Запит на допоміжну чи каральну дію вишньої сили у повсякденному бутті, а заразом й оповіді про незвичні явища, їй приписувані, супроводжують людину відтоді, відколи та навчилася розрізняти буденне від «дивного». У християнському світобаченні, і то відразу після зародження християнства, деякі з таких явищ дістали назву чуда (грец. thauma, лат. miraculum), що через нього оприявнюється Божий промисел над оречевленим світом. При цьому «істинні» чуда здійснює лише Бог чи, Його іменем, пророки, чудотворці та святі. Коли ж рамки природного стану речей долає антагоніст Бога – Диявол, то пов'язане з ним незвичайне є лише «фальшивою підробкою» чудотворення [див. Аверинцев 1999, 203, 204; гасло «Чудо»].

Богословське розуміння чуда як об'явлення Божої волі, про що згадано в передмові, вперше сформулював блж Авґустин, а пізніша схоластична теологія в особі Альберта Великого († 1280) запровадила й дефініції на відрізнення «істинних» чуд, або ж чуд волею Бога (miraculum), від «дивовиж», спричинених Сатаною чи його посланцями (mirum, mirabilium). Врешті, стрункy теологічну інтерпретацію чуда запропонував Тома Аквінський: згідно з його вченням, ідеться про знак постійної присутности Бога в світі й дар, що допроваджує людину до особистого контакту зі Всевишнім [Rusiecki 1995, 125–140].

1.1. Між «чудом» і «дивами»: доктрина та (не)розрізнення

У богословській думці Київської православної митрополії на розрізнення «істинних» чуд «z daru Ducha Swiętego», і фальшивих, інспірованих «przez Dyabła», уперше натрапляємо, з посиланням на Аквіната, 1638 року – у вступній частині вже згадуваного трактату лаврського ієромонаха Афанасія Кальнофойського, перед описом чуд ікони

Києво-Печерського монастиря [Kalnofoyski 1638, 175–177]. Пізніші «теоретичні» розмисли про відмінність між «чудом» і «дивом» мені не траплялися, але, як видається, всі «дива» за означенням приписували ворожбитству, що його церковна думка ототожнювала зі зверненням до нечистої сили й суворо ганила, хоч і не заперечувала дієвости чаклунських практик. Приміром, Йоаникій Ґалятовський у невеличкому трактаті «Боги поганські» (1686), застерігаючи необачних людей від спілкування з ворожбитами, не брав під сумнів самої можливости скористатися їхньою допомогою, натомість наголошував на небезпечності такої операції, адже за «експерта» в ній завжди править нечистий, і той, хто до цього вдається, тим самим неминуче занапащує душу [детальніше див. Яковенко 2017а, 450–452].

Утім, міркування богословів не надто важили. В українському письменстві раз по раз натрапляємо на описи того, що навряд чи випадає кваліфікувати як чудо в «правильному» сенсі поняття. Уникнути цього в XVII столітті вдавалося, либонь, лише освіченішим духовним особам. Наприклад, у знаменитому історичному зведенні, що його скомпонував у Києві наприкінці 1620-х (дійшов у редакції 1670-го) ієромонах Густинського монастиря Михайло Лосицький, побожний укладач (чи вже Лосицький?) на початку тексту «перейменовує» оповідку, повторену за Іпатіївським літописом, про дивовижі в Полоцьку 1092 року: там епізод названо «чудом», а в Густинському літописі – «необычныя дивы» [Густынская летопись 2003, 63]. З цього випливає, що укладач (а чи Лосицький?) знав різницю між чудом і «дивами», й у подальшому тексті, де переповідано схожі «диви великії» з хронік Марціна Бєльського й Марціна Кромера [Густынская летопись 2003, 124, 127, 137], спрацювала, напевне, не так «пильність» укладача, як відтворення дисциплінованішого в дефініціях латинського дискурсу. Подібно ж немає плутанини між чудом і «дивами» в історичному зведенні ігумена Києво-Михайлівського Золотоверхого монастиря Теодосія Софоновича, доведеному до 1673 року. Автор послідовно розрізняє «чюда», інспіровані Божою волею, від знамень і явищ, що їх тут названо «знаки страшныи», «недобрыи знаки», «дивы, чары и гусла» (втім, прямій інтервенції Сатани приписано лиш останні, але це – переказ із хроніки Бєльського епізоду появи Лжехриста в Польщі 1540 року) [див. Софонович 1992, 92, 109, 137, 140, 154: «чюда»; 103, 124, 146 та ін.: «знаки»; 217–219: «диви, чары и гусла якієс»].

Водночас у руських локальних хроніках XVII століття, написаних менш рафінованими особами, ми такого чіткого розрізнення не зна-

йдемо. Скажімо, анонімний автор Острозького літописця (перша частина якого становить вибірку з хроніки Бєльського, а друга містить оповідь про Острiг і його жителів за 1599–1636 роки) дуже полюбляв різноманітні таємничі знаки та зловісні провіщення, проте описував їх без жодної «дисциплінованої» дефініції. Приміром, під 1598 роком читаємо тут, що «письмо ся показало на костелах і на школах жидовських і на домах, ні од кого не прочитано», а під 1636-м – що в Острозі «виділи на церкві замковой на каждой бані по три свіщі горящії. Було того на три години, і многії виділи – жиди, татаре і ляхи, а в нощі. І приписали тоє ляхи чарам руським» [Бевзо 1971, 130, 139].

Перегукуються з такими описами й реляції оповідачів, далеких від книжности. Наприклад, коли в лютому 1659 року московський воєвода Ґріґорій Ромодановський розслідував чутки про дива у Чигиринському замку по смерті Богдана Хмельницького, тутешній отаман Павло Лавренко розповів йому, що замок давно стоїть пусткою, розбитий блискавкою, але на камені, який залишився на городищі, «многожды видали человѣка: сидит на том камни, сам бѣл и платья бѣлое». До того ж «недалеко нашли камень сажени с полторы, и на том де камени знатно выпечаталась рука человѣческая, и подпись де около той руки была, а что де написано было, и того де писма прочесть никто не умѣл, что написано...» [Акты ЮЗР 1867, 7: 280, 281, № 91].

А втім, у марновірних рефлексіях, що в них не йшлося ні про Божу волю, ні про нечисту силу, не поступалися й католики. З-поміж безлічі можливих прикладів наведу лиш один – зі щоденника цитованого вже повище литовського жовніра Яна Почобута. Під 1671 роком читаємо в нього, що у Вільні «znalazły w jednej nocy niejakieś pisma po różnych ulicach i kamienicach gęstych na wrociech, a nawet na samych kościołach, czerwoną kredą wysoko, gdzie niepodobna ludziom było doleźć, co potem w niektórych województwach i powiatach po dworach poczęło najdować się wiele, że za tym strach był na ludzie» [Poczobut 1987, 262, 263].

Згадка про містичний «страх», що проймав людей, логічно тягне за собою питання, чи відчували його й ті, хто оповідав свої видіння у санктуаріях після зцілення від хвороби чи одержимости, адже мусимо пам'ятати, що до книги чуд їхні оповідки записував священнослужитель, редаґуючи усну розповідь з огляду на «правильне» розуміння пережитого. За вельми виразний приклад такого «редаґування» може послужити один із епізодів «Скарбниці потребної» Йоаникія Ґалятовського, де автор описує чуда богородичної ікони Чернігівського Єлецького монастиря. Двом тутешнім ієромонахам, Пафнутію Забілецькому



15. Апостол Лука малює образ Матері Божої. Фраґмент сербської ікони, 1672–1673 роки

й Афанасію Берестовицькому, у серпні 1675 року привиділося, як «два столпы з оболоку бѣлого учиненыи ополъночи на ясном нбѣ ся близко монастыра Престои Бци Єлецкои показали[,] ... єден столп од полудня, другїй од полъночи з собою ся зышлися и ударили». Переказавши за оповіддю наляканих монахів це видіння, Ґалятовський наприкінці «роз'яснює», що його показала Мати Божа, аби заохотити до молитви про перемогу християнського війська над турками [Ґалятовський 1985б, 367].

На схожі мальовничі описи «страхів-дивовиж» у книгах чуд XVII–XVIII століть можна натрапити часто, однак усі відомі мені версії цих оповідок завершуються, згідно з вимогами жанру, щасливим фіналом, де наляканого рятує і від небезпеки, і від містичних видінь або чудотворна ікона, або й сама Богородиця.

1.2. «Прадавність» чудотворної ікони

Зі святим місцем, де стаються чуда, завжди пов'язано леґенду генези, зіткану з універсальних топосів явлення чудотворної ікони, яка згодом перетворить церкву чи монастир на осередок культу. Походження такої ікони вважали за «стародавнє», інколи приписували її «пензлю» апостола Луки або йшлося про (до)малювання рукою ангела. Образ часто був нетутешній: його або привозили зі святої батьківщини християнства – Візантії, або випадково знаходили (зазвичай «прості» люди чи безгрішні діти) в «диких» місцях – у воді чи колодязі, в землі чи траві, на дереві чи в лісі, на камені тощо, і то ікона