, що приходять за зціленням до печерської Богородиці, автор знову і знову навчає, як підвестися духом. Аби засвідчити присутність Божої благодаті у православної церкви, Афанасій Кальнофойський апелює до емоцій читача, вдається до чуттєвих образів і постійно нагадує про приховані у них сутності та смисли.

Список літератури

1. Архиепископ Игорь (Ісиченко). Східна аскеза і бароковий текст: досвід могилянського Києва / Архиепископ Игорь (Ісиченко) // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура. – К. : Критика, 2005. – С. 196–206.
2. Бычков В. В. Малая история византийской эстетики / В. В. Бычков. – К. : Путь к истине, 1991. – 406 с.
3. Глобенко Микола. «Тератургіма» Атанасія Кальнофойського в її зв'язках із старокіївською літературною традицією / Микола Глобенко // Збірник «Української літературної газети»: 1956 / [ред. Іван Кошелівець і Юрій Лавріненко]. – Мюнхен : Українське товариство закордонних студій, 1957. – С. 267–300.
4. Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (опыт исторического исследования) : в 2 т. / С. Голубев. – К. : Типография С. В. Кульженко, 1883. – Т. 1. – 559 с.
5. Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники (опыт церковно-исторического исследования) : в 2 т. / С. Голубев. – К. : Типография С. В. Кульженко, 1898. – Т. 2. – 524 с.
6. Дамаскин Иоанн. Точное изложение православной веры / Иоанн Дамаскин // Полное собрание творений. – СПб. : Издание Императорской С.-Петербургской Духовной Академии, 1913. – С. 157–345.
7. Дионисий Ареопagit. Сочинения / Дионисий Ареопagit ; вступ. ст., подгот. греч. текстов и их рус. пер. Г. М. Прохоров. – М. : Алетея, 2003. – 863 с.
8. Шевчук В. «Тератургіма» Афанасія Кальнофойського / В. Шевчук // Муза роксоланська: Українська література XVI–XVIII століть : у двох книгах. Книга перша : Ренесанс. Раннє бароко. – К. : Либідь, 2004. – С. 322–326.
9. Holyk Roman. The Miracle as Sign and a Proof: “Miraculous Semiotics” in the Medieval and Early Modern Ukrainian Mentality / Roman Holyk // Letters from Heaven: Popular Religion in Russia and Ukraine / [edit. by John-Paul Himka and Andriy Zayarnyuk]. – Toronto ; Buffalo ; London : University of Toronto Press, 2006. – P. 76–100.
10. Kalnofoyski Athanasius. Терапоурґица, lubo Cuda, które były tak w samym świętucudotwornym monasteru Piecharskim, iako u obudwu świętych piecharach / Athanasius Kalnofoyski. – Kiiow, 1638. – 322 s.
11. Lewin Paulina. Afanasij Kal'nofojs'kyj and the Teraturgema / Paulina Lewin // Seventeenth Century Writings on the Kievan Caves Monastery. – Harvard University Press, 1987. – P. XXIV–XXVIII.

O. Dubyna

FROM STONE TO ETHER: THE IMAGE OF THE SOUL IN «TERATURGEMA» BY AFANASIY KALNOFOISKYI

This article is an attempt to investigate the religious-philosophical meaning of the figurative expression of the human soul in the collected narratives “Teraturgema” written by Afanasii Kalnofoyskyi. The book was created and published under the order of Petro Mohyla in Kyivan Cave Monastery in 1638 and was dedicated to the miracles of Pecherska Mother of God and miraculous events connected with the incorruptible relics of the local saints. The current research is accomplished in accordance with John of Damascus’ theory of image represented in the introductory part of Kalnofojskyi’s book, Dionysius the Areopagite’s mystic and symbolic theology, and Paul the Apostle’s teaching about the fluid and solid food of truth. In the process of analysis, the author of the article detected that the human soul in “Teraturgema” is expressed in two main topoi: the soul-temple and the soul-field. The first one expands in images of the house and fire, the second one – in images of the garden and blossom. The most significant and common for these two topoi is the motif of cleaning the soul that is associated with burning, softening, flowering and fragrance right up to the total dissolution in the divine love. Close attention in the article is paid to the cognitive and didactic aspects of the collected narratives by Afanasii Kalnofojskyi in which all sensual images, according to the doctrines mentioned above, are meaningful only as the signs and imprints of invisible substances.

Keywords: Marian narrative, image, topoi, human soul, motif of cleaning the soul, miracle, knowledge of God.

Матеріал надійшов 18.04.2017