

Архиепископ Ігор Ісіченко (Харків)

САКРАЛЬНИЙ ПРОСТІР ЦЕРКОВНОЇ МОЛИТВИ В ХУДОЖНЬОМУ СВІТІ КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКОГО ПАТЕРИКА

Києво-Печерський патерик пройнятий незвичайною і досить контроверсійною для християнства вірою в особливу святість простору Києво-Печерського монастиря. Її промовистим свідченням є історія старця Онисифора та його духовного сина, наведена в посланні Симона до Полікарпа і включена до другої Касіянівської редакції пам'ятки як «Слово 15».

Попри дар прозорливості, Онисифор не зумів розпізнати в своєму духовному синові фальшу: вдаючи з себе праведника, той потай провадив негідне життя, «ядый и піа и сквр'яно живый»¹. Раптом облудник помер – і його тіло почало так смердіти, що ніхто не міг до нього підступитися. Мерця поквапилися віднести в Антонієву печеру, але й звідти він своїм смородом відганяв навіть тварин. З печери лунало страшне воання, ніби з-під катівських тортур.

Преподобний Антоній, являючись у нічних видіннях, ганить Онисифора за осквернення святого місця й наказує викинути смердяче тіло на поживу собакам. Онисифор з ігуменом Пименом уже були домовилися змусити когось витягти мерця з печери й кинути його у Дніпро. Аж ось раптом Антоній утретє являється Онисифорові й сповіщає: оскільки він обіцяв, що кожен покладений у його печері буде спасенним, грішний мрець також сподобиться упокоєння. На знак же сповнення обітниць сморід перетвориться на запашний аромат. У цьому переконалися ігумен і братія, коли прийшли до печери «и обоняша вси благоуханія от телеси его, злосмрадіє же и вопль никако же слышашесея»².

Єпископ Симон не шкодує соковитих образних порівнянь для увиразнення концепції сакральності всього тривимірного простору Києво-Печерського монастиря – від підземного лабіринту печер до бані Успенського храму. Вже на початку послання до Полікарпа, що стало

¹ Дмитро Абрамович. *Києво-Печерський патерик*: Вступ. Текст. Примітки. Київ 1931, с. 104.

² Там само, с. 106.

істотним складником Києво-Печерського патерика, згадавши про свій архиерейський авторитет і суспільну вагу, він додає: «Всю сію славу и честь въскорѣ яко калѣ вѣмѣнил бых, и аще бы ми ся сметіем помятену быти въ Печерском монастыри, и попираему челоуѣки, или єдину быти от убогих пред враты честныа тоя Лавры и створитися просителю, – то лучши бы ми временныа сея чести»³.

Чинники, котрі формують цей унікальний сакральний простір, виявляються вже в найдавнішій частині Києво-Печерського патерика – літописній статті за 1051 р.⁴, включеній до тексту другої Касіянівської редакції як «Слово 7»⁵. За її сюжетом, Антоній після повернення з Афону на Русь спершу був оселився у варязькій печері, але не втримався в ній довго з огляду на вбивство Святополком Володимировичем своїх братів Бориса і Гліба, котре знеохотило Антонія до життя на землі, політій невинною кров'ю. Він знову тікає з цієї землі на Афон. А вже потім, за князювання «боголюбивого»⁶ Ярослава Мудрого, Антоній повертається на Русь і знаходить біля Берестового іншу печеру – місце молитви колишнього настоятеля церкви святих апостолів, а згодом першого київського митрополита з русинів Іларіона. Бо саме Іларіон нібито викопав цю печеру на пагорбі над Дніпром у густому лісі «и приходя с Берестова, псалмопѣніе пояше и моляшеся Богу в тайнѣ»⁷. Коли ж Іларіон перебрався з Берестового до Києва, Антоній «възлюби мѣсто то, и вѣселися в нем»⁸.

Отже, вже з самого початку, з витоків киево-печерської спільноти, простір її функціонування твориться молитвою. Молитва не лише насажує повсякденне життя спільноти, вона трансформує його середовище. Зберігаючи свої матеріальні виміри, монастирський простір звільняється від земного тяжіння, відкривається в інший світ – Небо. Він втілює в собі концептуальну ідею «Неба на землі», якою окреслюється трансцендентна природа Церкви.

Конструктивна сила молитви повертає людину до первісної креативної сили слова, про яку свідчить книга Буття, починаючи з першого «І сказав

³ Д. Абрамович. *Києво-Печерський патерик*, с. 103.

⁴ *Полное собрание русских летописей*, т. 2: *Ипатьевская летопись*. Санкт-Петербург 1908, стлп. 143–149.

⁵ Д. Абрамович. *Києво-Печерський патерик*, с. 16–20.

⁶ Там само, с. 16.

⁷ Там само, с. 17.

⁸ Там само.

Бог: Нехай буде світло!» (Бут. 1:3)⁹. Цю первинну креативність слова акцентує євангелист Йоан, відкриваючи своє сповіщення: «Споконвіку було Слово, і з Богом було Слово, і Слово було – Бог» (Йо. 1:1).

Виділення сакрального простору відбувається через вияв дії Божого провидіння за моделями, запозиченими зі Святого Письма. Місце для спорудження Успенської церкви визначається після триденної молитви прп. Антонія Печерського: спершу це місце лишалося сухим, тоді як довкола впала роса, потім вкрилося росою, тоді як довколишні землі були сухими, а вже після того, як за молитвою прп. Антонія було визначено місце будови, з неба спадає вогонь, «и пожже вся древа и терніе, и росу полиза, долину створи, якоже ръвомъ подобно»¹⁰.

Молитовний дискурс присутній у «Сказанні про побудову Печерської церкви» як динамічний і визначальний у своїй продуктивності будівничий чинник Успенської церкви. Поранений у битві з половцями на Альті варяг Шимон звертається до Бога з молитвою, побачивши майбутню велику церкву у видінні, і негайно дістає зцілення: «Възрѣвъ же горѣ на небо и видѣ церковъ превелику, якоже преже виде на мори, и воспомяну глаголы Спасовы и рече: „Господи, избави мя от горкыа сеа смерти молитвами пречистыа Твоеа Матере и преподобною отцу Антоніа и Феодосіа“. И ту абіе нѣкаа сила възять его изъ срѣды мертвых, и абіе исцѣлѣ отъ ранъ, и вся своа обрѣтъ цѣлы и здравы»¹¹.

Цікава форма тричастинної градації використана в молитві прп. Феодосія, в якій він просить Бога показати місце під будову Успенської церкви. У відповідь на запит грецьких будівничих про місце майбутньої споруди, до зведення котрої вони були покликані Небесною Царицею, прп. Феодосій вирішує молитися три дні, аби дістати знак від Бога. Першої ночі преподобний молиться: „Господи, аще обрѣтох благодать пред Тобою, да будетъ по всеи земли роса, а на мѣсте, идеже волиши освятити, да будетъ суша“. Другої ночі він змінює бажану ознаку на протилежну: «Да будетъ по всеи земли суша, а на мѣстѣ святѣм роса». І вже третього дня, впевнений попередніми ознаками, Феодосій голосно просить Бога: «Послушай мене, Господи, днесь, послушай мене огнемъ, да разумѣють вси, яко Ты еси хотяй сему»¹².

⁹ *Святе Письмо Старого та Нового Завіту*: Повний переклад [о. Івана Хоменка], здійснений за оригінальними єврейськими, арамейськими та грецькими текстами. Львів 2007.

¹⁰ Д. Абрамович. *Києво-Печерський патерик*, с. 8.

¹¹ Там само, с. 2.

¹² Там само, с. 7–8.

Тоді з неба спадає вогонь, що й спалив дерева й корчі на місці майбутнього храму, підготувавши долину до будови.

Відтак молитва прп. Феодосія виконує надзвичайно містку знакову роль, виводячи конкретну історичну ситуацію поза просторово-часові рамки Києва другої половини XI ст. у трансцендентний простір профетичного закликання Божої допомоги для подолання невірства.

Включення Успенської церкви до сакрального простору Божого об'явлення світові передбачає і текст молитви єпископа Юрійського Антонія на освяченні церкви. Єпископ Антоній – можливо, вікарій Київської єпархії¹³ – у короткій подячній молитві до Богородиці вибудовує аналогію між освяченням Успенського храму, котре, до речі, відбувалося в навечір'я свята Успення Пресвятої Богородиці, та подіями самого успення Божої Матері: «Пресвятаа Богородице! Якоже въ свое преставленіе апостолы от конець вселенныа събравши въ честь своему погрѣбенію, тако и нынѣ въ освященіе своя церкве събравши тѣхъ намѣстники и наши служебники»¹⁴. Закладена в молитві аналогія між чудовним зібранням апостолів у Єрусалимі під час похорону Богородиці¹⁵ та освяченням богородичної святині в Києві, на який дивним чином хтось невідомий скликав із різних міст руських єпископів, не лише мотивує сподівання на щедрі милості Богородиці до нової святині, але й формує семіотичну насиченість сакрального простору, що твориться в Печерському монастирі, виявами богородичного культу.

Келія як місце самотньої молитви, чування та богопізнання через читання Святого Письма також набуває функцій сакрального простору. Прп. Григорій Чудотворець «по вся ноци не спаше, но пояше и моляшеся беспрестани посрѣдѣ келіи своея»¹⁶ – і його келія стає недосяжною для злодіїв, котрі хотіли обікрасти келію, але за молитвою святого заснули, проспали п'ять діб, а потім були ним розбуджені, показані братії, нагородвані й відпущені.

Чудом, явленим через співане слово, захищається Печерська церква від розбійників, котрі прийшли вночі її пограбувати. Цілу ніч вони чують спів «тѣжде глас и видѣша свѣтъ пречюдень въ церкви, и благоухание

¹³ Я. Н. Шапов. *Государство и Церковь Древней Руси X–XIII вв.* Москва 1989, с. 43–45.

¹⁴ Д. Абрамович. *Києво-Печерський патерик*, с. 15.

¹⁵ Дмитро Туптало. *Життя святих: Четві Мінеї*, т. 12 / перекл. Дарія Сироїд. Львів 2014, с. 190–191.

¹⁶ Д. Абрамович. *Києво-Печерський патерик*, с. 134.

исхожаше отъ църкве, ангели бо бѣша поюще въ ней»¹⁷. Коли ж настав ранок і до церкви зібралася братія на молитву, розлючені розбійники «устремишася на них, акы звѣріє дивіи. И приидоша, и се внезапно бысть чудо страшно: отъ земля бо възятъся церкви съ сущими въ ней и възьиде на въздух, яко не мощи имъ дострѣлити ея»¹⁸.

Так аскетичний текст, функціонально входячи до сакрального простору, сприяє його уконституціюванню, коли описує цей простір як іншу реальність, відбиття на землі Небесного Царства, де втрачають свою універсальну силу природні закони. У цьому сакральному просторі, що відновлює собою первісний сад – Едем, де людина дістала дар слова (Бут. 2: 8–9, 19–20), – вербальна діяльність людини очищується від деформацій і відновлює свої первісні функції.

Середньовічне розуміння вербальної комунікації та дискурсивної стратегії особистости будується на основі євангельського бачення креативного потенціалу Слова – Логосу, ототожнюваного з другою Особою Пресвятої Тройці. Сам фундаментальний творчий акт Отця, внаслідок якого постав всесвіт, усвідомлюється як промовляння Слова, через силу якого первісний задум обертається видимими матеріальними формами¹⁹. Між народженням Слова і Його воплоченням від Пречистої Диви пролягають тисячоліття творчої присутности Логосу в світі. І християнська молитва бачиться ментальним входженням людської особистости у понадматеріальну сферу комунікативних стосунків Пресвятої Тройці. Молитва звернена до Отця через Сина в Дусі і є участю в молитві Слова Божого, «містичного Христа»²⁰.

Патристична традиція Сходу виходить з того, що в акті молитви здійснюється вияв присутности в людській істоті благодатної дії Святого Духа. Власне Святий Дух веде в молитві людську душу, формує стан молитовного піднесення. Простір, у якому здійснюється це містичне єднання, в східній традиції називається «серцем». При цьому слово «серце» розуміється в біблійному сенсі як центр нашої людської особистости²¹.

¹⁷ Там само, с. 52.

¹⁸ Там само, с. 53.

¹⁹ В. Н. Лосский. *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие* / перекл. з фр. мон. Магдалина (В. А. Рецикова), 2-е вид., випр. и перероб. Свято-Троицкая Лавра 2012, с. 430–435.

²⁰ Томаш Шпідлік. *Духовність християнського Сходу* / перекл. з італ. Львів 1999, с. 241.

²¹ Kallistos Ware. *Prayer in Evagrius of Pontus and the Macarian Homilies // An Introduction to Christian Spirituality* / ред. Ralph Waller and Benedicta Ward. London 1999, с. 14–30.

Ідеальний молитовний стан громади характеризує заклик, проголошуваний на початку центральної частини літургії – евхаристійного канону: «До неба піднесімо серця»²². Піднесення в молитві до неба – це процес звільнення від влади буденних слів, процес входження в особливе, таїнственне єднання з Богом. Єднання, котре здійснюється в тиші й величному спокої.

Дискурсивна стратегія молитви визначається саме цією місією молитви – долати спричинену гріхом ізольованість людського буття, виводити особистість у параметри містичного єднання Неба і землі, зрослого на єдності трьох Божих іпостасей²³, і невпинно перебувати в молитовній діяльності, за словами апостола: «Моліться без перерви» (1 Сол. 5:17).

Присутність на церковному богослужінні середньовічні книжники інтерпретують як духовну боротьбу, уречевлену у відомому літописному сюжеті про прп. Матея Прозірливого (1074 рік)²⁴, включеному згодом до Києво-Печерського патерика в складі «Слова 12»²⁵.

Прозірливість Матея виявляється в умінні помітити за позірно безпричинними лінощами й сонливістю підступи диявола, котрий прагне вивести монаха поза сакральний простір, у якому правиться літургія. Як пише Міхаель Кунцлер, «освячене буває лише те, що принесене Богові, що введено в спілкування з Ним. Ці слова стосуються як Євхаристійних Дарів, так і людини, свободу котрої – принести себе в дар – Бог завжди пильнує, хоча Йому наперед відомі всі падіння й спокуси»²⁶. Участь у церковній молитві стає формою посвяти себе Богові, – а відтак апатія, звичайні лінощі, мовчання серця посеред молитовної спільноти перетворюються на знак іншого вибору, що його Матей помічає як квітку-«ліпок».

Сакральний простір Києво-Печерського монастиря формується молитвою спільноти. Втеча від неї обертається жакливими втратами для особистості. Знаменним виглядає в Симоновому посланні виключно різке протиставлення особистої (келійної) молитви молитві церковної спільноти: «Все бо, елико сътвориши в келіи, ничто же суть: аще Псалтырь чтеши

²² *Літургікон або Служебник*. Київ – Харків – Львів 2005, с. 210.

²³ Каллист (Уэр). *Православная Церковь* / перев. с англ. Галина Вдовина. Москва: Библейско-богословский институт св. ап. Андрея 2001, с. 273–283.

²⁴ *Полное собрание русских летописей*, т. 2: *Ипатьевская летопись*, ствп. 181.

²⁵ Д. Абрамович. *Києво-Печерський патерик*, с. 96.

²⁶ Міхаель Кунцлер. *Литургія Церкви*, кн. 1. Москва 2001, с. 209.

или обанадесять псалма поеши, то ни единому Господи помилуй уподобиться соборному»²⁷.

Затворники Ісакій і Микита усамітнюються, виокремлюючи себе з цього простору, відтак же стають поживою для спокусника. Майбутній новгородський єпископ, Микита, попри застереження ігумена Никона Великого, прийняв на себе подвиг затворництва. Але його подвижництво викликане зовсім не любов'ю до Бога й не прагненням зростати в монашій досконалості. Микита відверто заявляє ігуменові, що хоче одержати дар чудотворіння. При цьому він самовпевнено запевняє, що, на відміну від прп. Ісакія, ніколи не впаде в спокусу. До того ж, замкнувшись у печері, Микита просить Бога не більше й не менше, як явитися йому чуттєво. А відтак затворник кладе в основу своєї аскези зухвалу самовпевненість, чужу духові монаших обітів, і прагне обернути духовний подвиг на своє звеличення.

Плодом цього стала неспроможність виявити підступи біса, що, як це не раз змальовується в монаших житіях, явився Микиті у вигляді ангела. Загалом ця ситуація досить ординарна для повчальних творів, покликаних засвідчити фатальні наслідки гордині в духовному житті. Тільки в розповіді прп. Полікарпа про Микиту-затворника вводиться ще один концептуально важливий елемент: бісівські підступи спричиняють відмову Микити від особистої молитви й цілковиту посвяту читанню Біблії (виключно старозавітних книг) і повчанню людей: «И глагола ему бѣс: „Ты убо не молися, но буди почитаа книги, и сими обрящешися съ Богом бѣсѣдуя, да от них подаси слово полезно приходящим к тобѣ. Аз же присно буду моля о спасеніи твоємъ Творца своего”. Прельстив же ся, мних никако же помолися, но прилежаше чтенію и поученію, бѣса же видяше беспрестани молящеся о нем, и радовашеся яко аггелу, творящу молитву за нь»²⁸.

Вихід поза сакральний простір, осяяний спільною молитвою, загрожує поглинанням утікача іншим, альтернативним, профанним простором, простором духовної порожнечі, лише підкреслюваної лунким відгомонам фальшивого марнослів'я. В ньому девальвується навіть слово Святого Письма, якщо воно позбавляється духовного сенсу, як це сталося у випадку прп. Микити.

І так через відкриття креативної сили слова, наснаженого молитовною інтенційністю, Києво-Печерський патерик відкриває в географічному просторі наддніпрянських пагорбів новий, сакральний простір, де еднаються

²⁷ Д. Абрамович. *Києво-Печерський патерик*, с. 99.

²⁸ Там само, с. 125–126.

небо і земля. В ньому передчувається видіння апокаліптичної гармонії: «Побачив я небо нове і землю нову; бо перше небо і перша земля минули, і моря вже немає» (Одкр. 21:1). Але ж ці образи впроваджують в Одкровенні до образу «нового Єрусалиму»: «І побачив я місто святе, Єрусалим новий, що сходить з неба від Бога, приготований, мов наречена, прикрашена для мужа свого» (Одкр. 21:2). Як же не пов'язати ці тенденції з формуванням у свідомості русинів княжої доби²⁹ історіософської ідеї «Києва – нового Єрусалиму», що наснажуватиме рішучістю та ініціативністю у відповіді на виклики ранньомодерного часу митрополита Петра Могили і його оточення?

²⁹ В. М. Ричка. «Київ — другий Єрусалим» (з історії політичної думки та ідеології середньовічної Русі). Київ 2005, с. 86–153.