



Головащенко С. І.

**Образ Христа
в богословсько-катехітичній,
літургійній та моралістичній
творчості митрополита
Київського Петра Могили**

**Попередні зауваження щодо проблематики
й теми, першоджерельного матеріалу
та вихідних ідей дослідження**

Звернення до творчості Петра Могили (1596–1647) — архімандрита Києво-Печерської лаври (з 1627), митрополита Київського (з 1633), видатного церковного, політичного та культурного діяча, талановитого богослова, літургіста, мораліста та проповідника, обдарованого літератора — відбулося, зважаючи на важливість дослідження особливостей культурно-релігійної, богословської та філософської спадщини першої половини XVII століття як вузлового часу для поступу вітчизняної культури в її європейській орієнтації. Постать Могили привертає особливу увагу з огляду на значення творчого доробку цього діяча у складних і суперечливих умовах відродження православної церкви та української народності напередодні великого національно-визвольного руху середини XVII століття. Застосування Петром Могилою різноманітної релігійної символіки для вираження богословських, морально-етичних, соціально-політичних ідей, актуальних тієї пори для української православної людності, включає і символіку христологічну, використання котрої визначене як концентрацією навколо богословсько-догматичного ядра християнської релігії у її східній, православній інтерпретації, так і потужним потенціалом символізованого образу Христа для розкриття етичної, антропологічної, соціальної проблематики. Тож використання Петром Могилою догматично визначеного та символізованого образу Христа цілковито заслуговує на дослідницьку увагу, причому з урахуванням жанрових особливостей різноманітних творів Могили та відповідних підходів до їх вилучення.

Основу матеріалу цієї розвідки склали праці, написані й уперше видані у 20–40 роках XVII століття та пов'язані з іменем митрополита Петра Могили, тобто з приводу яких було встановлено факт його власноручного написання, редагування або участі в укладенні. Крім оригінальних видань, використовувалися передруки XIX — поч. XX ст., уміщені в різних наукових виданнях. Дослідниками зазначено, що богословська спадщина могилянської доби є багатоманітною та неоднорідною. Твори релігійного змісту вирізняються тут своєю богословською значущістю, обсягом, жанрами, призначенням, зорієнтованістю тощо. Тогочасна богословська наука, як вважається, ще не була чітко диференційована на догматичне, моральне чи пастирське богослов'я; проте серед усієї сукупності творів ви-

діялися церковно-полемічні, власне догматичні, агіографічні, проповідницькі та богослужбні книги [18, 76]. Визначені для цього дослідження твори Петра Могили¹ в цілому відповідають наведеному зауваженню щодо змісту тодішньої богословської спадщини; авторське уточнення полягає у виділенні в спадщині митрополита богословсько-катехітичного, літургійного та моралістичного компонентів. Наявність цих компонентів була визначена, очевидно, функціональним спрямуванням літературної діяльності Могили як діяльності насамперед церковної, покликаної забезпечувати саме потреби належного функціонування православної церковної догматики, моралі, культу, способів взаємовідносин і впорядкування в інституціональних межах цілісної церковної структури як де-факто самостійної помісної церкви, якою стала за правління П. Могили Київська митрополія [18, 73; 16, 130].

¹ Були опрацьовані такі твори Петра Могили:

Передмова до Службника 1629 року // Титов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Україні (далі — Титов Хв...) — К., 1924. № 32; рсє-рси;

Передмова до Службника 1639 року // Титов Хв... № 32; сгі-сгі;

Проповідь "Крест Христа Спасителя и каждого человека..." // Титов Хв., № 39—40; сгі-со;

Передмова до Учителного Євангелія 1637 року // Титов Хв., № 45; ні.

Передмова до "Пісної Тріоди" 1640 року // Титов Хв., № 47;

Євангеліє Учителное. — К., 1637 р. — 1031 с.

Требник Петра Могили 1646 року // Требник Петра Могили. Канберра; Мюнхен; Париж, 1988; Ч. 1 — 946 с.; Ч. 2 — 263 с.; Ч. 3 — 430 с.

Катехизис сирѣчь исповѣданіе православныхъ вѣры кафолическія и апостольскія церкве восточныя... — К., 1712;

Λίθος, albo kamen z procy prawdy cerkwie świętej prawosławnej ruskiej na skruszenie faeczności Perspektiwy albo raczej pazkwiu od Kassiana Sakowicza... roku 1642 w Krakowie wydane. Wypuszczony przez pokornego ojca Eusebia Pimina. — К., 1644;

Събраніе короткой науки о артикулахъ вѣры православно-кафолической христіанской... // Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. — К., 1898. — Т. 2. — Приложения. — С. 358—489;

Собственноручные записки митрополита Петра Могила // Архив Юго-Западной России (далі — АЮЗР). — К., 1887. — Ч. 1. — Т. 7. — С. 49—92;

Рассуждения Петра Могила о высокомъ значении иноческой жизни // АЮЗР. — Т. VII. — С. 171—180.

Названі праці опрацьовувалися у фондах інституту рукописів, відділів стародруків та книжкових колекцій Національної наукової бібліотеки ім. В. Вернадського (Київ).

Крім того, був відчитаний фрагмент фотокопії з рукописної копії праці Петра Могили "Книга души, нарыцаемое злото, полазная о наследованію Господа Бога і Спаса нашего Иисуса Христа о приимованію Божественныхъ таин особомъ духовнымъ и свѣцкимъ..." (1623) // Відділ рукописів Бібліотеки НАН України ім. В. Стефаника (Львів). — Ф.М.В. № 3. — Арк. 1—69.

Опрацювання текстуального матеріалу спиралося на такі вихідні положення, як:

ідея єдності богословської, катехітичної літургійної та моралістичної творчості митрополита Петра Могили;

положення про важливе місце у цій творчості христологічних мотивів, визначених як застосування символізованого образу Ісуса Христа з метою виявлення духовного потенціалу східнохристиянської (православної) догматики, літургії та еклезіології, а також для постановки та вирішення антропологічних, етичних та соціальних питань.

Додатковими положеннями, що проходили перевірку та обґрунтування в ході дослідження, стали твердження:

про взаємодію догматичного, еклезіологічного, соціального та моралістичного аспектів у христології Петра Могили;

про специфічну адаптацію східнохристиянського догматично-богословського матеріалу до світоглядних, соціальних та моральних потреб українського суспільства XVII століття;

про культурно-конфесійну взаємодію православ'я, католицизму та протестантизму на українських теренах як чинник застосування та актуалізації христологічної символіки в богословсько-догматичних, катехітичних, літургійних та моралістичних побудовах, які можемо реконструювати шляхом аналізу творчості Петра Могили;

про взаємодію тут традиційних для києворуського християнства світоглядних ідей та мотивів моральної поведінки із західними впливами реформаційної доби та доби бароко.

Відповідно, аналіз христологічних ідей у спадщині Могили відбувався в напрямках розкриття догматичної, еклезіологічної, соціальної, моральної та частково космологічно-натуралістичної проблематики.

Деякі застереження щодо сприйняття образу Христа в контексті творчості Петра Могили та його можливих інтерпретацій

Слід, напевне, обов'язково враховувати, що застосування христологічної символіки у Петра Могили має суто специфічний характер, і це накладає відбиток на намагання оцінювати його твори з точки зору "відшукування" та "розтлумачення" образу Христа. Насамперед, Петро Могила є віруючим православним християнином, ба більше — речником православної церкви, для якого образ Ісуса Христа позбавлений будь-яких рис метафоричності і

повною мірою символізує реальність містичного поєднання видимого та Божественного світу в Боголюдській природі Сина Божого — досконалого Бога й досконалої людини. Тому найчастіше марним буде "вичитувати" у Могили якусь "образність" літературного гатунку, яка б стосувалася постаті Христа, або навіть натяки на таку "образність". Скажімо, творчість професійних митців (поетів, письменників, малярів) або народна творчість по суті своїй і за традицією художньо-мистецького поступу багато меншою мірою, ніж творчість богословів, літургістів та церковних моралістів, заангажована щодо вирішення догматично-богословських, катехітичних, обрядових, морально-настановних завдань, і в застосуванні художньої символіки була б багатшою, продуктивнішою, і, можливо, з певної точки зору, привабливішою або ж "оригінальнішою" для сприйняття й розгадування сучасним читачем чи дослідником.

У Могили ж ми найчастіше знаходимо досить суворе дотримання соборно визначених православною церквою догматичних схем, часом їх переповідання, що ґрунтуються на різних формах традиційного витлумачення біблійного тексту і загалом підкорені цілям та завданням церковної апологетики, дидактики та релігійно-морального виховання. Проте подібна "вторинність" христологічних образів та символів у творчості мислителя та церковного діяча не повинна ввести в оману та відвернути від важливішого. Бо найцікавішими та найоригінальнішими, на нашу думку, тут стають якраз "наголоси", виявлення саме тих життєвих духовних, інтелектуальних, моральних ситуацій-подій, щодо яких Петро Могила вважав за необхідне акцентувати своє богословсько-теоретичне або повчальне зусилля на символічному витлумаченні канонічного образу Ісуса Христа. Пріоритетність же тих чи інших ситуацій, звичайно, визначалася специфікою тодішньої релігійно-суспільної ситуації в цілому, зокрема, міжконфесійною богословською і церковно-політичною полемікою, спробами філософських та богословських синтезів здобутків західної та східної християнських традицій (свого роду "богословською зустрічю" Заходу та Сходу), внутрішнім станом православної церкви загалом та її окремих інституцій (таких, як монастирі та чернецтво, богословська діяльність та церковна освіта, духовенство, особливо парафіяльне, у його відношенні до літургійної традиції) і, нарешті, станом та потребами тогочасної української православної людності у духовно-релігійній, соціальній, культурній, політичній та навіть у виробничо-економічній сферах життя. Адже справедливо, що необхідним контекстом розгляду творчості мислителя є звернення до питань про те, "як Могила розв'язував проблему

Бога й людини, що він думав про державу й церкву в Україні, як мислив собі співвідношення знання, побожності та моральності ... як ставився до наукових та культурних здобутків народів Заходу і Сходу Європи, які відрізнялися своїми конфесіями” [17, 9]. Тож, мало б слугувати певним застереженням прагнення адекватно вловити оригінальність Могиліного застосування цілковито канонічного образу у, здавалося б, цілковито визначених церковною традицією рамках.

Формули посвячення як “послання”: христocентричний персоналізм

Символічні формули посвячення своєї праці самому Ісусу Христу, які використовував Петро Могила у власних “Передмовах” до виданих ним богословських, катехітичних та літургійних праць, є вельми характерними та промовистими: “...Вседержителю Кесаря всяческих и Кесарей Господу единому. От Отца прежде векъ неизреченно рожденному Сыну, съ Отцем и Духом въ едином Существѣ неразлучно равнославимому Богу, Человеколюбія же ради на последок лет от Дѣвы Честныя воплотившуся Господу нашему Ісусу Христу...” [2, рs]. В іншій передмові: “...даною от Твоего благоутробія таланту... в согбенном же сердце, душу мою с тѣлом подъ ноги Величности славы Престола Твоего ницъ повергнувши...” [2, рчз].

У богословській та літургійній творчості П. Могили подібні догматизовані формули зустрічаються часто, проте, як видається, не є простим виявленням церковного етикету. Фіксація у таких сентенціях загальновідомих догматичних положень християнської ортодоксальної христології і особливо акцентування на них у доволі персоналізованому жанрі звернень до православних читачів (згадаємо форму звернення — “Ласкавий чительнику!”, де принципово вживається однина і задається інтимно-довірлива інтонація) підкреслюють метафізичну ситуацію, коли Абсолютна Особистість Христа, особистість церковного письменника-архієрея та особистість вірного “чительника” поєднуються у єдину систему христocентричного персоналістичного відношення людини до Бога. Важливість такого акценту видається зрозумілою у контексті утвердження П. Могилою суто православних моделей розбудови особистого відношення до Бога-Сина, які на той час протиставлялися моделям, пропонованим різними течіями західного — католицького та протестантського — християнства. Найширшим же контекстом

Могилиних христологічних звернень-передмов є (очевидно контекст біблійний), зокрема, жанр апостольських Послань. За системою біблійних аналогій та прообразів (взагалі, типологічне-“прообразне”, аналогічне, акомодативне, тропологічне витлумачення Біблії часто застосовувалися Петром Могилою) архієрейське служіння є типологічним втіленням служіння апостольського. Тож прообразом звернень-посвячень могли бути саме апостольські Послання ново-завітного канону з їхнім христоцентричним (особливо у апостола Павла) пафосом.

Христологічні виміри східнохристиянської догматики у П. Могили

Феномен “символічної книги”, часто поданої у вигляді “Катехізису”, де засадничі догматичні положення тієї чи іншої християнської “конфесії” набували повчальної форми, наближеної до практичних потреб та запитів рядового віруючого, який готувався прийняти хрещення або потребував зміцнення у вірі та релігійних переконаннях, є породженням доби європейської Реформації та викликаної нею міжденомінаційної полеміки. Застосовуючи цей досвід, речники православної церкви мусили удаватися до вирішення об’єктивного протиріччя між традиційною формою церковного догмату рішеннями Вселенських соборів та новітніми тогочасними полемічними та дидактичними проблемами. Тож згадані вище акценти на тих чи інших моментах догматики, зроблені у православних Катехізісах, були вельми важливими. Це ж стосується і христологічних догматів у богословсько-катехітичній інтерпретації митрополита Петра Могили. З найвідоміших його творів цього кшталту найцікавішим видається т. зв. “Короткий Катехізіс 1645 року, або «Събраніє короткои Науки. О Артикулахъ Вѣры Православно-Кафолической Хрістіанской. Ведлугъ визнанія и Науки Церкви Святой Восточной соборной Апостольской для цвѣченія и науки, вѣѣмъ в школахъ цвѣѣчачимъ Хрістіанскимъ Православнымъ дѣѣтемъ ...»” — саме через свою автентичність першоджерелу, прийнятому, як відомо, на Київському соборі 1640 року, і “незайманість” грецькими або московськими богословськими редакціями (на відміну, скажімо, від пізніших видань загальновідомого “Великого Катехізису”). Розкриття христологічного змісту догматичних “артикулів” Нікео-Константинопольського Символу віри, здійснене Петром Могилою, вочевидь спрямовувалося на захист ортодоксального вчення про Святу Трійцю, Боговтілення та Боголюдськість Христа

перед неправославним, передовсім протестантським та антитринітарним, богослов'ям.

Зовсім не випадково Могила спочатку вдається до розшифровки-витлумачення імен "Ісус" та "Христос" на основі єврейського і грецького мовного матеріалу: адже ця процедура широко використовувалася з початку християнської ери (згадаймо досить популярну процедуру нотарикону в її християнізованих або каббалістичних версіях). Пояснюючи, що "Ісус... значит Збавитель...", а "...Христось викладається помазанець...", Могила, згідно з традиціями східнохристиянської містики, наголошує на вшануванні самого імені "Ісус"-Спаситель, базованого на молитовній концентрації навколо страдних мук та спокутної жертви Христа: "...Найпервѣй зъ вшелякимъ оушанованемъ и пабоженствомъ маеть быти припоминано, потомъ зъ розмышлянемъ невинной муки его, до того зъ вздыханемъ и прозбою, абы для Имени своего Ісус, и для невиншой муки, грѣхи наши отпустивши, намъ милосерднымъ былъ, теперъ и под часъ смерти, и под часъ суда своего справедливого..." [9, 377]. Роз'яснення поняття "єдинородності" Христа як Сина Божого, поданого у Символі віри, спрямоване Могилою на утвердження засад тринітарного вчення — адже зіставлення та протиставлення "синовства по ласцѣ" — "синовства ведлуг прироченія" [9, 379–380] було паріжним каменем ортодоксально-антитринітарних суперечок. Догматичні твердження Символу віри про єдність природ в особі Христа, про Боговтілення, Боголюдство поєднані митрополитом з мотивами есхатологічними та сотеріологічними: "...понижаючи себе самого, сталъ человекѣмъ ... застаючи правдивымъ Богомъ, принялъ на себе зуполное чловечество, и Бозство злучилъ зъ чловечествомъ, въ единой Бозской особѣ своей цѣле и зуполне ... и такъ правдивый есть Богъ, правдивый и человекъ..." [9, 380–381]. Людська природа Христа — найближчий шлях до Бога для християнина, пайперший приклад праведності: "...Абовѣмъ великий Постъ святой оуказуеть намъ самого Христа Спасителя, который человекомъ ставшися, для насъ постилъ днѣй чотирдесять, хотячи научити, яко маємо самыхъ себе звитяжити, и до трудовъ духовныхъ вправоватися, и Бога образожного поѣднати..." [7, тмв-тмд]. Цей мотив, на нашу думку, є таким, що виразно сполучає православне богословствування Петра Могили з традицією західнохристиянської христології.

Надзвичайно є розгорнутим у "Короткому Катехізисі" мотив страждання та спасительної місії. Так, член-"артикул" Символу віри: "Распятого за ны при Понѣйствѣмъ Пилатѣ и страдавшаго и погребеннаго", — має найбільшою мірою структуроване і докладне

тлумачення. На відміну, скажімо, від інших "артикулів", як попередніх, так і наступних, де структури роз'яснення (відповіді на запитання "як багато речей навчає тот Артикул?") були, як правило, тричленні, цей "артикул" навчає, на думку автора, аж "шесть речей":

1) "правдиве чело^вѣчество" Христа і, відповідно, "так правдиве в томъ чело^вѣчествѣ оутерпѣлъ и оумерь...";

2) "...и^жъ Христос Господь невинным будучи, яко баранокъ для грѣхов нашихъ и откупеня, оутерпѣлъ и оумерь, и Кров пренайдорожшую вылял...";

3) "...и^жъ Христос толко ведлуг Тѣла на Кресте оутерпѣлъ, а Бозство его нетерпѣло ничего...";

4) "...и^жъ боль Христа Господа над болѣ всѣхъ іншихъ людей болший былъ ... Смерть тежъ выборнѣйшая, бо себѣ самого яко офѣру приносилъ за люди...";

5) "...и^жъ Сынъ Божий яко чело^вѣк правдиве оумерлый и правдиве погребеный былъ...";

6) "...и^жъ под часъ смерти Христовой, Бозство, а ни от души, а ни от Тѣла его не отдалялося, але ... зъ Богомъ Отцемъ ведлугъ єдности Бозства на Маєстат въ Небѣ былъ, и Тѣломъ на Крестѣ и въ Гробѣ..." [9, 385–387].

У роз'ясненні п'ятого "артикулу" Символу віри — про "воскресіння на третій день за Писанням" підкреслена добровільність спокутної жертви Христа: "найпервѣй, и^жъ Сынъ Божий яко самъ доброволне оумерлъ, тако моцью Бозства свого из мертвыхъ Въскресъ..." [9, 389]. Тут, як видно, також реалізовані типологічне, аналогічне та акомодативне тлумачення подій біблійної Священної історії. Щодо історичного та богословського контексту цього тлумачення, то слід зазначити, що богословська полеміка про свободу волі, як відомо, у західнохристиянському світі мала довгу історію і за своїм напруженням нагадувала триїтарні та христологічні суперечки на християнському Сході. Упродовж століть у католицькому світі стикалися позиція Августина та послідовників Пелагія, внаслідок чого була вироблена компромісна церковна доктрина т. зв. семіпелагіанства. Доба Реформації актуалізувала цю полеміку, і вже в лоні протестантизму кальвінська доктрина жорсткого передви-значення протистояла армініанству, яке визнавало свободу волі людини у справі набуття спасіння. Православне тлумачення мало, звичайно, враховувати ментальні звички населення, знайомого із західнохристиянськими поглядами. З іншого боку, східнохристиянське бачення проблеми свободи волі людини базується на ідеї

“синергії”, містичної співпраці людини та Бога у справі “Божественної економії” — розбудові всіх сторін земного життя через їх воцерковлення як підготовку до есхатологічного оновлення “неба та землі”. Тож не випадково мотив добровільності Ісусової жертви перегукується з сентенціями Петра Могили про добровільність прийняття людиною на себе власного особистого “хреста”, що їх, як побачимо далі, митрополит наполегливо проголошує у гомілетичних творах, зокрема у проповіді “Крест Христа Спасителя і кожного человека...”

Ще один, не надто поширений у Могили, але доволі показовий мотив — розгляд образу Христа в контексті світлової символіки: “Солнце теды справедливости ест Бог, а солнца оного свѣтлость, Господь наш и Бог Иисус Христос ест ... Свѣтlostю называется Христос, иж освѣчает разум и наполняет его познанием речей невидомых и таемници (самым тылко чистым видомъѣ) показывает ему. Свѣтlostю ест Христос, поневаж освѣчает мыслью вѣрных сердца и очи тѣлесныѣ, приржоную им свѣтlost даруючи, объясняет...” [6, 716; 11, Ч. 1, 969]. Витоки цієї символіки у східнохристиянській містиці сходять, як відомо, до неоплатоністської символіки світла та світловитікання — еманациї-“перілампсису”. “...У Могили відповідно до української традиції тлумачення Ареопagitик при визначенні Бога містика світла також явно переважає над містикою темряви... використання Могилою світлової символіки при визначенні божества було продовженням певної традиції християнського осмислення неоплатонічних ремінісценцій, яка тягнеться від Євсевія Кесарійського, отців каппадокійців, Максима Сповідника, Іоана Дамаскіна, Михайла Пселла та інших. У XV—XVII століттях ця традиція відроджується як на Заході, так і в ареалі греко-слов'янської культури, зокрема у творах Георга Геміста Плетона, Марсілія Фічіно, Піко делла Мірандола, й широко використовується в Україні вже попередниками Могили (Острозький гурток, Віталій з Дубна, Кирило Транквіліон-Савроvecький, Захарія Копистенський)” [17, 162].

Нарешті, саме Ісус Христос як Божественна Особа показаний Могилою як символічний центр духовно-психологічних стапів Віри та Надії, що розкриваються у “Короткому Катехізисі” як засадові християнські чесноти, як “правдивыя и нетривожливыя оуфности” ... “въ Господѣ Бозѣ, через заслуги Спасителя нашего Иисуса Христа, одержати збавене вѣчное...” [9, 429].

Хрест-Розп'яття як образ, символічно зіставлений з образом Христа

Застосування знаку хреста-розп'яття як символу Ісуса Христа та Його спасительної жертви є досить поширеним у християнстві. Органічно сприймається співзвучність іменування — "хрест-Христос", ба більше, сама ця співзвучність є наслідком христологічної символізації знаряддя Ісусової страти. Хоча більшість протестантів (крім, наприклад, лютеран), на відміну від православних та католиків, не визнають і не використовують хрест або розп'яття серед предметів церковної та богослужбової атрибутики, символічне значення цього образу визнається практично усіма християнами (виключаючи хіба що деякі маргінальні течії на кшталт Свідків Єгови).

У творчості Петра Могили Хрест-Розп'яття також є образом, символічно зіставленим з образом Спасителя: "...о Крестѣ ... потреба естъ, абы былъ въ пошанованію и оуживанію частом, гдѣжь Христос Господь збавене нам на немъ справил... Такимъ способомъ и каждый Христіанин, Крестомъ святымъ мається хвалити, и здобити часто, заживаючи часто, заживаючи знакъ его..." [9, 387—388]. Символічним стрижнем проповіді "Крест Христа Спасителя і кожного чоловіка..." також є образ "хреста": "...над всем Крест Христов, и в нем и през него, Крест каждого на свете въ вшеляком стане человека ... през него все Дары Ласки и Духа Святого верным даются ... всех цнот христіанских естъ школою... Пан и Спаситель наш Ісус Христос през дерево Креста своего моць и владу свою над неприятеlem нашим показати рачил ... так и теперь всем Правверным Христіанам ... моць на звѣтяжене того ж душного неприятеля подает, и мощными нас до спотыканя з ним чинит..." [4, Передмова, с. 1, **сов**]. Спеціальний чин благословення новоспорудженого хреста або нововиготовленого (намальованого) розп'яття, культивований Петром Могилою, спрямований на символічне відтворення спокутної Христової жертви: "...Вознесыйся на Крест волею, тезоименитому ти гражданству, щедроты твоя даруй Христе Боже: возвесели силою своею верныя ... победы дая на супостаты пособіе имущим твое оружіе, міра непобѣдимую побѣду ... святых Кровій изліянія и животворныя смерти единопороднаго Сына Твоего Господа нашего Ісуса Христа... И якоже Крестом міръ от грѣховнаго осужденія освободил еси сие рабовъ твоихъ, сие Крестное знаменіе Тебѣ от душа вѣрно приносящих силою Креста возлюбленнаго Сина твоего..." [11, Ч. 2, 98—104 — **чи-рд**].

Привертає увагу катехітичне витлумачення способу накладання хресного знамення, адже відмінності тут свідчили і досі свідчать про конфесійну ідентичність, у тому числі про особливості символічного сприйняття самої особи Ісуса Христа та поклоніння Йому в різних християнських течіях. У могилянському Катехізисі спосіб накладання хресного знамення — в цілому православний, але зазнав впливу західної практики: "...триперстами ... зачинай на челѣ ... потом тыиж пальцѣ на перси, потом на правое раме кладучи ... потом на лѣвое раме..." [9, 388]. Покладання "триперста" на "перси", тобто на груди, є мотивом саме західної, католицької практики, що стала, очевидно, звичайною також для українських православних і проти якої не заперечував сам Могила. За східною традицією, яка на той час уже склалася, точніше було накладати триперсти на живіт (як вважали, щоб не виходило "перевернутого хреста"). Як виявилось, ця деталь, що сприймалася-таки як знак "ортодоксії", була врахована і виправлена у московському перекладі цього катехізису видання 1649 року [14, 482]. Водночас "Ісусова молитва" за Іоаном Златоустим, яка рекомендується Могилою під час накладання хресного знамення, виявляє цілком можливий вплив східної традиції ісихазму (ісихасти, як відомо, практикували "Ісусову молитву" для практики Богоспількування): "...албо ведлуг Златоустаго святого, кладучи на собѣ Крестное знаменіе мов: Господи Іисусе Христе Сыне Божий помилуй мя грѣшнаго, кончаючи тымъ словом, Аминь..." [9, 388].

Проте варто зазначити прагнення Петра Могили всіляко утримувати паству від грубо-чуттєвого, магічного поклоніння хресту. Митрополит вживає доволі різкі інвективи у бік відповідної негативної практики, що подекуди склалася тоді, і наполягає на виправленні обряду, наприклад, молитвослів'я під час проскомідії у передмові до Службеника 1639 року [3, сні]. Зазначимо тут, що догматичні особливості вшанування хреста, так само, як і ікон та інших символічних предметів у храмі, застережені, зокрема, VII Вселенським собором, підкреслюються також у чині благословення ікон із зображенням Христа: "...И мы оубо, о благий Вседержителю владыко, сей образ възлюбленнаго Сына твоего, въ воспоминание спасителнаго Воплощения, и всѣх преславных его чудес и благодѣяній ... не Боготворяще сооружихом, но вѣдуще яко почестъ образа на первообразное въсходит..." [11, Ч. 2, 104 — рд].

Образ Христа та утвердження православного розуміння церковних таїнств

Цей смисловий зв'язок, характерний для богословської та літургійної творчості Могили, вершиною якої стали "Служебник 1639 року" та "Требник 1646 року", виводить нас як на літургійну, так і на еклезіологічну проблематику: Христос, який за догматикою є Главою Церкви як містичного Боголюдського Тіла, є водночас і джерелом та шляхом таємничого містичного єднання віруючого з Богом, і джерелом усякого порядку — церковного та світового. "...Церковь паша Кровію пренайдорозжшою Христа Спасителя очищена, маєть науку и порядок от него поданный ... Таємницы от Христа Спасителя постановлены в пользу душ мирских отпра-воватися мают ... далеко барзѣй..." [3, сгі-сді]. (Могила тут набагато вище поціновує християнські таїнства порівняно зі старозавітними обрядами.— С. Г.) Христос розглядається як містичне джерело церковних таїнств: "...Онеже в Церкви Божией ничтоже святѣйшее и полезнѣйшее, ничтоже высочайшее или Божественнѣйшее есть, паче Таинъ, во спасенне рода человеческого от Христа Господа оуставленых..." [11, Ч. 1, 24 — кє]. Важливим, ледь не вирішальним мотивом у Могили є наголос на тому, що віра в Ісуса Христа є запорукою істинності здійснення таїнства та загалом спасіння: усі таїнства церковні та обряди, навіть старозавітні — Могила підкреслює — мали й мають свою силу лише через викупну жертву Спасителя та віру в неї: "...поневажъ тьи моц свой берутъ и мають з Срасти и смерти Христовой пришлой, альбо прешлой ... та єднак ижъ старозаконные Сакрамента з дѣла дѣйствовашого, а нѣ з власной своей моцы, неподалаш отпущеня грехов, але толко з вѣры и набоженства въ грядущаго Спасителя и Иисуса Христа Пана..." [11, Ч. 1, 900 — ц та далі]. Повною мірою оцінити цей наголос можна, лише враховуючи напруженість одного з наріжних богословських питань реформаційної доби — католицько-протестантського протистояння з питань викуплення, освячення та спасіння, яке було актуальним і для українських земель і на яке православна церква теж мусила реагувати. Смиренне розмірковування про велич Христа і про таємницю Страстей Господніх є вимогою до священика, що приступає до здійснення таїнств, до літургії — складовою його "інтенції", тобто благочестивого наміру. "...Сіеже двѣма размыш-леніи притяжати себѣ можетъ... Первѣе, неизреченную высоту сла-вы, величество, достоинство же и владычество Христа-Бога и чело-века, и его безсмертную чистоту... Второе свою худость, скверность

и немощь... Прилежно да тщится, еже снабдить себя благословенство от размышления Страстей Господних... и еже в себя възбудати надежду и духовную любовь от размышления благости Христовой, в тайне сей вѣрным являемой..." [11, Ч. 1, 224–225 — **ска-ске**]. Відчутними тут є мотиви західнохристиянської доктрини, особливо у термінології (зокрема, використання терміна "інтенція"). Проте важливішим виявляється утвердження Христа як універсального мірила усіх якостей людської істоти.

Центральними священнодіями християнства (і що особливо важливо — східного православ'я), "навантаженими" христологічною символікою, у митрополита є таїнства хрещення та Євхаристії (причащення). Прийняття "Таїн Христових" вводить людину до містичної реальності взаємного перебування Христа у віруючих, а вірних у ньому: "...за прийнятем таїн его Пречистих таково в руце своей держит, иже сам в души его мешканіє собѣ обирает..." [3, **csi**]. Підносячи значення таїнства хрещення, Могила вказує на нього як на "двері" до містичній реальності: "Першее мѣсце масть тайна Крещения, и есть фуртою, альбо дверми, яко до ишших тайн, так и до Царствия Небеснаго..." [11, Ч. 1, 901 — **ца**]. Головний христологічний мотив цього священнодія виявлений у концентрації духовного зусилля віруючих на особі й постаті Христа: "...так во всем Христос Спаситель хотел, абыхмы под видимою речю, невидимую ласку его пабували..." [3, **csi**]. Єднання з Христом у Боголюдському Тілі, де охрещені вірні стають Його "членами", підкреслює належність життя кожного християнина до вічного існування Христа як Бога Живого: "...ставаемъся члонками Христовыми, и въ негося оболѣкаемъ..." [9, 410]. Слід також звернути увагу на ще один важливий вимір ідеї містичної єдності віруючого з Христом. Це свого роду "співучасть", "співпраця" у подоланні першородного гріха, яка проходить на метафізичному рівні завдяки здійсненню таїнства хрещення. Петро Могила говорить про "сопогребіння гріха" та "совоскресіння для духовного життя", застосовуючи, до речі, аналогічне, типологічне та акомодативне витлумачення Святого Письма: "...яко бовем Христос Пан небыль погребен, аж оумерь; так жаден крещенымъ небываетъ, аж поки неоумреть грѣху первородному. И яко Христос Пан от Гроба воскрес, так от крещения на душѣ повстают през ласку, до живота духовнаго..." [11, Ч. 1, 901–902 — **ца-wв**]. Тут помічаємо містеріологічний, літургіологічний вимір ідеї "наслідування Христа" в тайні Хрещення — ідеї вельми популярної і задовго до Могили, і у його часи. Цю ідею він, як побачимо далі, плідно розвивав на христологічному матеріалі як

щодо витлумачення богословського та практичного смислу інших таїнств, так і з боку релігійно-морального настановлення у гомілетичних творах.

"Таємна Вечеря" — Євхаристія у Могили повстає як дійсна, духовно-практична символізація образу Христа: "...правдивое и истинное Тѣло и Кровь Христова, под особою Хлѣба и Вина, на памятку муки Христовой, а на збавене вѣчное наше бывает, посвяченное и поживаное..." [9, 412—413]. Роз'яснюючи значення та смисл таїнства Євхаристії, Петро Могила наголошує на тому, що за вченням та практикою православної церкви в цьому таїнстві безпосередньо відбувається поклоніння самому Христу. У цьому якраз і полягає унікальність даного священнодійства. Так, Святі Дари "...досконалым завше есть Тѣла и Крѣве Христовой Сакраментомъ и самымъ Христомъ Богомъ нашимъ ... ижъ жадеи Сакрамент того немасть, теды выдѣлѣнѣйшимъ тотъ есть, и ему яко самому Христу поклон и оучитвость масть быти от насъ отдавана..." [9, 414]. Євхаристія (Причащення) — є істинним єднанням людини та Христа: перебуванням Бога в людині, а людини у Бозі, — яке перетворює людську природу, звільняючи її від першородного гріха та диявольського спокушання: "...в оуживаню, ижъ Христосъ въ насъ мешкает, а мы в немъ ... ижъ волными застаемъ от покусъ бѣсовскихъ, гдыжъ чуючи въ насъ быти Христа мешкающего..." [9, 416—417]. Христос — джерело благодаті, святості Причастя: "...в подаяніе же, пріятіи и храненіи Божественнаго Причащенія Тайны, пая же ничтоже достойнѣйшее, ничтоже святѣйшее и чудеснѣйшее Церковь Божая имат: в ней бо и презацнѣйший и преболший даръ Божий затворяется, паче же той самый всякая благодати, дара же и святыи источник, винаже и податель Христосъ Господь..." [11, Ч. 1, 254 — снд].

Цікавим, особливо в контексті задавненої православно-католицької полеміки, є те, що здійснення містичного перетворення хліба й вина на Тіло та Кров Христові у богословсько-катехітичних та літургійних творах Могили подано, за православною традицією, з акцентуванням саме христологічного змісту. По-перше, особливо важливою є молитовна концентрація на таємниці перетворення хліба та вина на Тіло та Кров Христову [11, Ч. 1, 229—230 — **ска-сл**]. Христологічний же, вірніше христоцентричний, акцент полягає тут у тому, що за тлумаченням таїнства у Петра Могили очікуване метафізичне перетворення, освячення Святих Дарів викликається таємничою міццю промовлення саме лише Христових слів, передає у Євангелії: "...моцю тыхъ словъ, которые Христосъ Господь рекл: То есть Тѣло мое, и тая есть Кровь моя, гди черезъ священника

вимовленні бувають надъ предложеным на Престолѣ Хлѣбомъ и Виномъ надходитъ Духъ свѣтлый невидимо..." [9, 414]. Зазначимо, що наголос Могили саме на такому тлумаченні змісту та форми таїнства можна зрозуміти лише в контексті поширеного у середньовічному католицизмі суто христоцентричного вчення про освячення Святих Дарів промовлянням т. зв. "установчих слів" Христа (які, власне, і наводить Могила у наведеному вище уривку.— С. Г.) і впливів такого вчення на літургійну практику українського православ'я. Нагадаємо у зв'язку з цим, що тринітоцентричний характер традиційного православного богослов'я та літургійної практики виявляється у додатковому щодо дії "установчих слів" метафізичному акті та відповідному спеціальному молитовному промовлянні. На відміну від католицької практики, православний священник додатково закликає Духа Святого окремою формулою (так званий "епіклезис").

Через символічний образ Христа Петро Могила розкриває також містичний смисл таїнства Сповіді-Покаяння. Христологічний стрижень цього священнодійства виявлений "...через розгрѣшенъе священническое, которого мощь дана естъ от Христа Господа звязати и розвязовати...", і ця ситуація фіксується у слові священника: "...Я даною мнѣ властію от Христа Господа розгрѣшаю тя., въ Имя Отца и Сына, и святого Духа..." [9, 420—421].

Універсальний і водночас персонально-інтимний характер Богоспілкування виявлений у Петра Могили через доволі велику питому вагу т. зв. "христологічних" молитов — звернень особисто до Ісуса Христа. Характерним є те, що в укладенні таких молитов, пов'язаних зі здійсненням Причащення [11, Ч. 1, 258 — снн; Ч. 3, 294—305 — счд-тє], Могила, безперечно, спирався на православну святоотецьку традицію. Так, поруч із власними молитвослів'ями він подає аналогічні молитви свв. Іоана Дамаскіна, Василя Великого, Іоана Златоустого, Симеона Метафраста, Симеона Нового Богослова. Наприклад, у "Треблику" Могили наведено 13 святоотецьких молитов [11, Ч. 1, 294—323 — счд-ткг], які, очевидно, були джерелами для його літургійної творчості. Христологічні молитви супроводжують також чин миропомазання [11, Ч. 1, 61—65 — зѡ-зє]. Нарешті, особлива, інтенсивна (Могила пише — "изряднѣе") молитовна концентрація на образі Христа, Його спокутній жертві та Його таємницях є основою духовної сили. Прикладом можуть служити молитви, запропоновані Могилою на Пасху [11, Ч. 3, 304, 306 — тд, тѡ], а також в інструкції на екзорцизм — вибавлення від нечистих духів: "...да пребывает в Молитвѣ та Благочестных раз-

мышленіях: изрядиѣ же тайны Воплощенія, Страсти, смерти и Воскресенія Христа Бога нашего, имиже наше искупленіе от мучительства адова содѣлался..." [11, Ч. 3, 310 — ті].

Варто також звернути увагу на богословсько-дидактичні моменти, виявлені в різних творах Петра Могили і зорієнтовані, очевидно, на утвердження серед православних віруючих догматів Троїчності та Боговтілення — бачення Христа як рівнославимої іпостасі Святої Трійці, як глави Тіла — Церкви, а також на утвердження святості церковних таїнств. Актуальність подібних смислових наголосів під час опрацювання Могилою канонічного догматичного матеріалу стає зрозумілою лише з урахуванням як православно-католицької, так і православно-протестантської полеміки з приводу розуміння Троїчності Бога, смислу таїнств та ролі Церкви у справі спасіння та набуття віруючим Божественної благодаті. Це, наприклад, зазначене вже виправлення молитвослів'я під час проскомідії, на якому наполягає Могила в передмові до Служебника 1639 року [3, сні]. Розкриття образу Христа через роз'яснення православним читачам Його символічного місця в літургії, було, очевидно, спрямоване також проти протестантського розуміння таїнств як обрядів: "...и Христови истинну под видом Хлѣба и Вина святых Тайнах сущему... [11, Ч. 1, 255 — снє] ...Понеже от учения самага Господа нашего Иисуса Христа, рекшаго сіє єсть Тѣло мое, и сія єсть Кровь моя, и святых Апостолов его, и их восприѣмщиков отець святых и учителей церковныхъ извѣствовани єсмы яко существо Хлѣба и Вина на Божественной литургії на Престоль предложенных в освященіи в Тѣло и Кровь Христа Бога нашего предлагается, по освященіи же не в образе Тѣла и Крове, но под видом Хлѣба и Вина самъ истинный Христось Богочеловѣкъ воистину єсть. Сего ради съ всяким благоговѣніем, страхом и трепетом сим прикасатися хранити сія и Божественною честію чтити сія подобаєть..." [11, Ч. 1, 266 — скс]. Як бачимо, тут також присутнє утвердження догмату Боговтілення та Боголюдської природи Христа, спрямоване, очевидно, проти антитринітарних учень того часу, таких як соцінівство.

Символіка "наслідування Христа": від метафізичного "облечення" до практичного "несення свого хреста"

Ідея "наслідування Христа", що є одним із виявів християнських ідей "житті у Христі", "перебування у Христі", символічно поєднує метафізичні, містично-літургійні, еклезіологічні

та практично-моральнісні аспекти християнської ортодоксально-церковної догматики. Свою практичну реалізацію ідея “наслідування Христа” традиційно виявляла в мотивах “жертвності”, “мучеництва”, “подвигу”, причому таких, які були наслідком добровільного релігійно-морального вибору. Ці мотиви були очевидними наслідками типологічної, акомодативної та тропологічної інтерпретації євангельського тексту. Ранньохристиянські “мартіри” — мученики та “свідки за віру” стояли біля витоків церковного культу святих. До ідеї терпіння як засади спасіння зверталися представники святоотецької традиції. Серед них — Василій Великий, Іоан Златоустий, Симеон Метафраст, Іоан Дамаскін. Ідеал святості, що базувався, зокрема, на ґрунті страсотерпства та добровільного мучеництва, був актуальним і для киеворуського християнства, особливо ранньої доби [15, 93—123]. В епоху середньовіччя латинський Захід підносив ідею наслідування Христа, виходячи з традиційного там христоцентризму, вшанування людськості Христа як “містка”, що з’єднує з Богом, а також з акцентів на співпереживанні кожним віруючим вселенської і водночас інтимно-персональної значущості Христових страждань. Велике місце ця ідея посідала у містиці Франциска Асизького, вона ж стала однією з основ його агіографічного образу. Символічною й показовою була назва широко популярної й знаної не лише на Заході праці Фоми Кемпійського “Наслідування Христа”. Петро Могила, як припускають дослідники, міг бути знайомим з цією працею — у грецькому перекладі, виданому 1624 року у Франкфурті-на-Майні [17, 29]. Взагалі зазначають, що увага до святоотецьких аскетичних ідеалів самозречення, ретельного наслідування прикладу земного життя Ісуса Христа, зречення людиною самої себе, своєї волі, апеляція загалом до глибинного рівня аскези перегукуються з традиційним руським феноменом мучеників, “страсотерпців”, мають аналоги в грецьких патериках, західній агіографії і були надзвичайно популярними серед українського монастирського письменництва [18, 210].

Ідея добровільного наслідування земного життя Ісуса Христа розвивалася у власноручних записках Петра Могили, присвячених осмисленню християнської аскези та чернечого подвигу, у досі маловідомому творі “Книга души, нарицаемое злото...”, а також у знаменитій проповіді “Крест Христа Спасителя и каждого человека...”, виголошеній ним у церкві Києво-Печерської лаври в день хрестопоклонної неділі 1632 року і того ж року надрукованій. Ці твори відносяться до 20—30 років XVII століття, а саме до активного служіння Могили як архімандрита Києво-Печерської лаври. Ці

праці розвивали містико-метафізичне та літургійне бачення проблеми єднання людини з Христом та її з'єднання з самою собою "у Христі" в моральнісному, практичному аспекті.

Так, згадаємо, що, за переконанням Петра Могили, у Хрещенні, Причащенні та у всіх інших таїнствах відбувається метафізичне "наслідування Христа": "...Въ Христа крестится, во Христа облачается... ветхий наш человек с ним распяется... Аще ми же оумрохом съ Христом, вѣруем яко и съживемъ ему ... въменяйте себѣ мертви субо быти греху, живи же о Богови о Христе Господе нашем..." [11, Ч. 1, 66–67 – ~~35-32~~]. Воно відбувається через уподібнення Йому, через містичне з'єднання з Його Тілом у таїнствах та перетворення внутрішньої сутності кожної людини за Христовим ідеальним мірилом. Ця ідея розгорнута Могилою у пастирських зверненнях до вірних, які прагнуть і готуються приступити до прийняття таїнств — Причастя та інших. Як видно, вони є багатоплановими, відбиваючись у догматичних, еклезіологічних, сотеріологічних аспектах: "...Кждому Православному, прагнучому приобщитися и соединитися Христу Спасителю, през причащение Божественных Пречистых и Животворящих Таин Тѣла и Кровѣ Христовы, абыся оные его святыи выполнили слова: Мешкайте во мне и я в вас, належить пилне и сердечне овым святого Апостола Павла внимати словам: Да искушает же себе человек, и тако от Хлеба всего да ясть и от Чаши да пьет. Ужаснися tedy человеце, который почувашся быти в яком колвек грѣху, а яко найрыхлѣй искушай и пытай сумнѣня своего, ежели не зостала на онымъ якая змаза грѣховная, тую постерегши альбо припомнѣвши, омый слезами своими през исповѣдь святую и загладь през покуту таинственную..." [11, Ч. 1, 911 – **цаі**].

На основі тлумачення Євангелія від Марка Петро Могила розкриває сутність добровільного наслідування Христа: "...ижд жадного ... кгвалтом непритягает, а не преимушает: але абы каждый з добром хоти из власной воли своей науку его приймовати зезволил, и за ним йшол, радит и взывает, на волю нам даючи приймовати albo не приймовати, што он нам подает ...Добровольных tedy слуг и наследовцов потребует Пан, а не поневоленных ... Маючи tedy тако великий добра, которые нам дает Господь наш Иисус Христос, добрототно для одержания оных сами свою волю примушаймо, и яко найпрудшей вслед его йти поспѣшаймося..." [4, **спа**]. Ідея добровільності, як уже говорилося, мала велике значення в контексті тогочасної богословської полеміки з приводу проблеми спасіння й викуплення гріхів. Заперечуючи кальвіністські погляди, Могила

бере у союзники Августинове витлумачення проблеми свободи волі і теодицеї: "...не с предоустановления Божого воля чело́вечая на доброе албо на злое скло́пятся мусить ... абовем як Августин мовит, Пред оустановление Божие многим есть причиною встаня, а жадному не есть причиною оупаданя..." [4, спа]. За Могилою, правдивим наслідуванням Христа є "...кгда не толко верить кто ему, але й трапит для него, и в цнотах живота своего безгрешнаго кохається. Свой бовем живот Пан на приклад доброго мешканя яко зеркало некаякое тым которым его слухати хотят, положить рачиль ... если его правдивыми наследовцами быти хотим, поневаж першая есть сила душевная хотети, а по тому зась слухати и чинити, за чим идетъ же если первой захочемо, то й слухати и чинити зможемо..." [4, спв]. Обґрунтування трьох способів, як наслідувати Христа, запропоноване Петром Могилою, спирається на коментарі Євангелій, зокрема від Марка та Луки, використовує посилання на Іоана Златоустого і перегукується з ідеями Фоми Кемпійського.

Перший спосіб-шлях наслідування — смирення, відмова від самолюбства, пихи та спокус-"пожадливостей" цього світу. "...Перший теды есть нехайся заприт самого себе, тоестъ, нехай всю свою власную волю отрежет и выпи́щит, а волю самого Бога положит, приказанья его заховуючи, уси́лует ... откинути от себе все наметности и пожа́дливости власныи свои, а постановити в собѣ́ самом, тож больше не хотѣти того чинити, до чого бы его любов самого себе притягала, але самого толко того и прагнути и то чинити штося з волею Божею узгоджуе ... хоч быся теж то й найприкрейшим неприяте́лем тѣ́ло быти здавало..." Слід протистояти "учинкам тіла", бо "...прагнет тѣ́ло годностей, роско́шій и пожитя от всех невчасов волного: А запре́нся зас самого себе, по нас того потребуе́т, абысмо все тыи пожа́дливости телесныи от себе откинули, и в них ся не найдовали...". Потрібно також уникати самолюбства, гордині, пихи, навіть у своїх добрих вчинках: "...любов до самого себе в добрых учинках, самого себе теж шукае́т, и собе приписуе́т, възгордевши Божою честию: А запре́нся самого себе того по нас потребуе́т, абысмо на Бога барзѣ́й взирали ни́ж на самих себе. Ани теж собѣ́́ самым што доброго, ни́жли то, что быся Богу и его воли подобало, быти оуважати — ведаючи, же все доброе з высокости мае́мъ..." Найважче за усе зрозуміти та виконувати волю Божу: "...Пан от нас найбарзѣ́й потребуе́т, абысмо пожа́дливости тыи через которые долгого живота и роско́шей прагне́мо, от себе откинули... отко́ль не толко света, родичов, альбо повинных, але што над все речи найтруднейшая есть, и самых себе запрети́ся приказуе́т..." [4, спв-спг].

Ревне прямування таким шляхом Могила визначає як "мучеництво", "подвижництво", "свідочтво" — вищий щабель наслідування Христа, граничні мірила якого були задані прикладом земного життя Ісуса, а також прикладом ранньохристиянських мучеників за віру — перших святих. "...Гнів бовем оутулити, от втешенства оутекати, справѣдливость заховати, лакомством погоржати, пыху смеряти великая честь мучеництва... Мучеництво бовем тож есть што и свѣдоцтво... И яко тыи хто тѣло свое на смерть выдают, свѣдоцтво кровию своею запечатованою о нем чият, которым и веру его утверждают и умоцняют... Так и тыи, которыи злы и пожадливыи откидают, и оныи обуздывают, и похоти своей зневоляют, Христови свидоцтво выдают..." [4, спр].

Відмова від "пожадлиностей" цього світу означає подвижницьке здійснення величезного духовного зусилля, для чого потрібна здатність терпіти. Символом терпіння во ім'я Бога стає у Могили образ хреста, як "тягаря, що одвіку Богові належить". Несення свого хреста є другим шляхом до Бога. Свій хрест по-справжньому носять "...сами тыи, которыи доброхотне рамена свои тягарови яко колвек от Бога нележеному, и то с терпением подкладают...", ті, хто готові "...на остаток не толко бѣды от света, от тѣла, и от диавола привходячие охотне и терптиве в статечности зносити, и марностями свету того завше гордѣти и за смѣття собѣ їх вменяти: Але для Христа, и для вѣри Православной и самую смерть любовне на всяк час поднять готовыми быти мают..." [4, спр]. Знову, йдучи шляхом біблійних аналогій, з подібності "хреста" людського до Хреста Ісусового, зі здатності віруючої людини зносити усі життєві випробовування подібно тому, як зносив свої страждання Ісус, Петро Могила виводить можливість "христоподібності", "уподібнення Христові": "...Кдыж Крест наш, мает быти подобный во всем хоч отчасти ведлуг сил наших Кресту Христову..." [4, срд].

Здається, ця можливість "уподібнення" в контексті православної доктрини є ширшою й глибшою за змістом, ніж західнокатолицьке тілесне й душевне "співпереживання" та "співчуття" людини Христовим станам, донині популярне у католиків і вкорінене у їхню молитовно-літургійну практику (і не лише у христологічну, але і в маріологічну). У православному тлумаченні йдеться насамперед про "уподібнення" метафізичне, витoki якого знаходяться і в кайротичній події Божого творення людини за Своїми "образом і подобою", і в стані "синергії" — співпраці з Богом у справі "економії" — воцерковлення світу, і, найголовніше, — в реальному "причащенні"-прилученні до Тіла Христового в Його Таїнствах. Це уподібнення орга-

нічно виявляється у православній формулі, застосованій для називання благодатного Божого впливу на людину і людської “синергійної” відповіді на цей вплив: “Господь сподобив”, “Господь сподобляє”. Уподібнення Христові є, за Петром Могилою, третім способом йти за Христом: “...поневаж ити вслед Христа не ишее што есть, только старатися подобным ему быти, и иле сила знести может, во всех цнотах и вшеляких добрых учинках и поступках себе завше найдовати...” [4, спд]. Імовірно, що тріадична побудова цього тлумачення також не є випадковою, простим переліком, а пов’язана із символікою тріадності-троїчності.

Петро Могила — як чернець, Києво-Печерський архімандрит, як архієрей — предстоятель Київської митрополії — цілком органічно і з помітним піднесенням підкреслює особливий характер чернечого стану та іночеського життя як шляху наслідування Христа у всій його повноті: “...Досконалость теды заховуючи суть Иноци... Достатки и маетность свою до рук убогих и недостаиных отдавши, и все тое, чому колвек Панами быть престойице спорядивши, тѣла своего пожадливость под владзу духови подають, и волю свою под ярмо Божеского послушенства приносят и подкладают, и тую яко все-сожжеия жертву Богу приносят, ничего собѣ з ней не заховуючи ... як себе до Креста, так Крест до себе мощно и непорушне через добровольнии обѣтов гвоздьє прибывает, жебыся и на мней на пожаданє сегосветных марностей нерушил и не двигнул, абы так умоцнивши себе Крестом волной терпливости и цепоколебимой статечности, вслед Христа любовне шол, ведлуг Апостола мовячого: Христу сорасияхоя Крестом, и некому аз живу, но живет во мнѣ Христос. А то в боязни его святой и вшеляких приказаних цнотах не для людской славы, а ни высокого о себе мниманя и поваги. Але для самой любве самого Христа Спасителя, которая есть пайбольшая досконалость nasledования его...” [4, спд]. Родом “злиття”, наслідування, причащення до Христа Могила визначає “вміщення Слова Спасительного у себе” і відносить це до ченців: “...Нетылько теды тыи, которыи досконале наслѣдовати Христа хотятъ. През тыи три столпнѣ Евангельских цнот, которыи всѣм христианам до выполнения от Пана преложены суть, за Паном идуть: але й самыи Рады Збавителивы выполнити оусилують, тоестъ ... легко без вшелякого тяжару и перешкоды ... и небавлячися трудностями, клопотами ... вместивши слово Збавителево в собѣ, ведлуг рады Апостольской ... сами себе ему самому з Мариєю отделяють и на службу отдают ... абы досконало живота Збавителевого подобными быти...” [4, спе]. Тут, до речі, простежується вплив католицьких уявлень про ви-

куплення, зокрема, розрізнення "настанов", обов'язкових для всіх, та "порад"-consilia, виконання яких є особливою чеснотою та "понадналежними" — opera supererogatoria — справами, що наповнює "тезаурус" — "скарбницю добрих понадналежних справ Церкви". У Могили якраз і підкреслена "понадналежність", "consilійність" ("Рады Збавителевы выполнити оусилуютъ"), хоча й, звичайно, поза католицьким витлумаченням спокути, викуплення та спасіння. Чернечий подвиг як наслідування Христа захований у Могилиних настановах щодо іночеської аскези: "...Дай все за все, нѣчого не шукай, нѣчого назад не беры, стой шире во мнѣ (во Христѣ — С. Г.), а будет мя мѣти... О то ся старай ... абыся з власности вшелякой могл быти злуплений, а нагий нашего Иисуса Христа наследовати..." [1, арк. 26—26 зв.]. У заклик "...мешкати з ним (Христом — С. Г.) в своей ... коморце" [1, арк. 20—20 зв.] простежується цитування з Мт. 6:6. Подібні мотиви вивищення іночеського способу наслідування Христа зустрічаються і в спеціальних чинах-молебнях, що здійснювалися над майбутніми самітниками: "...Ты, человеколюбче, и съвершеннаго житія христіанского постигнути желающим, и в Иноческом житіи твоего едиnorodнаго Сына Господа нашего Иисуса Христа, еже на земли житія подражати тшачимся, себѣ же отрещися и тебѣ единому вѣчному Богу прилѣпятся, тѣмже возлюбленіим своим Сіном повелѣлъ еси..." [11, Ч. 1, 987 — цпз].

Проте існує можливість наслідувати Христа також і для світських — вони, якщо не "позвѣрховне", то принаймні "внутрне", християнські цноти "заховати повины суть": "...добровольне выречейся самого себе, и всѣх марностей свѣцких, через престане злостей, и воздержанея от намѣтностей, и пожадливостей телесныхъ, и через непрекладане сердца и любви до речѣй тогосвѣтныхъ, яко до Славы, до Богатства, до збираня маетностей, и иныхъ достатковъ, заховати повинны..." [4, спе]. Сім перешкод-"небезпеченств", які визначає Могила на шляху тих, хто прямує шляхом наслідування Христа, є особливо важливими для світських, бо визначають саме обставини "мирського" життя. Серед них — "...збытнее старане о пабытю богатства и маетностей и о задержаню их ... з которого забыте Бога и справ его походитъ..."; "жаль утраченя маетностей"; "земныи марности"; переживання "...от смерти: которая яко злодѣй без вѣсти приходит и от богатства и маетностей порываеъ..."; "збиране маетностей многое для самого власного пожитку и оутѣхи ... и в них роскошования..." [4, спз-спи]. Могила застосовує Августинову інвективу, що її святий отець вжив в одному з коментарів до Псалмів: "...Як един и Учителей объясняючи тии слова, мовит,

Заснули в пожадливых своих, роскоши их занурили, минает сон тот, минает живот тот, и ничего не нашли в руках своих, же ничего не положили в Руцѣ Христовой..." [4, спн].

Простежується індивідуалізація, персоналізація світоглядкової ситуації містичного співстояння людини та Бога, характерна для Могилиних роздумів. Так, кожен повинен нести насамперед "свій власний Хрест", і лише за цієї умови він може і має співчувати й допомагати іншим: "...естесмо все Хрістіяне до взятя Креста свого власного, а не чужого, поневажъ жаден з людей того жития непреходит без якого колвек Креста ... любо Кроль, любо убогий, любо ученик, любо учитель, любо духовный, любо свецкий, кождый мает свой крест в трудностях, в утрापениях, в хлопотах, в небеспеченствах, в недостатках... Нехай tedy каждый зась себе пилно стережет абы свой крест опустивши, чужого не носил ... але нехай свой Крест поимовати и носити любовным и добровольным умыслом старается... А на другого смотрячи, нехай сострадаеть и иле может лекарства и помочи до спасения поратованя его подает..." [4, спд]. Звертаючи увагу на це, дослідники відзначають новочасні — реформаційні та барочні мотиви, притаманні творчості Могили, а також відлуння ідей західнохристиянського персоналістичного індивідуалізму та Реформації в тогочасній свідомості [17, 30]. Молитовне звернення особисто до Христа у заключній молитві цієї проповіді, до якого настановляє Петро Могила, зближує реформаційний наголос на Божій благодаті (милості) та особистій вірі в Нього як запоруці спасіння з православним розумінням благодатності та спасаючої сили прийнятих з вірою церковних таїнств: "...рач сердца и мысли наши през заслугу спасительной муки твоей, от всѣх злостей очистивши, и раем нас духовным в размышлянию Живостных смотрения твоего Таинств, яко благовонных квѣтков здѣлавши и учинивши, живописное древо Креста твоего в посрѣдок сердца нашего всадити: абысмо завше любовію его сердца наши зранивши, всѣми марностями того свѣта възгрдѣли, и тѣла нашего роскоши обуздали..." [4, спо].

**Христологічно-антропологічна аналогія:
Христова Любов та вищі моральні
здатності людини**

Наслідування Христа головним практичним наслідком мало повсякденну життєву реалізацію Любові як засадничого принципу світобудови та життєвпорядкування. Тож цілком

вмотивованим є звернення як до онтологічних, так і до практично-моральнісних аспектів цього принципу, що його здійснював Петро Могила у своїх богословських роздумах. Справедливо помічено, що "принцип любові у творах Могили є фундаментальним ... він розглядається як принцип і Бога, і світобудови, і людини..." [17, 19]. Христологія Могили і тут є вельми показовою.

Місце людини у світі, у свою чергу, визначене її відношенням до Бога, можна розглянути як своєрідну христологічно-антропологічну аналогію. Як відомо, догматичною підставою для неї було вчення про Боговтілення та Боголюдство Ісуса Христа. Вузлові моменти перебування людини у світі — від народження до смерті — освячені у Петра Могили цією аналогією. Так, христологічна молитва, присвячена благословенню й нареченню дитини на 8-й день містить виразні антропологічні мотиви, символічні натяки на зв'язок кожної людини з людською природою Христа. Це ж стосується молитви над породіллю. Наприклад, входження людини у світ під час народження сполучається з мотивом Христового втілення: "...Владыко Господи Боже наш, рождейся от Святыя Богородица, и присно Девы Мария, и в яслях яко же отрочищъ во злегй..." [11, Ч. 1, 32–33 — лв-лг]. Аналогія "людина-Христос" часом набувала доволі-таки натуралістичного забарвлення, очевидно, відбиваючи масові релігійні уявлення. Фіксуємо це у чині приготування т. зв. "парастасу", коли ва з пшениці, меду та солодких плодів — символічного "представництва" померлих, яке можна зіставити з такими символічними формами "представництва" Христа, як різдвяна кутя на Святвечір або свячений великодній хліб ("паска"): "...Пшеница бо знаменует, яко Тѣло умершаго челоѡѡка, въистину от гроба въ Второе пришествие Христово востанетъ, ибо в земли всѣянная пшеница оумираетъ, и по тому прозябеніемъ въстаетъ и плодъ приносит... Медовая же сладость знаменует, яко души святыхъ нынѣ, не точію самы от части наслаждаются Божественныя сладости, но по Воскресении, и тѣлеса, Божественного веселія сладости съвершенно насладятся..." [11, Ч. 1, 848–849 — ~~лмн-лмѡ~~]. За цією ж аналогією двовимірність людини є відбиттям двоприродності самого Христа: "...двоѡкій ест челоѡѡк..." [6, 35]; він є "зевнутрныи" та "внутрныи челоѡѡк" [6, 81]; в онтологічному та моральному сенсі він за своєю природою теж двоѡкій: "новий" та "зветшалый" [6, 186]. Саме зіставлення з Христом — молитовна концентрація людини як на "...неизреченную высоту славы, величество, достоинство же и владычество Христа — Бога и челоѡѡка, и его безсмертную чистоту...", так і на "...свою худость, скверность и немощь..." [11, Ч. 1, 224 — ~~скд~~]

утверджується Могилою як універсальне мірило усіх якостей людської істоти.

Принципом світобудови та людського існування, який поєднує людину з Христом і дає надію на вселенський порятунок, є Любов. "...Любовію сам оный правдивый Бог и называется и ест..." [6, 215]. Любов — це найвища чеснота, джерело та фундамент інших вищих якостей людини: "...А де фундаментом и верхом всѣм цнотам ест любов, о том ученики своѣ Христос Господь в Евангеліѣ учит..." [11, Ч. 1, 77 — оз]. Любов для Могили "єст правдивая и досконалая справедливость ... любов так ест знаменитая цнота, же всем иным цнотам жродло и корень может быти и ест, и на той самой цноте ... христианский закон есть заложен и збудован ... сполненіє закона любов ест..." [6, 510]. Принцип любові поширюється на всіх людей. Попри радикалізм антиєретичських та антиіновірницьких інвектив, звичайних у церковній літературі (у тому ж "Требнику"), попереду для Могили все ж христологічний мотив — виконання євангельських настанов самого Ісуса: "...любити ближнего яко себе самого. Тоєст до всѣх любов розширенную мѣти, не толко христианови до христианина, не толко до доброго, але и до злого, и до того, который его ненавидит и который ему зле чинит, и до Самаритянина, тоєст до поганца, и до Жида, до Татарина и до всѣх..." [6, 509]. Христос — джерело духовного, тілесного, душевного, морального очищення та практичної доброчинності: "...наставляя же нас к дѣланию всѣх добродѣтелей, на подвиги же постныя силою Твоею оукрепляя, къ воздержанію страстемъ, и къ очищенію душамъ и тѣломъ..." [11, Ч. 3, 298 — счи]. Він — джерело милосердя, натхнення для усіх, хто творить милостиню — Могила присвячує цьому спеціальний молебень, в якому говориться: "...Милосердія и благодати сый источник Христе Боже, милости сподоби тебе ради насъ милующих, и от тебе яви намъ присно человеколюбіє твоє..." [11, Ч. 3, 284 — спд]. Врешті-решт настанова "зберігати міру" у вчинках: "...Мѣрность єсть заховане мѣры, с пристойностью въ вшеляких поступках Христіанских..." [9, 455], що є однією з важливих засад моральності, поєднується у мислителі з вимогою уникати "пожадливостей". А як пам'ятаємо, у проповіді "Крест Христа Спасителя..." ця вимога має явно виражене христологічне забарвлення.

Освячення та воцерковлення суспільного та культурного "світу людини": христологічні мотиви

Любов, заповідана Христом,— запорука суспільної єдності та злагоди, яка забезпечує громадську солідарність: "...Всѣ jednak, мы духовнии, заровно со всѣми вами, свѣтскими, от наибольшого стану аж до пайнижшого ... жити повинны естесмо, заховуючи межи собою любовь нелицемѣрную, постерѣгаючи зобополноѣ згоды, ненарушаючи оставленого нам от Христа покою, маючи сердце умеленное и милосердное, уделяючи от добр своих убогим и потребующим..." [6, 754]. Громадська солідарність утверджена у Петра Могили також через актуалізацію ідеї рівності людей усіх станів перед Богом — Творцем та Спасителем. Тут богословське розуміння ідеї рівності та братерства поєднувалося з її соціальним змістом та забарвленням, що відображало зміну суспільних цінностей та ідеалів, яка відбувалася на порубіжжі феодальної та буржуазної епох [17, 240]. Образ Христа-Спасителя у Могили також можна розглядати як символ цієї зміни: "...Вы, на достоинства уряды и преложенства поднесенны и от Бога в сегосвѣтных оздобах и достатках обфитуючи ... мѣйте литость над убогими, укривдженых заступайте, недостатных вспомогайте, работами тяжкими и податками великими поданных вам людей не обтяжайте и не нищте, помнячи же братья вашѣ сут, же всѣх нас един создатель Бог, же и за гых Исус Христос, як и за вас оумер, же взглядом от Бога вам даного над ними преложенства панове им есте, а взглядом створения и откупу, который крестною Збавителя нашего смертю стал, всѣ заровно з ними неволниками его есте..." [6, 94].

В основі суспільного буття людини лежить "синергія" — співпраця між Богом та людиною у справі "Божественного домобудівництва", яке означає воцерковлення усіх сторін людського буття як підготовку до есхатологічних перетворень. У Петра Могили символізація ідеї синергійної співпраці набуває надзвичайної звурушливості. Таким є образ співпраці—"сѣдѣлования" та співпраці—"сопутствія" людини і Христа. Спеціальний прохальний та подячний молебень присвячений проханням благословення у подорож до святих місць "или ино что благое сѣдѣловати". Христос тут називається "спутешествовавый Спасе". Мотив "співподорожжя" людини з Христом символізується за допомогою акомодативно-типологічної інтерпретації євангельських оповідей про Ісусові подорожжя до Єгипту у дитинстві, про мандри до Емаусу. Зрештою він набуває

“всежиттєвого”, універсального значення: “...сопутшествуй твоею благодатию, и Божественным благословением и пынѣ рабом твоим ... тебѣ прилежно молящимся, и въ всяком дѣлѣ блазѣ, къ славе пресвятаго твоего имени благопоспѣши...” [11, Ч. 2, 230–231 — *сл-сла*].

Найдосконалішим же виявленням співпраці людини з Христом для Петра Могили залишається людське перебування у Його Тілі, тобто у Церкві. Цей метафізичний мотив, що від початку мав христологічне забарвлення, був для Могили основною засадою його церковно-політичної активності, утвердження ролі православної церкви в тогочасному “руському” — українсько-білоруському суспільстві. Архієрей, митрополит, що тоді, в умовах національного, політичного, релігійного утиску й міжконфесійного протистояння, вибудовував з Київської митрополії авторитетну, сильну, активну, фактично самостійну помісну церкву, звичайно ж великої ваги надавав утвердженню православної церковності. Вельми помітним є саме христологічний зміст еклезіологічних міркувань та настанов Петра Могили. Церква як суспільна інституція і, відповідно, духовенство як суспільний стан посідають у суспільстві одне з найважливіших, якщо не найважливіше місце: “...Стан священнический ... над оного естъ поважнѣйший...” — над цісарським та королівським станом, на думку Петра Могили. Відчутним тут є мотив теократичний, у якому східно-православна “симфонійність” та західнокатолицький папоцезаризм перебувають у прихованому протистові. Суспільна виправданість цього мотиву стає зрозумілою, якщо враховувати тодішні складні умови бездержавного існування “народу руського” та необхідність вивільнення народного релігійно-церковного життя з-під національно-культурно-релігійного тиску з боку радикально налаштованої партії польських католиків-контрреформаторів. Проте, оскільки для нас є цікавими христологічні аспекти творчості Могили, то зазначимо, що головним аргументом цього теократичного мотиву був у Могили образ Христа як Глави церковного Тіла та оплоту православної віри: “...Не в недостатках, не в потугах, а ни в науках и вымыслах того свѣта пребывает Христос, але в новом Сионе, Православия святого Церкви востодной, которую уфундовал на камени вѣры истинной в себѣ, так мощно, иж не тылько свѣт, але й врата адова одолѣтъ ней не могутъ...” [11, Ч. 1, 944 — *цмд*]. Церковний авторитет зміцнюється священницькою владою та авторитетом, а саме Христос є їх містичним джерелом: “...Священницы владнують душею людскою, розвязуючи оную, з грѣхов Богу брыдких, и звязуючи владою от Христа Пана собѣ даною...” [5, *ні*]. У “Требнику”, який є чи не найзначнішим внеском

Петра Могили у справу оцерковлення усього життя українського народу, обґрунтування архієрейської гідності через христологічну аргументацію є головним екзегетичним методом, що спирається, у свою чергу, на біблійну екзегетику: "...поневажъ оных (архієреїв.— С. Г.) годность есть працею и тяжаром: яко то познати можемо з словъ Спасителевых до Петра святого выреченых: Паси овца моя. Где чему Спаситель не мовит: будь преложоным над овцами моими, уживай оных собѣ на пожиток; абы показал, иж Архієреом треба быти в оустановичной праці й стараню осоло овец абы оных пасли, а хто пасет, муси неспати, в часов не заживати, овцамъ своим при-сѣдѣти. Тож и по Архієреях Христос Пан хочет мѣти..." [11, Передмова, 47—48]. Церковна влада та влада архієреїв від самого Ісуса Христа походять; Він є "женихом" (в інших місцях Могила вживає менш книжне "облюбенцем".— С. Г.) своєї Церкви; Він має повноту всякої влади як Син Божий: "...что оубо сѣя власти более быти может, юже от Христа Бога и жениха своего Церков Святая Восточная Православнокатолическая в своих Архієреях и Ієреях имат: ибо ниже на небесех кто от оумных сил, разве самага точію единого Бога имат, никто ибо может оставляти грехи, токмо един Бог ... весь суд даде Отец Сынови, зрю же всю сію вреченную им от Сына" [11, Ч. 2, 788].

Христологічні аргументи, як-то ідея прямого посередництва та спадкоємства Христового, застосовані Могилою у релігійній полеміці, зокрема, в контексті полеміки навколо існування в тогочасній Україні уніатської церкви та навколо унійної політики польської влади. Обговорення еклезіологічних питань в тих умовах мало не лише суто богословське, але й політичне значення, бо йшлося про теократичні зазіхання Ватикану: "...фундаментом вселенської церкви не може бути жоден, крім самого Спасителя ... ніхто не може закласти іншого фундаменту, що його вже закладено, і який є Ісус Христос... Тому ні сам Святий Петро, ні жоден з апостолів, ні пророків, ні з патріархів фундаментом вселенської церкви бути не може і пабагато менше — папа. Бо церква на тому камені уфундована, який є посередником між Богом та людьми і каменем наріжним, і ним є Ісус Христос ... над церквою жоден крім Христа Господа бути не може. А коли б хтось, не знаю яким чином, одержав першість у церкві, мусив би підлягати розумові й декретові церковному..." [8, 404—406].

Роз'яснюючи вірним сутність діяльності церкви, яка насамперед через церковні таїнства покликана освятити різні сторони індивідуального та суспільного життя, Могила застосовує христологічну

символіку у взаємодії з еклезіологічними мотивами. Говорячи про таїнство шлюбу, або подружжя, він підкреслює єдність релігійно-містичних, сотеріологічних та соціальних мотивів та підстав подружнього життя: "...Супружество или Законного Брака тайна от Христа Бога установлена есть в умножение Рода человеческого, и въспитаніе чад къ славі Божией, в неразрѣшимый сюз любви и дружества и въ взаимную помощь, и в еже отгѣбаться грѣха любодѣянія..." [11, Ч. 1, 359 — тнѡ]. Таїнство шлюбу символізує взаємодію-поєднання людини з Богом в Тілі Церкви: "...Сакраментом, означаючим съєдиненіє Христа Пана яко облюбенца, с Церквію облюбеницею..." [11, Ч. 1, 917 — цді]. Символічне витлумачення шлюбу через аналогію також пов'язане з ідеєю з'єднання Божественної та людської природи у Христі та з'єднання Христа з Церквою: "...Великою Тайною Апостол (йдеться про ап. Павла.— С. Г.) Малженство называет, для высокости речій которыхъ есть знаком, тоєсть, так для съєдиненія двухъ натур, Бозской и людской, в единой Персонѣ (у тринітарних розмірковуваннях Могила часто застосовує саме цей латинський термін.— С. Г.) Сына Божого, як теж для духовного Малженства Христа Пана з Церквію..." [11, Ч. 1, 927 — цкз]. Любов Христа до Церкви стає зразком любові чоловіка до дружини — тут Петро Могила йде за апостолом Павлом (1 Кор. 7).

Христос у Могили є також джерелом миру та єдності у спільноті. Показовими у творчості митрополита є молитовні твори, присвячені темі замирення серед православних. Прохання миру та єдності тут, звичайно, обтяжені конкретно-історичними та релігійно-культурними обмеженнями у розумінні проблеми єдності. Так, звичайною є радикальність риторики, спрямованої проти неправославних у подібних зверненнях: це інвективи, прокляття тощо, наприклад: "...Уголнаго края камень, и глава сый Христе Царю, церкве твоея: псов, тую безбожнѣ растерзающихъ, воскорѣ жезлом Креста твоего раджени..." [11, Ч. 3, 97 — чз]. Проте показовим і набагато важливішим є усвідомлення того, що викорінення ересей та відступництва має обов'язковою передумовою покаяння самих православних: "...заглади рукописаніє грѣхов нашихъ..." [11, Ч. 3, 111 — раі]. Аналогічний спокутувальний мотив зустрічаємо і в молебні на звільнення православних з "агарянського" (мусульманського) полону [11, Ч. 1, 116—135 — psi-pae]. Спостерігаємо також перехід від радикальності догматичних вимог під час відречення іновірців від "...хульных блядословий..." [11, Ч. 1, 91—98 — ча-чи] до універсалистського гуманістичного наповнення христологічних молитов священика за новонавернених чи повернених до лона Церкви — колиш-

ніх іновірців, схизматиків, еретиків, відступників: "...Господи, всяческих творче и владыко, источниче благих, и Спасителю всѣх человеком, пачеже вѣрнымъ: непрезревый человекѣка диаволскою кознію во глубину погибели и прелести низведенанаго, но спасительнымъ въчеловечениемъ едиnorodнаго твоего Сына Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, сего взыскавый и спасый, и к себѣ възведый: Сам Владыко человеколюбче и нынѣ призи на раба Твоего..." [11, Ч. 1, 202 — св]. Подібне ж — у молитовних формулах, спрямованих на "розрішення" (відпущення) гріхів та звільнення від покарань: "...Господи Иисусе Боже нашъ преклонивый небеса, и съшедший на спасеніе рода человеческого, и Крестомъ своимъ правдыныя клятвы свободивый нас, и к Божественной жизни возвѣдый рекій бывати радость на небеси о единомъ кающемся, приими нынѣ погибшее ти словесное овча, и съвокупи его светому твоему избранному стаду..." [11, Ч. 1, 204 — сд].

Взагалі мотиви розкаяння, спокути і прощення у Петра Могили сповнюють моральністю усі суспільні відносини, роблять усі сторони повсякденного життя об'єктом моральної оцінки. Це, очевидно, і в XVII столітті було не менш актуальним, ніж сучасна проблема поєднання політики та моральності, або проблема професійної етики у її публічному вимірі. І тут у Могили активно застосовується христологічна символіка. Так, "...Христос Бог, сам властїю Духа святаго тѣмъ данною рѣшити и связуеъ..." [11, Ч. 1, 787 — ѱпѣв]; т. зв. "прощальні" (спокутувальні) молитви на звільнення від церковних покарань — "клятв" та "відлучень" мають христологічну спрямованість ... [11, Ч. 1, 826, 831–832, 834 — *вкс, вла-влв, влд*].

Освячення світобудови: христологічний зміст

Освячення церквою буття природного, суспільного, сімейного, індивідуального, що є головною ідеєю богословської та літургійної творчості Могили (його "Требник" тут є вершиною), базується на явно вираженому мотиві всеохопності, універсальності буття, єдності світу, створеного Богом. Застосування христологічної символіки в богословському осмисленні і, головним чином, у літургійному "освоєнні" природного світу є не менш інтенсивним, ніж у питаннях догматики, культу, еклезіологічних, соціальних або моральних. Універсальні космогонічні та космологічні мотиви простежуються в образі Христа, який зіставляється зі світом природи як рівнославима іпостась Святої Трійці, а через це — як образ, зближений, "контамінований" з образом Бога-Творця та Вседер-

жителя. Христос — присутній у вічності творець часу та буття як такого, саме він благословляє рух всесвітніх процесів, він є “господарем року”: “...вся бо премудростию сотворил єси, времена и лѣта нам предложивъ... Христе Боже наш, премудростию вся содѣявый, и от несущих в бытіе привѣдый: благослови вѣнец лета, и градъ наш сохрани невредим, вѣрныя же Царя наша, силою своею возвесели, побѣды дая имъ на супостаты... Предвѣчное слово Отчее, въ Образѣ Божіи сый и составивый твар от небытія въ бытіе: времена и лѣта въ своей области положивый, благослови вѣнец лѣту благодати твоея, даруя мир церквам твоим, побѣди вѣрному Царю, благоплодіе же землі, и нам велію милость...” [11, Ч. 3, 69–74 — **зѣ-од**]. Христос сподобляє вірних здійснювати “перехід часу” — наприклад, зі старого року до нового, або з “часу Великого посту до часу Спасительного Покаяння”, що бачимо у молитві на Воскресіння Христове [11, Ч. 3, 303 — **тг**]. Спеціальна молитва, звернута до Христа, містить прохання про “впорядкування Всесвіту” — “...О оустроеніи всея вселенныя” [11, Ч. 3, 76–78 — **ос-он**].

У молебні проти “бездождя” (посухи) Христос виступає в образі Вседержителя, його зображення контамінує з образом Бога-Творця з книги Буття: “...Владыко, Господи Иисусе Христе Боже нашъ словомъ своимъ всяческаго от небытія приведый, перстъ вземый от земли, и создавый человека, и душею оумного и образом твоим почтый того, и реки: Расцѣтеся и множитеся, и наполняйте землю: даяй скотом пищу, и птенцемъ врановымъ: иже во велицѣмъ и спасателном во плоти пришествии твоём, прежде оубо седмю, потом же пятию хлѣбовъ, тысяща насытилъ...” В образі Христа підкреслені мотиви фертильності: “...подаждь оубо ... съ духовною пищею, и потребную плоти ... и благорастворение воздуховъ, и плодовъ изобилие, плодоносіе же земли даруй...” [11, Ч. 3, 199–200 — **рѣ-с**]. У молебні до Ісуса Христа проти зливи (“безведрія”) згадування старозавітного всесвітнього потопу накладаються на мотиви Христового милосердя, здатного керувати природними процесами [11, Ч. 3, 203–214 — **сг-сді**]. Христос керує природним світом і як “господар землетрусів” — цьому присвячений спеціальний молебен: “...Призираяй на землю и творяй ея трястися, избави нас страшнаго прещенія Труса, Христе Боже наш, да не погибнем люте: но пощади душа наша, яко единъ милосердь...” [11, Ч. 3, 267 — **сзз**]. Тут теж спостерігаємо контамінацію: знову образ милосердного страстотерпця накладається на образ суворого Вседержителя старозавітного гатунку, здатного “...сѣкрушити хотящаго трусомъ всѣхъ насъ: оумноженя ради грѣхов, свыше прѣтѣща люте...” [11, Ч. 3, 273 — **сog**].

В образі Христа репрезентована Свята Трійця: образ Бога-Сина накладається на образи Бога-Отця і Духа Святого — у молитовних зверненнях Христос повстає як такий, що перебирає на себе їхні якості та дії, поєднуючи їх з власними спасительними діями: "...всю тварь от небытія в єже быти приведый: создавый человека по образу и по подобию своему и давый ему заповѣдь спасительную ... съшелъ еси с небес ... и волею Отчею и дѣйством Пресвятаго Духа, от Приснодѣвы Марии плоть одушевленную оумную вземъ, человек съвершенный Бог сый истиненъ непреложно былъ еси ... Рождеством своим всю тварь просвѣтилъ еси: и тебе съ Отцем и святым Духомъ, в нераздельном существѣ единого Бога познати сотворилъ еси..." [11, Ч. 3, 295 — счє]. Звичайно ж, через подібну взаємодію образів реалізується ідея єдності трьох іпостасей, "рівносутніх", "рівнославимих" та "рівнопоклоняємих". Проте не буде зайвим глибше дослідити можливий зв'язок космогонічних акцентів у "натуральній христології" Петра Могили як з патристичною та середньовічною традицією побудови систем натуральної теології (починаючи з "Шестодніва" Василя Великого), так і з народними, синкретичними та натуралістичними уявленнями та віруваннями, які православна церква завжди намагалася освоїти, розбудовуючи свою молитовну та богослужбову практику.

Висновки

Зроблений аналіз христологічних ідей у спадщині митрополита Петра Могили, що проводився в напрямках розкриття догматичної, еклезіологічної, соціальної, моральної та частково космологічно-натуралістичної проблематики, загалом підтвердив основні вихідні припущення. Зокрема, можна достовірно стверджувати, що творчість Петра Могили відбивала особливості його богословської, катехітичної, літургійної та моралістичної діяльності. Єдність цих видів духовної, культурної та суспільної активності Могили слід розглядати як смислоутворюючий контекст його ідей та концепцій. Важливе місце у богословській, катехітичній, літургійній та моралістичній спадщині цього мислителя, церковного і культурного діяча посідають христологічні мотиви. Останні можна визначити як застосування символізованого образу Ісуса Христа з метою виявлення духовного потенціалу східнохристиянської (православної) догматики, літургії та еклезіології, а також для постановки та вирішення антропологічних, етичних і соціальних питань. Головним наслідком застосування положень традиційної дог-

матизованої христології стали специфічні, вельми оригінальні акценти, покликані інтегрувати засадничі поняття християнської (православної) церковної доктрини до цілісної світоглядкової системи. Розбудова цілісного світогляду, носієм, ідеологічним, моральним та практичним провідником якого була реформована митрополитом Петром Могилою православна Київська митрополія, відбивала як традиційні риси східнослов'янської ментальності, так і духовні, культурні, соціальні потреби тогочасного українського суспільства.

В оригінальній христології Могили взаємодіяли догматичний, еkleзіологічний, соціальний та моралістичний аспекти, підпорядковані головним чином завданням церковної реформи, оновлення, а подекуди фактично і відтворення української православної конфесійної культури, катехізації православного населення, його моральному вихованню, а також формуванню громадянської культури на основі культурно-конфесійної ідентифікації. Застосовуючи символізований образ Христа у своїх працях, Петро Могила здійснював специфічну адаптацію східнохристиянського догматично-богословського матеріалу до світоглядкових, соціальних та моральних потреб українського суспільства XVII століття. Чинником застосування та актуалізації христологічної символіки в богословсько-догматичних, катехітичних, літургійних та моралістичних побудовах, які можемо реконструювати шляхом аналізу творчості Петра Могили, була культурно-конфесійна взаємодія православ'я, католицизму та протестантизму на українських теренах. Традиційні для киеворуського християнства світоглядові ідеї та мотиви світобачення, суспільно-церковного впорядкування, публічної та індивідуальної громадянської та моральної поведінки взаємодіяли із західними впливами реформаційної доби та доби бароко.

Творчість митрополита Петра Могили продемонструвала загальноєвропейську рису — визначення граничних смислових засад громадського життя та індивідуального смисложиттєвого вибору — в його духовному, етичному, естетичному та суспільному вимірах саме через символізацію образу Христа. Досвід дослідження творчості цього видатного мислителя, церковного та культурного діяча значно наближає до адекватнішої реконструкції процесу виникнення та особливостей застосування символічних форм, пов'язаних з образом Христа в українській духовній культурі, відкриває для нас можливість наблизитися до кращого розуміння одного з дуже важливих шляхів входження України до загальносвітового культурного простору, а конкретніше — шляхів набуття українською культурою свого європейського обличчя.

Література

1. *Могила Петро*. Книга души, нарыцаемое злото, полазная о наслѣдованію Господа Бога і Спаса нашего Іисуса Христа о прійимованію Божественныхъ таинъ особомъ духовнымъ и свѣцкимъ... (1623 ?) // Відділ рукописів Бібліотеки НАН України ім. В. Стефаника — Ф.М.В. № 3.— Арк. 1—69.
2. *Його ж.* Передмова до Служебника 1629 року // *Титов Хв.* Матеріяли для історії книжної справи на Вкраїні.— К., 1924 (далі — Титов Хв...), № 32; *рче-рчи*.
3. *Його ж.* Передмова до Служебника 1639 року // *Титов Хв.*; № 32; *сгі-сні*.
4. *Його ж.* Проповідь "Крест Христа Спасителя и каждого человека..." // *Титов Хв.*; № 39—40; *скі-со*.
5. *Його ж.* Передмова до Учителного Євангелія 1637 року // *Титов Хв.*; № 45; *ні*.
6. *Його ж.* Євангеліє Учителное.— К., 1637 р.— 1031 с.
7. *Його ж.* Передмова до Пісної Тріоди 1640 року // *Титов Хв.*; № 47.
8. *Його ж.* Λίθος, albo kamen z procy prawdy cerkwie świętej prawosławnej ruskiej na skruszenie faeczności Perspektiwy albo raczej pazkwilu od Kassiana Sakowicza... roku 1642 w Krakowie wydane. Wypuszczony przez pokornego ojca Eusebia Pimina.— К., 1644.
9. [Могила Петро, Трофимович Ісайя]. Събраніе короткой науки о артикулахъ вѣры православно-кафолической христіанской... // *Голубев С.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники.— К., 1898. Т. 2.— Приложения.— С. 358—489.
10. [Могила Петро, Трофимович Ісайя]. Катехизисъ сирѣчь исповѣданіе православныя вѣры кафолическія и апостолскія церкви восточныя...— К., 1712.
11. *Могила Петро*. Требник 1646 року // Требник Петра Могили.— Канберра; Мюнхен; Париж, 1988; Ч. 1 — 946 с.; Ч. 2 — 263 с.; Ч. 3 — 430 с.
12. [Могила Петро]. Собственноручные записки митрополита Петра Могили // Архив Юго-Западной России.— К., 1887.— Ч. 1.— Т. 7.— С. 49—92.
13. [Могила Петро]. Рассуждения Петра Могилы о высокомъ значении иноческой жизни // АЮЗР.—Т. VII.— С. 171—180.
14. *Голубев С.* Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники. Т. II.— Киев, 1898; Приложения.
15. *Горський В. С.* Святі Київської Русі.— К.: Абрис, 1994.
16. Історія православної церкви в Україні.— К.: Четверта хвиля, 1997.
17. *Нічик В. М.* Петро Могила в духовній історії України.— К.: Укр. Центр духовної культури, 1997.
18. Феномен Петра Могили. Біографія. Діяльність. Позиція.— К.: Дніпро, 1996.