

П.Ямчук (м. Одеса)

РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІ ДОМІНАНТИ ОПОВІДАННЯ ПРО ПОТОПАЮЧИХ ПЕТРА МОГИЛИ ТА СЕРЕДНЬОВІЧНО-БАРОКОВИЙ КОНТЕКСТ

Постать Петра Могили, різні аспекти його життя й діяльності, як і епоха, що називається його іменем, вже давно стали предметом вивчення численних вчених, всебічного та прискіпливого дослідження. Достатньо згадати праці М.Грушевського, А.Жуковського, В.Климова, А.Колодного, В.Нічик, О.Сарапіна, Л.Филипович та В.Шевченка, в яких ґрунтовно й докладно вияснюється феномен митрополита, його духовно-релігійна домінанта, вплив спадщини П.Могили на минуле й сьогодення. І все ж не можна вести мову про вичерпаність даної теми, адже така невичерпність диктується самим універсумом його багатоаспектної діяльності. Саме це зумовлює *актуальність* пропонованої статті. А це, своєю чергою, викликає роздуми про потребу наукового новаторського осмислення релігійної філософії як константної основи мислення Петра Могили, що, зокрема, знайшла відображення у його «Записній книжці», яка й досі є маловивченим явищем української духовної культури, адже вперше побачила світ в друкованому вигляді лише у 1995 році, через більш ніж 60 років після її віднайдення М.Грушевським. Дана праця, як і всі оповідання на духовно-релігійну тематику, що її складають, є невіддільною частиною усїєї релігійно-філософської спадщини митрополита.

Міркування про релігійну філософію як концептуальну основу образного мислення Петра Могили, що знайшла своє відображення у «Записній книжці», нам би хотілося розпочати з аналітичних спостережень, що містяться у колективній монографії «Феномен Петра Могили», виданій 1996 року провідними українськими та діаспорними релігієзнавцями – дослідниками духовно-інтелектуального універсуму митрополита. Так, у підготованому В.М. Нічик розділові «Требник» Петра Могили в контексті його церковної й культурної діяльності» зазначається: «За своїм змістом «Требник» був закономірною та необхідною ланкою серед інших творів Могили, в яких він намагався дати українському народові та його церкві єдиний канон..., єдине світоглядно-філософське розуміння Бога, світу, людини, моральних та естетичних цінностей» (Нічик В.М. «Требник» Петра Могили в контексті його церковної та культурницької діяльності// Феномен Петра Могили. Колективна монографія.- К., 1996. - С.126) Адже, як нам здається, тими ж самими духовно-

релігійними засадами керувався митрополит і тоді, коли творив оповідання про явлені людям Господні Дива, що склали зміст його «Записної книжки». Принаймні, у Могилиній концепції Дива, роль Слова є не суто вербальною, є не лише втіленням у адекватній формі дієвого Дива. Воно саме може, у повній відповідності до Біблії, творити Дива, але лише через причетність до сакруму. Сфера ж сакруму для Слова у Могили – це чітко окреслена сфера молитви як найвищого ступеню любові до Бога, явленої у Слові. Слово у нього часто має первісну перевагу над звичайною дією, адже само часто виступає як дія істотно вищого рівня.

Саме тому Слово у його оповіданнях про Господні Дива виступає чимось більшим, ніж просто засобом художнього зображення. Воно є повноцінним героєм і водночас є актом творення та наближення непізнаного. Власне, саме таку мету й роль Слова Молитви ми й спостерігаємо у аналізованому оповіданні, яке свого часу М. Грушевський розглядав також у єдності, щоправда, розглядаючи його в контексті відповідності «взірцям мови і стилю». Під цим оглядом лише нагадаємо, що для М. Грушевського представлений нами твір Петра Могили це насамперед «оповідання козаків, що прийшли «відслужити» Печерській Божій Матері сподобилися побачити чудо на морі» [Грушевський . Історія української літератури.- К., 1995.- Т.VI. - С. 580]. Через те ми не акцентуватимемо уваги на символіко-образній асоціації, що одразу з'являється у свідомості кожного учасника українського дискурсу при згадуванні імені Богородиці як Покровительки українського козацького лицарства, дарма, що такі загальновідомі традиціоналістському світосприйняттю й «канонізовані» асоціації в інтерпретації Могили є не такими вже й очевидними.

Між тим нам принагідно хотілося б виділити дві центральні семіосфери оповідання. Під цим розуміємо молитву з її яскраво виявленою сферою духовного і море, що виступає як полівимірна семіосфера, в якій складна символіко-асоціативна субстанція специфічно пов'язана із сакральною сферою. Прикметною є й особа опосередкованого оповідача-самовидця цих подій. Власне, зі знайомства з ним і починається розповідь Могили про явлене козакам Диво: «Повѣда нам єдин от войнов запорожских, иже нарицаются козаци, именем Андрей Хулак Лагута, сый Черкаского града житель, глаголя, як по брани турецкой, яж глаголется Хотинская, идохом на море, по обычаю своему казачьому, прибытчества ради, в землю Турецкую» [Там само. - С. 580]. Поява оповідача-козака в творі засвідчує не просто його початкову достовірність, довіру самого Могили до цього козака, але й понад усе – зв'язок через цього козака із всім українським народом, якому призначаються явлені козацтву дива. Образ козака Лагути в оповіданні, відтак, полишає межі простору реалістично-міметичної координації художнього тексту з реальністю, виходячи на істотно новий рівень – рівень повсякчасної присутності Божественного в щоденному житті людей. Згадка про козака (світську особу) лише об'єктивує таке свідчення. В цитованому фрагменті є ще одна прикметна деталь. Це - прямо названа Могилою мета козацького походу «в землю Турецкую». В тексті оповідання, як і в ширшому від нього контексті дискурсу Могили, мета подорожі зводиться до

“прибытчества” і від початку вступає у виразну суперечність із всією системою сповідуваних автором цінностей. Тому в подальшому тексті слід чекати зображення неминучої відплати за таку неблагочестиву матеріально-мамоністську мету козацького здобичування. Хоча при цьому зразу ж маємо обмовитися: при цьому не слід ігнорувати важливої, хоча й мало помітної деталі: сама мета подорожі “прибытчества ради” певним чином може бути пов'язана з одноразово, але, очевидно, не випадково згаданим іменем “чужого”. Йдеться про ватажка подорожуючих козаків “москвитянина, именем Иваша”. Якщо врахуємо, що в творах Петра Могили ніколи не буває зайвих деталей, а проза його завжди чітко організована, то можна сміливо, зауважити певну співвіднесеність означеної мети подорожі та недарма названого поряд з її означенням іменем ватажка. Принаймні, ім'я ватажка кореспондується у сфері розповіді про сакральне Диво з такою промовистою деталлю: “Ватагу же, се ест старшину, имѣхом нѣкогого Москвитянина, именем Ивашу. Розграбивши і же нам многи села і грады, наполнимом великій корабль многого прибытчества и начахом плысти” [Там само]. Вправний ритор Могिला добре знав закони впливу на рецептуючу свідомість, за якими сфера твору має одним із джерел логічнообумовлюючі одне одного прозорі взаємопроникаючий архетип й систему символів. Непрямо вони витворюють у читачькому сприйнятті потрібні авторові смисли та асоціації.

Одним із закодованих і безперечно важливих у тексті смислів можна вважати виявлену бінарну опозицію “ватажок” – “підлегли йому козаки”. Причому виявляється вона не на зримому соціальному або воєнному рівні, а на рівні езотеричного показу читачеві протиставлення здійснених козаками під орудою і, очевидно, з волі ватажка-чужинця нехристиянських одномоментних за характером дійта одвічної відданості самого козацького війська християнській православній вірі та Покровительці козацтва Пречистій Діві Марії. Отже, з одного боку, порушення козаками законів християнського благочестя й моралі має бути покарана, а з другого - одвічність і щирість їхньої віри та їхніх попередників виступає тут духовним заступником за них самих перед Богородицею та Богом. Упереджуючи спокусу змістити логіку щойно висловлених міркувань в площину історико-політичних ілюзій, в сакральному просторі яких “москвитянство” видається доволі цікавою деталлю й не означає його іманентну чужість українському православному війську, маємо застерегтися, бо розглядаємо нині в тематико-проблематичному розрізі не історичне, а *духовно-релігійне* оповідання та закодовані у його тексті теологіко-філософські концепти.

Гріх грабунку, між тим, в означеному сенсі особливе місце посідає в світоглядній концепції оприявленого Петром Могилою оповідання, який має, так би мовити, трансцендентне значення. Автор підкреслює, що грабували козаки по війні ворожі турецькі землі, землі не просто чужі, але й *іновірні*. Одне це в деяких радикальних релігіях послужило б виправданням не лише грабунку міст і сіл, а й значно гірших вчинків. І все-таки в духовно-релігійній парадигмі міркувань Могили гріх грабунку під будь-якими його претекстами є неспівмірним з

національними конфліктами чи навіть релігійними переконаннями. Це теж одна з висот осягнення православним святим Божественного начала, де аксіомою є те, що вбивство і грабунок не мають прикметників, які б їх виправдовували і, водночас, це один з показових виявів його духовно-релігійних переконань, за яких він дистанціюється від самої сутності гріха й одночасно наближається до сутності іншого. На наш погляд, в трансцендентному бутті духовно-релігійної концепції Могили, можливо, саме ця іманентна дихотомія відіграє одну з провідних ролей, яка, залежно від варіанту прочитання, має шанс стати центром. Крім того, у Могили в цьому оповіданні часто зіставляються категорії “прибытчества” та “грабунку”. Саме грабунок у оповіданні про Господнє Диво порівнюється Могилою з “прибытчеством” і дотично виступають явищами одного порядку, адже прагнення “прибытчества” тягне за собою “грабунок” і має звичайним джерелом зовні пристойну категорію “прибытчества”. В такий спосіб Петро Могила образно застерігає від захоплення культом мамони. Проте образна семіосфера оповідання здебільшого не вимірюється однозначними показниками, а утворює широкий рецептивний дискурс сприйняття, де зіставлення двох понять само по собі являє окремий часопростір з тільки йому властивою сферою понять.

Зі щойно означеною прикметою барокового духовного тексту тісно пов'язаний і наступний духовно-образний концепт аналізованої оповіді Могили: “Уже възращаемся к запорогам и в пучинѣ сушим, толикий наста вътр крѣпкой и волны противныи, як наплнитись кораблю воды, и як нача с нами утопати” [Там само]. Дана картина не дарма змальовується автором. У цьому образному концепті Могила демонструє розгорнуту для найширшої рецепції образно-символічну сцену загибелі введеної в омани мамоністським культом влади Церкви, яка, дійшовши “запорогів”, почала “утопати”, піддавшись стихії одночасного випробування її відомістю в народі й безсиллям перед католицькою світською владою Польщі.

Отже, в той час, коли Петро Могила створив цю образну картину, Православна Церква була переслідувана зі всіх боків, а тому його застереження про “волны противныи” були досить актуальними. Прикметно, що, розмірковуючи над концепцією церковного творення Петра Могили професор А. Колодний звертає увагу на маловідомий, але доволі промовистий факт релігійного усвідомлення митрополитом небезпек саме для українського православ'я, які вже тоді походили не лише від католиків, а й з боку православної Московії. «Добре розуміючи підступну політику Московії щодо України, - зауважує вчений, - Петро Могила всіляко дистанціював свою церкву від Московського патріархату. Коли брат Йова Борецького натякнув одного разу митрополиту на можливість поєднання з московською церквою, то Могила відповів, що «за це належало б посадити його на палю» (Колодний А. М. Петро Могила та сучасні релігійні процеси в Україні // Феномен Петра Могили. - С. 226). Під таким оглядом акцентування на приналежності ватажка до неукраїнського свідомісного дискурсу та використання промовистого образу хвиль, що із всіх боків прагнуть потопити корабель української православної Церкви є, в тексті оповідання радше свідомими, ніж випадковими.

Втім, якщо сприйняти цю образну картину як неметафоричну, то слід зауважити прикметну співвіднесеність попередньої розповіді та передкульмінаційної точки опертя сюжету твору, який має чітко виражений есхатологічний характер. Це явище є прикметним для доби Бароко, де есхатологізм кореспондується із уявленнями про порятунок. У них прикінцеві асоціації прямо співвіднесені з вірою в Бога. Есхатологічні мотиви, відтак, мають не спрощено-примітивізований вимір, а природу релігійної винятковості. Тому образи-застереження у Могили надзвичайно яскраві й парадоксальні водночас.

Зазначивши цю парадоксальність Могилиного світовідчуження, ми мали на увазі, крім очевидного, й позірну неспівмірність концептів його контрастних асоціацій. Гра в контраст – це також барокова гра. Саме тому, певне, Могила так продовжує оповідання: “Извергохом все прибытчество в море, нь ни сице что успьти възмогохом. Узрѣвшѣ же, як уже погибаем, начахом с слезами и велѣим въплем молити Бога, – да нас молитвами пресвятой Богородицы Печерской и святаго архистратига Михаила избавит от горькія сія смерти, и обьшачомя в обители Матери Его и время нѣкое послужити” [Грушевський М. Історія української літератури.- Т.VI. - С. 580 – 581]. Гріх, вчинений козаками під проводом Іваші *несподівано* (це теж прикмета Дива), асоціюється ними з бурєю, яка завжди втілювала гнів Господа. Відтепер вони співпричетні до розвитку духовного семіопростору, є якоюсь мірою дійовими особами у його розгортанні. Власне, навіть не сама індивідуальність кожного з козаків стає предметом зображення, а по-бароковому подана концентрація її в символічній дії. Зрештою, протиставлення розгортається довкола двох основних протилежних дій, які визначають і розвиток дискурсу і зовнішні прояви його духовно-релігійного поля. Цими діями можна вважати первісно окреслений грабунок чужих земель заради “прибытчества” і співставно-опонуючу йому молитву до Бога “со слезами и велѣим вопльм”. Розгортання духовного простору у цій частині має не лише підготовчий характер до явлення Господнього Дива, але також покликане звернути більшу увагу на зовнішню причину й обставини його явлення, адже після самого явлення і до завершення розповіді увага буде прикутою до самого Дива. Однією з таких провідних обставин, що супроводжують прозоріння недавніх грабуючих, є ще неусвідомлене прагнення звільнитись від награбованого “прибытчества”, подібно до того, як звільняються подорожуючі на повітряній кулі від хоч і цінного вантажу, але такого, що тягне їх донизу. Дія має ще один важливий вимір. “Прибытчество” є гріхом в духовно-аскетичному розумінні його сутності (тобто – в прямому значенні), але сама змальована автором картина звільнення від награбованого може прочитуватись і як метафорична картина звільнення від гріхів шляхом каяття як необхідної передумови звернення з молитвою про порятунок до Бога.

Могила вибудовує висхідну лінію: від гріха до молитви. Важливу опорною сферою в ній виступає сакральна ієрархія у молитовному звертанні – до Бога через заступництво Богородиці Печерської і святого архистратига Михаїла. Ця сакральна ієрархія в оповіданні також має глибинний релігійний характер. Зауважимо: українське козацтво в інтерпретації Могили звертається

до Бога через пряме заступництво *печерського* образу Богородиці, а також архистратига Михаїла, який віддавна і дотепер вважається у православ'ї покровителем Києва – одвічної української столиці, що завжди мала значення духовного центру. Могила пропонує реципієнтові оповідання самому усвідомити цю ідею через посередництво духовної символіки твору. Київські Печери, як і образ архистратига Михаїла – покровителя Києва – постають перед козацтвом, яке згрішило, в хвилину есхатологічного випробування, в момент усвідомленого ними завершення свого земного буття. Прикметно, що в епоху, до якої відноситься дія оповідання, Київ мав лише вимір сакрального центру православної України, а відтак сприймався не як політично-державна одиниця, а, швидше, як знак присутності гнаного *іншого* в семіосфері існування українського народу. Важливі в цьому контексті міркування містяться у написаній Л.Филипович та О.Сарапіним главі «Богослов'я Могилянської доби: суть і розвиток» з монографії «Феномен Петра Могили», де, зокрема, зазначається: «Відродження і розвиток думки про роль Києва як релігійного і культурного центру не лише для України, а й для багатьох слов'янських народів...практичне перетворення його на ...церковно-культурний осередок православ'я ... створило надійний ґрунт для реабілітації...ідеї Київського патріархату» (Филипович Л., Сарапін О. Богослов'я Могилянської доби: суть і розвиток. //Феномен Петра Могили. - С.87)

Українське козацтво в найтяжчі моменти поклало останню надію саме на гнану Українську Православну Церкву, на її святість та заступництво. Могилі й на гадку не спало заординувати козацтво у якусь іншу, неукраїнську гілку православ'я, яка мала б порівняно з переслідуваною й таврованою українською Церквою більше визнаності чи канонічності. Так сталося тому, що святість вітчизняного православ'я не була для нього предметом для дискусії. У центрі молитовного звертання українського козацтва перебуває образ Пречистої Диви Марії. Саме їй зобов'язуються козаки відслужити молебень в духовному серці України – в печерах Київської Лаври. Молитва гинучих від тілесних розкошів у морі козаків до Богородиці як до заступниці має й характер згадки про її покровительство. Море виступає у ролі трансцендентного образу-символу Божої кари за гріховні вчинки, символом, у якому єднається мотив заохочення грішників до каяття із мотивом відплати. Загалом море у цій оповіді про Диво може прочитуватись і як співвідносна з тогочасним українським світом стихія, адже в барокових поетиках саме таке метафоричне вживання слова “море” зустрічалось часто, певне, через очевидну подібність обох явищ.

Саме під час молитви, в мить остаточно усвідомленої козацтвом загибелі, Господь являє їм своє Диво: “Молящимжесь нам и к Богу вопіющим, – оле предивному чудеси! - внезапно от дна корабля юноша златовиден, блистаяся на конь такожед златовидном и светлом, изьиде, и став посред нас, с оскабленным лицом възрѣв, рѣче: “Не бойтеся, мужіе, нъ прилежно молити Богу и възопийте к нему – избавит вас, на се бо и мене

посла. Зрячим же нам и молящимся Богу с вълпем велієм (вси убо уже по поясі в водѣ стояхом), юноша он свѣтел по ядвихлѣ корабленом взийде к горѣ, и невидим бысть” [Грушевський М. Історія української літератури.- Т. VI. - С. 581]. Явлення Господнього посланника у вигляді “златовидного юноши” є для козаків, які гинуть, несподіваним і сподіваним водночас. Воно є першим із явлених козакам Господніх Див. Коли ми назвали появу Господнього вісника тонучим козакам (а немає сумніву в тому, що цим вісником є Ангел Господній) сподіваною, то мали на увазі не лише сподіваність його появи як ймовірного першого наслідку щирої молитви, а й означену С. Аверинцевим особливість сприйняття людською увагою ангелів: “Церковно мисляча людина не має щонайменшого права на скепсис стосовно самого існування ангелів, до факту їх присутності й дії в житті світу... Можливо, що якраз природа ангелів долає межу між матеріальним та нематеріальним... З досвіду відомо, що коли ангели являються людині, вони зазвичай приймають образ, подібний людському, ось чому Святе Письмо іноді називає їх “мужами”, “людьми”... Це має... такий же смисл, як те, що вони звертаються до людини зрозумілою мовою” [Аверинцев С. София-Логос.- К., 2000. - С. 29 – 30].

Поява ангела в семіопросторі щойно зацитованого фрагменту свідчить про розкриття перед молитвою козаків межі між буттєвим і сакральним, що вже само по собі є дивом (в трактовці С. Аверинцева: “...втручання безкінечного і безумовного в кінечне й випадкове, сходження вічного в історично однократне” [Там само. - С. 210]). З’ява ж ангела в есхатологічному фрагменті оповідання є детермінованою самим характером його буття, яке визначається як служіння Богові. Внаслідок такого розуміння вся семіосфера з’яви й дій ангела стає ще більш очевидною: він посланий для зміцнення духу козацтва, для того, щоб підтримати людей у випробуваннях, які вони самі притягли на себе, зрештою для зміцнення їхньої молитви до Бога. На це вказує і сам ангел Господень: “...молите Богу и възпойте к Нему – избавит вас, *на се бо і мене посла*” (курсив наш. П. Я.). Така думка кореспондується із наступним визначенням духовного знання людини про природу ангелів: “Нам достатньо знати про дію ангелів як слуг Бога і помічників людини” [Там само. - С. 30].

Наповненим сакральним змістом є й сам рух ангела у просторі оповідання – від “дна корабля” до сходження “к горѣ”. Переміщення ангелів у просторі взагалі характеризується “стрункістю, розміреністю, впорядкованістю й стрімкістю рухів” [Там само. - С.30], а в сприйнятті козаків-свідків з’ява ангела набуває знакового характеру. Такий знак свідчить про можливість порятунку потоплюючих, дарує, як і загалом з’ява ангела, надію. В духовно-релігійному розумінні образ свідчить про можливість порятунку козаків з лабет “прибыгчєства” (“дна корабля”) шляхом сходження до висот духовної аскези (“к горѣ”). Козаки на момент з’яви ангела були вже “по поясу” у воді. Тим яскравішою за контрастністю є наступна після з’яви сцена: “Вѣтр же и волны абіе престаша, и внезапно бысть тишина веліа, и

корабль внутрѣ оста сух, як никогда в нем быти водѣ”. [Грушевський М. Історія української літератури.- Т. VI. - С. 581]. В семіосфері оповідання це друге із явлених Господом Див. Воно вже є, до певної міри, очікуваним після з'яви козакам ангела. Контрастність тут полягає не в суперечності між сакральним та профанним, як було до цього, а в полярній протилежності двох станів буття, які межують у часі. Явлений Господом порятунок потопаючим має характер Дива в потрактуванні, близькому до поданого С. Аверинцевим: “...самий жест... Дива описується не лише як милість, проявлена до небагатьох, але як знак, поданий усім” [Аверинцев С. София-Логос. - С. 211].

Описуючи дивовижне спасіння героїв оповідання, Могила акцентує увагу на стрімкості переміни, на незвичайності тих подій, що їх свідками стали колишні грішники. Сама ця неординарність змін, неписуваність їх у матеріально-буттєвий вимір звичайного існування людини вже є тим “знаком, поданим усім”, і, певне, в першу чергу, заблудлим людям із пастви Христової. Описані події є свідченням самої можливості зримого вияву Божественної благодаті, порятунку нею зі здавалося б безвихідних ситуацій. Символічними є й інші деталі цієї центральної картини Дива. Петро Могила звертає увагу, що “тишина велія” встановилась “внезапну”, що є актом підготовки до явлення Дива. Приборкання по тому стихії і швидке усунення її наслідків асоціюється у свідомості церковно мислячої людини зі схожим євангельським сюжетом, де Христос також упокорює збурення природи. Отже, як ми переконалися, Петро Могила вдало організовує семіосферу оповідання. Система контрастів, в яку автор майстерно вписує (а точніше, завдяки їй робить їх зримими) базові поняття духовно-релігійного простору, є цілком відповідною за структурою й зримим реципієнтові виявом авторового задуму.

В аналізованому нами оповіданні про Диво винятковість події слід прочитувати не лише як антитезу до Правила-Традиції, але й, передусім, як сакральне свідчення про Господнє Диво. Деконструкція Традиції, як бачимо, може відбуватись і в такий спосіб. Герої оповідання (якщо вважати ними лише оповідача та його товаришів) якраз не є “винятковими”, а, насамперед, “звичайними”, які потрапили внаслідок своєї “звичайності” у виняткові обставини і яким, завдяки явленому їм Диву, доведеться перестати бути такими, якими вони були до Явлення Дива. Рух людської звичаєвості й звичайності деформується, переходячи за принципом контрасту, в свою протилежність, що особливо добре показано не стільки навіть на згаданих нами вище системах символів (“збурення” – “тишина велія” та ін.), скільки на яскраво контрастному стані мандруючого козацтва, яке від грабунку переходить до молитви. “Мы же, се видѣвше, - читаємо в оповіданні, - прославихом Бога и благодаряще, и святого архистратига Михаила, им же избави нас Бог от морскаго истопленія” [Грушевський М. Історія української літератури.- Т. VI - С. 581]. При цьому сила молитви у боротьбі з будь-якими формами зла стає не просто вирішальною в долі козаків, а виступає наріжним концептом духовного простору оповідання про Диво: молитися радить покараним грішникам ангел, молитвою вони рятуються від неминучої

загибелі і саме молитва є найвищим ступенем їх вдячності Господу за явлене Диво. Тричі явлена читачеві роль і сила молитви є, безперечно, знаком, поданим автором читачеві.

Це припущення підтверджують і заключні рядки твору: “Се ж написахом, да увьсте, коль милостив естъ Бог не точию преподобным своим, нъ и гришным и разбойником, *от всего сердца въпліющим к нему*, и скоро от бѣди избавляет их молитвами Пречистия Своя Матери и святых. В лѣто 1629 генв. 26 дня” (курсив наш. П. Я.) [Там само. - С. 581]. Акцентація наприкінці твору на милості Божій, що була виявлена й до “грішних и разбойников”, на наш погляд, є не простим нагадуванням євангельського змісту, не лише зверненням пам'яті читача до одвічних висот християнського духу. Її можна потрактувати і як звернення до всього “много согрешимого” суспільства із закликком *не боятись молитви*, не входить у лукаву спокосу невіри в Господню милість. Як бачимо, у Могилиних словах менше викривального пафосу, ніж це було в Івана Вишенського. Місце пафосу, що був властивий полемічним посланням афонського анахорета, займає вражаюча картина молитви та її сили, що навіть перевершує силу ангела, який не може спочатку порятувати “грішних і розбійників” від загибелі. І лише молитва це може створити.

В цій домінанті, в цьому духовно-релігійному прочитанні Євангелія Петром Могилою відчувається його глибока віра. Відсутність автора у тексті тільки посилює таке враження. Прикметним є й те, що духовний простір оповідання, який, як ми вже зазначали, організовується довкола Києво-Печерської Лаври та її ранньохристиянських святинь, реалізується в численних благаннях до печерського образу Пречистої Діви, які лунають серед есхатологічних візій бранців бурхливого моря, має у фіналі зрине завершення у Києві, в Печерській Лаврі, де Могилі (який скромно виступає лише у ролі хроніста) переказує всі описані події самовидець, що якраз і прибув помолитись і вклонитись найпершим українським православним святиням і, разом з тим, розповісти про явлене Диво духовним особам – оборонцям одвічної православної віри. Простір замикається. Незримо, але молитовне уявлюване стає реальністю, стає зримим. Крім головного і вищесказаного, Київ, хай і непрямо, утверджується як сакральне місто, як серце України, як місце знаходження найбільших святинь, до якого, як католики до Риму, йдуть українці (й хіба лише вони!) на прощу. Відтак, Київ і Лавра від Бога має сакрально-прощаючу сутність, що в семіосфері православних духовно-консервативних цінностей є найбільшою функцією.