

ПОХОДЖЕННЯ ПЕЧЕРНОГО ЗАТВОРНИЦТВА НА РУСІ В ІСТОРИКО-ГЕОГРАФІЧНОМУ ВИМІРІ

У статті досліджено витоки печерного затворництва на теренах Давньої Русі на тлі загального розвитку Православної церкви у Близькосхідному та Середземноморському регіонах. Проаналізовано походження практики затворництва на Русі, його організаційної та ідеологічної структури.

Проблематика релігійного життя та його складових аспектів - соціальних, побутових, господарчих, духовно-моралістичних, культурних тощо, посідає визначальне місце у вивченні історії православного чернецтва Східної Європи. Між тим, в сучасній медієвістиці й досі не існує чіткого уявлення про ступеневу ієрархічну та харизматичну (у значенні зростання моральних якостей) градацію давньоруського чорного духовенства, яке зрештою відіграло чи не найголовнішу роль у церковному житті країни з її гегемонією єпископської влади. Ті самі суперечливі уявлення яскраво простежуються на спробах побудови типологічної моделі старожитніх руських монастирів, з одного боку, та аналізі феномену так званих „печерних обителів“, з іншого. Певного розголосу набула думка про духовний континуїтет (взаємопов'язаність і спадкоємність) історико-культурних та сакральних традицій Близькосхідного, Малоазійського та Східноєвропейського регіонів, хоча вона й досі не була підкріплена жодними переконливими аргументами.

Всі припущення про “орієнтальні” запозичення в руських монастирях мають суто апріорний характер і спираються на використання компаративного (відносно-порівняльного) матеріалу, який ще потребує додаткового опрацювання. Подібна ситуація зумовлена суто механічним перенесенням специфічних культурних рис, притаманних для ранньохристиянської епохи, на суспільне тло Давньої Русі. На жаль, становлення внутрішнього устрою Руської церкви в XI-XIII ст. та формування в її надрах

аскетичної чернечої практики, відомої під назвою „печерного затворництва”, дуже часто розглядається як відображення застиглих процесів імітуючого змісту. У зв’язку з цим спробуємо реконструювати розвиток руського іноцества, екстраполюючи його історію на споріднені духовні явища раннього середньовіччя та аналізуючи джерела його походження в історико-географічній та духовно-культурній ретроспекції.

Давньоруська церковна організація мала своїм наріжним каменем чернечий єпископат і монастирі, постриженики яких з набуттям відповідної богословської освіти і богослужбових навичок та при наявності пастирських здібностей могли зайняти найвищі щаблі православної ієрархії. Чернеча підготовка до святительства рекомендується святоотечною літературою з IV ст. від Різдва Христового¹, а напередодні VIII ст. вона стає чи не виключним правилом. Спочатку це зумовлювалося винятковим духовним життям та аскетизмом подвижників-ченців. Та внаслідок суспільної еволюції Церкви, її “одержавлення” та зрощення із владними інститутами чернецтво стає засобом не стільки духовних шукань і морального самовдосконалення, як важелем церковної кар’єри й підпорою конформістського існування. Усі ці особливості відобразилися на внутрішній структурі чернецтва та його організації, що формувалася протягом століть.

Поступово виокремилися три різновиди чернечого укладу:

1) загальне житіє (“кіновія” від тотожного грецького поняття), що прирівнюється до братства або колективної спілки;

2) осібне житіє (“ідіоритм”, самовілля - з грецької “життя за власним розсудом”), що символізує основи товариства чи сусідської общини;

3) мандрівне або странницьке житіє, яке відповідає початкам самотності, відлюддя або повної відрубності, ізоляції.

До першого різновиду належать (у спадаючому порядку): загальножитійний монастир, пустинь, скит; до другого: штатний монастир, келія, каліва (кав’я); третій вміщує не диференційовані ієрархічно соціальні групи печерників, пустельників, стовпників, юродивих, странників, сіромах тощо, з майже тотожною структурою організації у вигляді келії, каліви, що й у попередньому випадку, але відображаючою індивідуальні, стихійні засади.

Відтак побіжно розглянемо історію формування всієї церковної організації в цілому.

Чернецтво уявляло собою “універсальний феномен всіх світових релігій”², в ньому втілювалися загальнолюдські уявлення й прагнення, найголовнішими з яких були заперечення гріховного, підвладного вадам і спокусам світу; спраглий потяг до пізнання заповітних таємниць буття і досягнення внутрішньої духовної гармонії шляхом споглядального життя й усамітнення; звеличення цнотливості, аскетизму і злиднів як визначальних форм самовдосконалення й порятунку у потойбічному світі. Християнське чернецтво було засноване на таких самих принципах. Уже в перші століття нової ери у Христовій церкві з’явилися люди, що пропагували ригористичну стриманість, заради чого час від часу йшли в пустельні, безлюдні місця. Це були аскети (у перекладі з грецької *asketis* – вправний), що відмовлялися від звичних умов життя й зрікалися обивательських інтересів заради подолання тілесних пристрастей та духовного оновлення³. В умовах язичницької реакції в Римській імперії їх кількість невпинно збільшувалася, а тривалість самозреченого подвижництва все дужче зростала. Зрештою ревнителі благочестя перетворилися на особливу ізольовану касту відлюдників-анакоретів (від грецького *ano-choreo* - віддалятися, відходити) і безмовників-ісіхастів (з грецької *isichia* – мовчання)⁴.

Спочатку вони намагалися зберігати повну таємницю свого існування, як Павло Фівейський, перший відомий на ім’я християнський чернець (бл. 228-341)⁵. Однак після легалізації християнства в IV ст., вони почали оселятися вже відкрито, великими общинами, складаючи тісні спільноти людей-одномумців. З часом анакорети стали відмовлятися від цілковитого усамітнення, що зумовлювалося потребою в духовному напученні й опіці з боку досвідчених вчителів-наставників, оскільки досягти досконалості були спроможні далеко не всі. Найбільш показовим у цьому відношенні є приклад Антонія Великого (251-356)⁶, який створив колонію своїх послідовників й прихильників, що базувалася на засадах колективної анахорії, але не дав їм ніякої практичної організації.

Подальша регламентація внутрішнього розпорядку анакоретів призвела до розшарування їх на окремі групи. Одні з ченців пішли

ще далі вглиб пустелі, де продовжували жити окремо й нарізно, не спілкуючись між собою без виняткової потреби і не послаблюючи свого усамітнення сторонніми справами. Вони повсякчас цуралися сторонніх візитерів, допитливість і настирливість яких перешкоджала виконувати обітницю самотності й німоти. Так виникли келіоти - найбільш непримиренний до загальножитійних нововведень прошарок подвижників, що складали вільні, не обтяжені ніякими обов'язками спільноти. Вони вели життя настільки безмовне та відлюдне, а їх помешкання були настільки віддалені одне від одного й розпорошені, що ані зір, ні слух не могли потішити близьким співжиттям інших братій. Для спільних релігійних відправ келіоти збиралися разом лише щосуботи чи неділі, а іншим часом діяли цілком самочинно. Назва їх імені походить від місцевості Келій (Kellia) південніше Нітрійської пустелі в Єгипті⁷, звідки вони, власне, і з'явилися. У подальшому келіоти розчинилися поміж решти подвижників, а саме слово "келія" набуло чимало семантичних паралелей, асоціативних і похідних форм, за змістом аж ніяк не споріднених первісному значенню (порівняй "келар", "келейник" і сучасне "келія" - звичайне побутове приміщення).

Інші ченці, розуміючи, що шлях самотнього, безлюдного подвижництва надто важкий і для багатьох, особливо новачків, непридатний, невіддільний, некорисний і навіть небезпечний, почали готувати неофітів, встановивши за ними суворий нагляд, відтинаючи їх особисту волю і вилучаючи в них можливість до будь-якої "творчої імпровізації відлюдництва"⁸. Так формувалися колонії скитян (від коптського "шіт", тобто "велика рівнина"⁹), котрі принесли в чернече середовище розмірений лад та дисципліну і найголовніше свідоме розуміння необхідності фізичної праці - рукоділля, ремесла, які дуже ефективно відволікали від гріховних помислів та забезпечували подвижників необхідним прожитком. Для порівняння зазначимо, що келіоти ніколи не переймалися тілесними турботами, а жили чим Бог пошле; Антоній, наприклад, вдовольнявся у своїй оазі джерельною водою і фініками.

Фізична праця у самітників була першим кроком до усупільнення їх життя, а потім і до формування в них громадських засад кінотії, родоначальником якої став Пахомій Великий (бл. 282-бл.346). Останній приніс чернецтву суворо

регламентовану організацію й устрій, заснований на власних порадах - найдавніших монастирських правилах. За переказом, ангел Божий дав їх преп. Пахомію з таким напученням: “устав я вручив для тих, у кого розум ще не доспів, аби вони, виконуючи загальне правило життя з остраху перед Володарем, хоча б як непокірливі раби досягли величі духу...” Таким чином, кіновія за усіх своїх переваг і довершених якостей нищила дух самостійності, внутрішньої самодисципліни, віри у власні сили, що пізніше дуже негативно позначилося на моралі й духовності в чернечому середовищі, куди стали потрапляти слабкі й безвольні люди. Як не дивно, але перехід від колективної анахорії до кіновії призвів попервах до притлумлення чернечих чеснот, оскільки засвоєння загальножитійних порядків і звичаїв принесло сильний струмінь мирських зваб. До того ж сувора підготовка до аскетичних й відлюдницьких подвигів, для чого від самого початку і призначалися монастирі-кіновії, замислені як виховні училища, скінчилася не поверненням до первісної цнотливості і суворой анахорії на відлюдді, а перемогою і пануванням повної сваволі бажань та забаганок¹⁰.

Так народився ідіоритм, що поглинув келії і їх менш впорядкований різновид - каліви (від архаїчного індоєвропейського слова, грецький еквівалент якого означав “намети, “шатра”, “хижі”), що призвело в майбутньому до появи позастатутних (штатних) монастирів, з одного боку, і гультяйського (російське “праздного”), странницького укладу життя мандрованих іноків, з іншого. Назва “штатний монастир” є досить невдалим бюрократичним словотвором новітньої доби, яке відображає удаваність, штучність поняття, що за ним приховується. У Росії 2 пол. XVIII ст. штатними називалися обителі, котрі після секулярної реформи 1764 р., здійсненої імператрицею Катериною II, не були ліквідовані й опинилися на державному утриманні, з виплатою їм належної “по штату” грошової платні. Однак ми вкладаємо у згадане словосполучення більш архаїчний, досекулярний зміст. На Афоні, з його майже застиглою звичаєвою традицією, й досі так називають монастирі, що лише поверхово зберегли статутний лад. Життя у них залишається вільним, законоположення, хоча й тверді, але пом’якшені значними поступками, потураннями плоті і попустами самовілля. У ченців немає нічого спільного

~~~~~  
- кожний живе на власний розсуд й за власним розумом; ніхто не в спроможності вимагати звіту про келійну поведінку, тому більшість братій взагалі полишає церковне правило. Деякі послушества іноді ще залишаються спільними, але старші інокі не приймають в них участі, а молодші можуть запросити замість себе наймитів. Загальна трапеза буває лише раз на рік, а так, за звичай, її влаштовують лише для прочан і робітників. “Штатні монастирі” виникли у Візантійській імперії в епоху пізнього середньовіччя внаслідок поступового занепаду і деградації релігійної моралі.

Стосовно мандрівних ченців, то найкраще згадати слова, якими охарактеризував їх Бенедикт Нурсійський (480-543), засновник статутного чернецтва на Заході. Він називав їх волоцюгами, “які усе життя блукають туди й сюди, по три і чотири дні гостюючи у різних оселях; увесь час тиняються й ніколи не сидять на одному місці, - це догідливі раби власного черева. Вони найгірші з усіх і про їхню поведінку краще змовчати”<sup>11</sup>. Оповідями про безпритульних жебручих іноків сповнені перші часи існування Церкви - доби жажливих соціальних катаклізмів й релігійного екстремізму, який своїми крайнощами здичавіння та нестриманості заступав справжні пошуки жаданої істини. Під загрозою повної деградації чернецьких інститутів Вселенська церква стала рішуче викорінювати будь-які прояви безладдя і безначальництва. Келіотів, які поступово виродилися в довільний, ніким і нічим необтяжений та некерований союз, заснований на засадах особистої ініціативи та власної совісті кожного, частково потіснили в окремі поселення, частково силоміць повернули в загальножитійні монастирі. Скитян також стали спонукати до життя в кіновіальних обителях.

Наступ на індивідуальні форми подвижництва відображений в канонічних приписах Вселенських і Помісних соборів (21 правило помісного Гангрського собору 340 р., 4 правило IV Вселенського Халкідонського собору 451 р., 41, 42 і 46 правила VI Вселенського Константинопольського собору 691 р., 2-5 правила Двократного Константинопольського собору 861 р. тощо)<sup>12</sup>. Різниця в пізньюсередньовічній еволюції келії і скиту полягає в тому, що ім'я першої майже повністю знеособилося й стало розхожою назвою невеликої житлової оселі або пересічної забудови монастирів. Скитництво ж через свою початкову помірність в

питаннях особистої свободи зберегло за собою і в кіновіальних общинах ознаки вищого ступеню праведного життя, лишень перетворившись з часом в особливу соціально-станову категорію - коло великосхимників, або найбільш послідовних прихильників якнайсуворішої відрубності, побутової здержливості і додаткових обітниць. Залишається додати, що у добу важких суспільно-політичних потрясінь і криз відбувалося повернення до старих форм свідомого ізгойства та самозречення. У Візантії опісля епохи Латинської імперії (1204-61) це були такі собі фронтістерії (буквально “місця для мислення”), аскетерії чи ісіхастерії<sup>13</sup>, тобто інституції, у назвах яких проглядала радше художньо осмислена філософська, аніж релігійна сутність.

На Русі після монгольської навали з’являються пустині і відроджуються скити, в назвах яких також відобразилися асоціативні алегоричні уявлення, звернені до святоотечних взірців чернечого життя. Поняття “пустинь” на руському ґрунті мало суто книжне, антикізуюче походження й належало до розряду метонімічних зворотів універсального характеру. Цікаво відзначити, що цей термін як своєрідний сакральний архетип був широко представлений в європейській топоніміці в найвіддаленіших куточках континенту, зокрема в назвах ірландських містечок і парафій (Дезертмартін біля Лондондеррі, Десерт Енгус в графстві Лімерік, Дісерт Улідх в Ольстері, де слово „дезерт”, „дісерт” перекладається з гельської мови як „пустеля”). У Східній Європі згадане слово зажило новим життям в кінці XIII - на поч. XIV ст., відображаючи потяг віцїлілого після татарського нашестя давньоруського духовенства до ранніх форм християнського служіння. Поселення з такою радше емоційною, ніж функціонально навантаженою назвою мали начебто відтворювати у зовсім не відповідних клімато-географічних умовах устрій пустельних общин IV-VII ст. Звідси пустинь - це первісно невеличкий монастир, заснований в глухій пустельній (тобто просто безлюдній!) місцевості або назва усамітненого житла відлюдника в деяких великих монастирях. Виправдано також вважати, що пустинь - це узагальнена назва автономної чернечої обителі у розмірах від малої общини (келія) до повноцінного монастиря та з відхиленнями внутрішнього порядку від самовілля до кіновії. У Руській Православній церкві

найбільшого поширення набула загальножитійна пустинь (чи пустинна кіновія), винайдена Сергієм Радонезьким бл. 1354 р.<sup>14</sup>, звідси й постає її подальше одностороннє тлумачення.

Скитництво безіменно існувало на Русі вже в XI ст. в особі, зокрема, митрополита Іларіона, преподобного Федора і самого Феодосія Печерського, але пізніше воно занепало і притлумилося<sup>15</sup>. В помонгольський час його відродив Ніл Сорський (1433-1508), що склав так званий “Скитський статут” з метою оновити релігійно-моралістичні засади Церкви, яка стала на шлях накопичення багатств і феодалного визиску<sup>16</sup>. Формально скит - це келіотська організація при загальножитійному монастирі з більш жорстко і суворо витриманими, аніж в останньому, правилами. Скит на Русі завжди залежав від кіновіальної обителі, якою утримувався, дуже рідко віднаймаючи хоч якусь частку самостійності. Він, як правило, був крихитним (тобто свідомо обмеженим у розмірах обома сторонами), а під прямою юрисдикцією кіновітів і взагалі вироджувався в персоніфіковане коло великосхимників.

Зваживши гіпотетичну схему розвитку православної чернечої організації, ми в спроможі тепер визначити, в якому відношенні до неї знаходиться так званий тип “печерного монастирництва”. В ареалі первісного поширення християнства у Східному Середземномор’ї печерні притулки не складають якоїсь окремої категорії пам’яток і не визначають собою ніякого нового організаційного етапу існування християнського чернецтва. В печерах мешкали й перехувалися від гонінь вже перші аскети (Павло Фівейський)<sup>17</sup>. У рівній мірі підземні або скельні оселі характерні для всіх категорій подвижників - від келіотів до кіновітів. Це уподобання зумовлене не світоглядними переконаннями чи ступенем здержливості, а хіба що клімато-географічними умовами існування іноків. Безлісний рельєф незалюднених районів Єгипту, Палестини, Сирії, Малої Азії, Синаю, що, як правило, займали перехресну, гористу місцевість, спонукав до переважного освоєння гірських масивів, їх схилів, ущелин й улоговин. Тут набагато легше було викопати собі тимчасову оселю в землі, аніж будувати постійні житла із занадто дорогої деревини або доступніших будівельних матеріалів (каміння, глини, пісковіку). Взагалі поширення печерного



способу життя в субтропічних областях зумовлювалося скоріше побутовою доцільністю, аніж духовними настановами.

Печерними були вже найдавніші палестинські лаври, засновані Харитоном Сповідником (бл. 270-350) - Фаранська, Іерихонська і Суккійська<sup>18</sup>. Печерну келію збудував собі в середині IV ст. Макарій Єгипетський (301-391), настоятель скитських іноків<sup>19</sup>. У печері жив знаменитий кіновіт Сава Освячений (439-532), укладач “Іерусалимського статуту”, широко засвоєного Вселенським православ’ям. Сава також заснував чи не найпершу підземну церкву й окрему печерну (скельну) обитель неподалік від свого старого монастиря, при цьому решта його обителі були наземні, рівнинні<sup>20</sup>. Отож, в цілому підземні схованки були звичним стереотипом релігійного побуту (але не організації!).

Виходячи з наведеного, можна було б гадати, що функції і значення “підземних монастирів” у соціальній й духовній стратиграфії східного слов’янства визначалися абсолютно тотожними обставинами внутрішнього порядку, але насправді їх устрій, структура і еволюційний розвиток не знаходять цілковитої відповідності у ранньохристиянських взірцях. Феномен “підземного подвижництва” досі не отримав у славістиці несуперечливого наукового пояснення. Звернення до кавказьких, кримських чи малоазійських зразків, не кажучи вже про близькосхідні чи єгипетські паралелі і синтетичну вторинну спадщину західних християн, не дає бездоганного обґрунтування щодо можливих шляхів запозичення, ритуальної і теологічної відповідності цього явища тощо. На нашу думку, східнослов’янська печерна аскеза мала конвергентне і синстадіальне походження, інакше кажучи виникла самостійно, незалежно і синхронно до споріднених духовних явищ православної ойкумени, тобто не рівночасно їм, а лише на тотожному етапі, стадії розвитку місцевих культів, оскільки регіональні православні церкви мають різний вік. Споконвічний досвід східних слов’ян лісостепової смуги в облаштуванні землянкових і напівземлянкових жител протягом I тис. н.е. міг прислужитися першим руським аскетам у будівництві “вертепів” і “підземних місць”. Згадаймо хоча б Іларіона, пресвітера князівської церкви Спаса-на-Берестові й майбутнього київського митрополита з його “печеркою малою, двусаженою”<sup>21</sup>.

Зрештою, можна стверджувати, що “винахід” печерної аскези на Русі сповна міг мати місцеве коріння, але був доповнений окремими чужоземними запозиченнями. „Поклонник” Св. Афонської Гори Антоній Печерський бачив, як тамтешні старці-самітники оселяються у “земних проваллях й ущелинах” (Євр. XI, 38) (до речі, печерних містечок, катакомб як таких на Афоні ніколи не існувало). Безліч згадок підземних осель зустрічали давньоруські читачі в перекладній агіографічній літературі; зокрема у несторовому “Житті Феодосія” є посилання на життєпис Сави Освяченого (439-531), де говориться про чудесне обретіння святим “Богом зданої печери”<sup>22</sup>. Та всі перелічені випадки позірнього знайомства із печерництвом навряд чи могли слугувати на Русі тривким зразком для наслідування: “особливим різновидом подвижництва воно зробилося лише у нас завдяки суворим кліматичним умовам й завдяки тій поставі, яку надав йому преп. Антоній”<sup>23</sup>. На півдні, у середземноморському регіоні, печери за умов м’якої середньорічної температури, своєї чудової вологостійкості і захищеності від вітру та спеки ставали переважно зручними оселями, а не способом самовипробування й удосконалення.

Отже, на різновид аскетичного вправління печерне затворництво здебільшого перетворюється на давньоруському есхатологічному ґрунті, однак ідейними підвалинами цього явища були, безумовно, рафіновані іноземні впливи. В XI ст. на Русі поширюється візантійський ісіхазм (від грецьк. isichia - спокій, тиша, замирення, мовчання, усамітнення) - релігійно-богословська течія, яка полягала в осягненні за допомогою прийомів психофізичної медитації так званого “внутрішнього божественного світла” - нетварної (несотвореної) еманції Бога, подібної до тої, що спостерігалася на горі Фавор під час Преображення Господнього. Ісіхазм як релігійно-містична течія в православ’ї походить від пустельних вправ ранньохристиянського чернецтва (IV-VI ст.), але у вигляді богопізнавальної теорії вперше сформувався лише в IX-XI ст. (Симеон Новий Богослов), а офіційною богословською доктриною став у Візантії вже в середині XIV в. після тривалої богословської полеміки (Григорій Синаїт, Григорій Палама, Микола Кавасіла)<sup>24</sup>.

Ісіхія була занесена на Русь з Афону Антонієм Печерським. Усі її характерні риси можна споглядати як в самого печерського патріарха (“обыкль единъ жити ...не трпя всякого мятежа и мълвы”, “затворися въ единой келии пещеры”)<sup>25</sup>, так і в його учнів (Ісаакій) та послідовників (Микита, єпископ Новгородський, Лаврентій затворник, Іоанн Багатостраждальний, Афанасій Затворник), які полюбили в повній темряві, “яко зракъ вынимая человеку” “невидением и молчанием” споглядати “свет божественный”, “неизречень”<sup>26</sup>. Якщо уважно розглянути супутні обставини й причини поширення у Давньоруській церкві ісіхастського вчення, стає зрозумілим, що саме воно спонукало й стимулювало розвій печерного осідництва й похідних від нього форм затворницької аскези на Русі. Але разом з тим ідеї цієї духовної доктрини, що суперечила ієрархічним та колективістським засадам християнської Церкви, вступали у протиріччя із щойновпровадженим кіновіальним устроєм руського іноцества та узвичаєними канонічними приписами. Заперечення згаданої форми християнського служіння постало чи не одразу з її виникненням.

Згадаймо, що Антоній убрав підземне жительство у шати майже повної самоізоляції. Це вело до надзвичайних нестатків та обмежень братії у вже й так нестерпних умовах похмурого і темного підземелля. “Житіє Феодосія” натякає на якісь негаразди - “мятежи и мълву” у середовищі ченців, - що призвело до переселення Антонія в інше місце - “на инъ хълмъ”<sup>27</sup>. Нам здається, що поштовхом до цього було поступове утвердження в первісній самотницькій “келії” общинних засад, які підточували її зсередини. Справді, Антоній обмежувався всього двома учнями - Феодосієм та Никоном Великим; останній же почав постригати все нових прибульців, для яких була необхідна хоча б найпростіша організація. Як тільки ісіхастські підвалини почали руйнуватися (де вже було зберегти повну відчуженість і незворушність у цій марноті!), занепала і мотиваційна основа печерного жительствова. Немає об’єднавчої ідеї - не стало й печерної обители. Антоній подався у Ближні печери, братія оселилася на пагорбі понад своїм колишнім притулком. Достоту відомо, що жили вони під землею не надто довго - з 1058 р., коли там з’явився Феодосій<sup>28</sup>, й до 1061 р., коли монастир очолив Варлаам<sup>29</sup>.

Від тих подій, мабуть, і слід виводити подальше негативне ставлення монастирських властей до позастатутних, стихійних форм подвижництва (а відповідно й ісіхії) та символізуючого їх усамітненого життя в печерах, що зазнавало гонінь. Вважалося, зрєкрема, що юродивого Ісаакія спокусив диявол; братія насміхалася з нещасного, а дехто і навіть сам ігумен Никон постійно завдавали йому тілесних покарань<sup>30</sup>. Затворників Микиту і Лаврентія звинуватили в еретицтві і засудили до епитимії<sup>31</sup>. Майже в усі часи існування Печерського монастиря ісіхія, прихована під назвою “затворництва”, викликала спротив церковних властей, хоча були і деякі винятки (Афанасій Затворник, Іоанн Багатотраждальний)<sup>32</sup>, які, утім, носили поодинокий характер. Найвражаючим прикладом подібного заперечення печерної аскези є посмертна доля самого Антонія, що опинився немовби поза монастирською історією і з живої, земної постаті перетворився на міфологізований іконописний образ<sup>33</sup>. За такого суперечливого ставлення до печерного подвижництва, мабуть, і формувалася їх специфічна функціональна роль, яка ще не отримала достоту справедливого тлумачення.

В запереченні підземного подвижництва як безсумнівного відголоску афонської ісіхії відобразилися й суто богословські суперечності. Звичайно, автентичні давньоруські джерела не висвітлюють догматичних тонкощів цього “конфлікту століття”, але на аналогічному компаративному матеріалі XIV ст., коли ісіхазм пережив своє нове відродження на Балканах і в руських землях й повторив увесь попередній хід свого розвитку на Близькому Сході, ми можемо визначити головні вади й вразливі місця цієї духовної доктрини в часи Давньої Русі.

По-перше, як і пізнішої доби ісіхія, вірогідно, асоціювалася в уяві досвідчених інтелектуалів (“книжників”) чи бодай консервативних традиціоналістів з келейною поведінкою темних і відсталих ченців, “майже диких тварин”, уявлялася як нездорове збочення, що не має прямого стосунку до релігійного служіння. Антагоністи ісіхії завжди наголошували на її “психотехнічному” характері, зводили її сутність до механічної імітації певних фізіологічних вправ - до так званого “пуподушества” (омфалопсіхії)<sup>34</sup>. По-друге, чималу тінь на ісіхію кидали прикмети її подібності до сектантських, еретичних форм Боговизнання.

Постійне речення Ісусової молитви (“Господи Ісусе Христе, Сине Божий”) як найнеобхіднішої рефлексії медитативного стану зближувало ісіхастів з богомілами, або як їх тоді іменували в Візантії масаліанами. Останні вважали, що постійна і наполеглива молитва вже сама по собі долучає людину до Божої благодаті і тому заради цього можна нехтувати церковні богослужіння, догмати й ікони<sup>35</sup>. “Се була дуже небезпечна, чисто протицерковна сторона цієї побожної доктрини”, - пише М.С.Грушевський<sup>36</sup>. Та й справді, як затворники могли виконувати загальножитійний послух? Це накладало свій відбиток на все їх подальше життя. Згадаймо хоча б Ісаакія Печерника, що навіть після свого повернення в общину довго “не брежаше в иерковъ ходити, нужею привлечахуть и к церкви”<sup>37</sup>.

Іншим ганджем ісіхазму була його виразно іконоборницька і нестяжницька сутність, що наносило непоправної шкоди власницьким інтересам Церкви. Свого часу Григорія Паламу і його послідовників звинувачували “неповазі до святих ікон, священного начиння та іншого християнського благочестя”<sup>38</sup>. Тут відобразився той факт, що ісіхасты протиставляли пишній марноті офіційних відправ сувору простоту і цілковиту спрощеність обрядності, а також схвально ставилися до секуляризації монастирських і навіть церковних багатств. Руський навчитель ісіхазму Ніл Сорський наприкінці XV ст. викликав справжнє збурення в Московській державі, коли почав вимагати реформування церковного устрою за ранньохристиянськими зразками бідності та безвідплатності<sup>39</sup>. Практично всі давньоруські адепти ісіхазму, що згадуються в Печерському патерику, теж були свідомими прихильниками злиденності - як, наприклад, колишній купець Черн, в чернецтві Ісаакій Юродивий, чи Афанасій Затворник, “бе бо убогъ зело” та інші<sup>40</sup>.

Іконоборницький зміст ісіхазму проявлявся не лише в його соціальному резонерстві, але й безпосередньо в догматиці цього вчення, з якого побічно випливало, що обоження людини (її внутрішнє скуплення з Божеством в акті ритуального “самозаглиблення”) охоплює не лише її розум і внутрішній світ, але й тлінне тіло, тобто людське єство повністю щезало з природного кругообігу. Саме так, за докором Никифора Григори, ісіхасты вилучали земну подобу людської істоти з реального

видимого світу, робили її “невидимою”, а отже непридатною для живописного зображення<sup>41</sup>. Тому чи можуть бути справедливими твердження про розквіт візантійського церковного мистецтва у Палеологівську добу (2 пол. XIII - сер. XV ст.)<sup>42</sup>? Зрештою такі славнозвісні мистецтвознавці як В.Н.Лазарєв і М.В.Алпатов бачили в ісіхазмі реакційне явище, що пригнічувало “слабкі паростки візантійського гуманізму” і яке, на щастя, не мало серйозного впливу на подальші долі грецької і слов’янської культур<sup>43</sup>. Існує думка, що “збіднення”, “висушеність” і “жорсткий академізм” у візантійському живопису 2 пол. XIV ст. пов’язаний саме з богословською перемогою паламізму<sup>44</sup>.

З енергетичної сутності афонського містицизму часом проглядав навіть язичницький політеїзм. Противники Палами одверто заявляли, що поширення імені Божого на його окремі “енергії” (як-от “фаворське світло”) веде до впровадження в теології поняття множини обмежених у просторі й часі божеств, тобто нових іпостасей неподільного Бога, тоді як “у Єдиному Нетварному може бути лише непізнаване розрізнення незлічених несукуплених і неподільних іпостасей” (Никифор Григора)<sup>45</sup>. Вірогідно, що й літописна оповідь про спокушення Ісаакія-затворника “світоносним дияволом”<sup>46</sup> є відголоском не якихось уявних натуралістичних марень інока, а результатом цілком певних полеміко-богословських, спіритуалістичних суперечок, що велися навколо ісіхастського вчення в Печерському монастирі. Недоконаність паламітських формулювань у разі їх неправильного розуміння могла навіть призвести, на думку одного з дослідників цієї проблеми В. Веніамінова, до раціонального витлумачення Бога як простої арифметичної суми приступних людському розуму “виявів” і неприступної, незбагненої “сутності”, що давало різновид маніхейства - відвертий дуалізм “затемненого” Божества і “просвітлених” енергій<sup>47</sup>.

Теологічна критика паламізму в окремих своїх частинах лишається неспростованою й донині. Принаймні В. Веніамінов зазначає, що “в цілому роздуми св. Григорія Палами з їх злетом, напруженістю і падіннями зостаються викликом, на який сучасне православ’я ще повинно буде відповісти”<sup>48</sup>. Тож не дивно, що сучасники преподобного зовсім по-різному сприймали ісіхію в її онтологічному розумінні. Варто зазначити, що самого

Паламу за його відмову припинити свої богословські пошуки було заарештовано (1342) і кинуте до в'язниці на кілька років, а 4 листопада 1344 р. константинопольський патріарх Іоанн XIV Каліка навіть наклав на нього анафему, хоча до цього, певною мірою, долучилися й політичні мотиви, а саме підтримка Григорієм заколоту всесильного імперського доместика схол Іоанна Кантакузіна, що пізніше став імператором<sup>49</sup>. Протягом XIV ст. багато хто з церковних ієрархів заперечував ісіхастське вчення і опирався його визнанню, у тому числі й київський митрополит Феогност (1328-53). В 1470 р. Арсеній Тірський, ставши антиохійським патріархом, навіть підготував матеріали й проект соборного рішення для деканонізації св. Григорія (прославленого на соборі 1368 р.) й відміни його сповідання, але самий був позбавлений сану<sup>50</sup>. Така затятість пояснювалася марнодумними побоюваннями релігійних консерваторів, що нове богослов'я може похитнути підвалини Церкви, принаймні зробить її архієреїв більш вразливими для ригористичної моралі. Саме від цього, ймовірно, й постають несхвальні відгуки про етичний бік ісіхії: “фантазії”, “чуттєве і звабне бісовидіння” (Варлаам Калабрійський), “темне еретицтво” (Димитрій Кідоніс), “хіть, сп'яніння і розкошування чуттєвих очей” (Никифор Григора)<sup>51</sup>.

Утім, містичну аскетичну, відому під назвою “ісіхія”, не можна вважати витвором лише молитовного самозаглиблення. Безумовно, вона полягала насамперед в “тривожних пошуках рівноваги між особистісними прозріннями і життям оточуючого світу”<sup>52</sup>. Даремно деякі сучасні критики стверджують, що ісіхастське Богопізнання не вимагало ані інтелектуальних зусиль, ні роздумів чи бодай звичайного душевного натхнення. Більшу рацію мають, можливо, ті дослідники, що наголошують на тісному взаємозв'язку між емоційно-душевним станом і духовним розкріпаченням людської свідомості від влади догм, а відтак і виходом у сферу повної духовної, а отже й творчої свободи (М. Конрад). Академік Д.С.Ліхачов взагалі вважає, що живий зв'язок ісіхії з неоплатонізмом, її вільне ставлення до обрядової сторони релігії, своєрідний містичний індивідуалізм становили типово передренесансне явище<sup>53</sup>, однак концепція східнослов'янського Передвідродження не набула одностайного схвалення в наукових колах.

Найпевніше припустити, що подібні речі, дійсно, могли отримати попервах потужний імпульс, але крайній егоцентризм і обрядові крайнощі ісіхастської аскетички завели цей рух у безвихідь, заваживши розвою справжнього гуманізму і вільного мислення, а самому безмовницькому вченню не давши змоги стати об'єднаною ідеєю східнослов'янського суспільства. Потяг до громадського й політичного єднання на засадах релігійного унітаризму та уніфікації православного культу ознаменувався в Північно-Східній Русі, де ісіхія набула найбільшого поширення, тим, що реліктові форми самітництва й безмовності з їх осібножитійними рисами були протягом 2 пол. XIV-XV ст. жорстко пристосовані до “об'єднаних” кіновіальних порядків в пустинях (інакше “пустинних кіновіях”) та скитах. Тим самим такі прояви християнського подвижництва на Русі як відрубність, самоізоляція, байдужість до оточуючого довкілля, обрядовий нігілізм, побутова визивність, а то й антигромадська поведінка були приречені на витіснення, неоголошену заборону й зникнення з релігійного ужитку. Починаючи з пізнього середньовіччя помітно зменшується число затворників, стовпників, мандрованих проповідників, юродивих, а ще менше з них були офіційно проголошені святими. Закономірним фіналом такого перебігу подій стало взагалі повне засудження “марновірства” в 1724 р., коли видано довжелезний указ Петра I під назвою “Сповідання” (“Объявление”) про чернецтво, написаний Феофаном Прокоповичем, де суворо, під офіційною присягою присилувалося настоятелів монастирів не тримати в себе затворників і святенників та не розплоджувати даремних забобонів<sup>54</sup>.

Подібний перебіг подій йшов і на півдні, та оскільки українські землі були огорнуті в Темні віки (XIII-XV ст.) ще більш непроникною завісою безвісті, то обставини цих процесів залишаються, на жаль, малоз'ясованими. Можна лише припустити, що ісіхія й тут дала свої рясні, але нетривалі й нетривкі сходи. Зокрема привертають до себе увагу дві старожитні обителі – Мотронинський Троїцький монастир в урочищі Холодний яр під Черкасами та Мовчанівська Софронієва Печерська пустинь коло Путивля. Перша з них іменувалася за активими матеріалами “монастырь, называемый старый”, “скит мотронинский”, “от давних давень” заснований, і славилася



своїм пустинножителством в печерах та відлюдних келіях, що виникли буцімто ще в литовську епоху<sup>55</sup>. Друга відома своїми й досі не дослідженими підземеллями. Назва пустині походить від топоніму “Молче”, який дуже символічно перегукується зі змістом ісіхастської аскетички – її неодмінною німотою. Церковна традиція відносить походження цього релігійного осідку до часів литовського князя Ольгерда (1345-1377), принаймні місцева чудотворна ікона була знайдена в 1405 р.<sup>56</sup> Відкидаючи чисто міфічні нашарування легенди, можна припустити, що економічне піднесення і навіть своєрідний господарчий розквіт Посейм’я з кінця XIII ст.<sup>57</sup> дійсно могли сприяти заснуванню печерної пустельної колонії під Путивлем.

Крім того, варто звернутися й до історії київської Лаври. Зокрема відомо, що печерський інок Аммон, котрий за монастирською традицією жив у XIII в. й похований в Дальніх печерах, відвідав Святу Гору, а опісля повернення став затворником на кшталт афонських старців. Лаврські преподобні з Дальніх печер Лаврентій, Афанасій, Памво, Софроній, Мардарій, Руф, Кассіан, Піор, Пафнутій, Діонісій, Анатолій і Мартирій також відомі як затворники. Всі вони жили в XIII-XIV ст. і становлять понад чверть (!) тогочасного пантеону Печерських іноків<sup>58</sup>. Оскільки ж імен пізніших печерних самітників монастирські перекази вже не подають, можна пояснити цю мовчанку повним поглиненням ісіхастських ідей в місцевому релігійному середовищі. Мабуть, на Україні, як і в Московії, з XV ст. повсюдно запанувало оновлене скитське, кіновіальне за змістом правило. Завдяки чи взнаки йому лаврські печери зрештою повністю перетворилися на підземне кладовище, де будь-яка аскетична самодіяльність почала суворо регламентуватися, а потім поступово взагалі зникла.

Так обов’язково мусило статися, оскільки ісіхія надто швидко перетворилася на самодостатнє, залякле вчення, яке зовсім не розвивалося й невидозмінювалося. Протоіерей І. Мейєндорф вказує, що на східнослов’янських землях чисто богословських проблем у розвитку візантійського містицизму не виникало<sup>59</sup>. Констатувати, що ісіхастське вчення в Україні зовсім не розроблялося, змушений і В.І. Ульяновський<sup>60</sup>. Та це й не дивно, бо вже сам Григорій Палама, останній відновник ісіхії, не мав жодного інтересу до догматичних суперечок і полемічного вигострення своєї теології<sup>61</sup>.

В подальшому пропаганда й тлумачення ісіхастських ідей стало теоретичною цариною переважно вищих ієрархів Руської церкви, та й то на рівні малозначного приватного дозвілля. Підсумком складної світоглядної еволюції містичного чернечого аскетизму було формування так званого старчества з його наставництвом і напучуванням в церковному подвижництві. Тут слід згадати велику тріаду: Ніл Сорський - Паїсій Величковський - Амвросій Оптинський, докладна розмова про яких вже виходить за межі нашої теми.

Повертаючись на попереднє, ми повинні зрештою пояснити як накладалися традиційні чернечі інститути та ісіхастське правило на печерний послух у давньоруському Печерському монастирі. З попереднього викладу стає зрозуміло, що всі лаврські затворники були типовими келіотами, але з часом через нестатки й під тиском кіновіальних впроваджень зареклися жити під землею, як-от найзавзятіший серед них інок Ісаакій, що після важкої недуги заявив: “уже на имам ся затворити в печере”<sup>62</sup>. Натомість на осібножитійних засадах виникає наземний, так званий “ветхий монастир” на Ближніх печерах, а після прийняття бл. 1065 р. Студійського статуту постає “новий”, “верхній” монастир на Горі<sup>63</sup>. В останньому практикувалися вже цілком загальножитійні порядки; в полишеній же “ветхий обителі” утворився скит. “Въ оном же мeste ...мало их (братій. - Автор) оставшу, им же обычаи усыпающую братію тамо (в підземеллі св. Антонія. - Автор) погребати...”<sup>64</sup> Писемних свідчень, що скитяни жили під землею немає. Навпаки Печерський патерик докладно описує облаштування після пожежі 1096 р. наземного поселення на Ближніх печерах, що складалося з “ветхой церкви”, келій, покрову (галереї?) і помосту (дерев’яного узвозу до Дніпра чи вимостків на дворищі)<sup>65</sup>. Залишалися з скитянами і “прозвутер” з дияконом, тобто скит мав цілком автономний характер<sup>66</sup>.

На Дальніх печерах крім старожитньої “церквици малої”<sup>67</sup> - крихітної каплиці, збудованої Варлаамом, постійного поселення не виникло. Деякий час в цих печерах жив Феодосій, що виконував тут скитське правило<sup>68</sup>. Пізніше печерські ігумени доручали окремим інокам наглядати за підземеллям під виглядом здійснення особливої обітниць. Так, зокрема, преп. Федір “повелением же игуменим бысть житель в печере, еже зоветься

Варяжскаа, и в той многа лета сътвори въздержася”<sup>69</sup>. Можливо, інок оберігав могилу Феодосія, а після 1091 р. (перенесення мощей до Успенського собору) його кенотаф-підземний склеп. В XII ст. на Дальніх печерах, здається, з’являються вже перші масові поховання (зокрема, Нифонта, єпископа Новгородського)<sup>70</sup>. Саме тоді в цій місцині починає формуватися скитське містечко, подібне до “ветхого монастиря” Близніх печер. На жаль, систематичних археологічних розкопок у нижній Лаврі ніколи не проводилося.

Як бачимо, лаврські печери зазнали кількох етапів свого освоєння. Перший, самий недовговічний, коли вони стали осідком носіїв ісіхастського вчення і слугували його розвою аж доти, поки ідеї цього релігійного напрямку не зазнали занепаду. Другий, пов’язаний з існуванням поодиноких підземних келій небагатьох затворників-ісіхастів, яких поступово наvertsають до статутного життя і регламентованого корпоративного устрою. Третій й останній - час перетворення підземних катакомб на кладовища й місця проведення особливих (виняткових) ритуальних треб, коли ченці, за звичай, були змушені користуватися не крихітними підземними церквами-каплицями, а величними храмами, зведеними на денній поверхні.

У наведеній періодизації майже немає місця для самодіяльного і самоправного аскетичного служіння з надзвичайними формами самообмеження. Для всього давньоруського часу печерська агіографія зазначає імена лише 6 затворників: Антонія, Ісаакія, Микити, Афанасія, Лаврентія, Іоанна Багатостраждального<sup>71</sup>. Сучасні археологічні дослідження лаврських підземель (у 1969 і 1977-78 рр.)<sup>72</sup> показали, що більшість тамтешніх “затворів” виявилися примарними; насправді вони були поховальними локулами, а функціональне призначення решти “підземних келій” видається досить суперечливим<sup>73</sup>. Вони могли використовуватися як господарчі споруди (сховища для зберігання церковного начиння й реманенту), релікварії (місця схоронення мироточивих глав та освяченої води), богослужбові приміщення (підземні церкви), поховальні камери (кістниці для масових погребінь і кубікули для поодиноких могильних пам’ятників, як-от “гробу” - шиферного саркофагу Антонія Печерського), місця для проведення окремих ритуальних зібрань (“стара” і “нова” трапези на Близніх печерах), ба навіть підземні в’язниці (“келії біснуватих”) тощо.

У XVI-XVII ст. із зростанням масового паломництва до печер там були влаштовані повздожні поховальні ніші-арколлі, аби полегшити прочанам споглядання і вшанування чудотворних мощей. Проте доступ до більшості крипт та приміщень в печерах в цей час було припинено. Дослідження нумізматичного матеріалу в локулах Ближніх печер показало, що вони були замуrowані десь у 2 третині XVII ст.<sup>74</sup>, тобто після здійсненого Петром Могилою ремонту і опорядження підземель<sup>75</sup>. Ота “репарація”, мабуть, і спричинила появу мальовничих легенд про численних затворників у Печерському монастирі. Та навіть якби і вдалося довести житлове призначення хоча б обмеженої кількості приміщень, все одно це не підтвердило б їх постійну залюдненість і приналежність саме відлюдникам чи затворникам. Ісіхастська самітницька практика повністю відкидала будь-які громадські або сусідські взаємини бодай навіть односторонніх, а просторі лаврські підземелля дають відчуття причетності якраз могутньої колективної волі.

Безумовно, щомистикаємося тут з характерними особливостями скитського укладу. Саме скитяни були тією категорією кіновітів, які навіть за громадських умов свого християнського служіння мали можливість зберегти окремі елементи осібножитійного устрою. Двоїстість їх становища пом’яшувала ставлення офіційної церкви до окремих келіотів-затворників, безмовників тощо. До того ж, мабуть, саме скитяни протягом XI-XII ст. прищепили ісіхастське правило в кіновіальних монастирях Русі. Тому доцільніше припустити, що поодинокі печерні келії призначалися переважно для регламентованих і обмежених в часі подвигів скитських молільників, хоча серед печерників могли зустрічатися й ревні одинаки-келіоти. Характерно, що і в помонгольську добу самітницька ісіхія превалює знову таки не в келіях-”вертепах”, а у напівкіновіальних монастирських закладах - скитах та пустинях. З плином часу таке служіння, незалежно від того на який устрій воно спиралося (келіотське чи скитське), стали однаково називати “затворництвом”.

Цікаво, що зараз нікого начебто не бентежить, що загальножитійна традиція різко суперечить ідіоритмічним та келіотським настановам. Зовсім нещодавно, наприклад, УПЦ канонізувала затворника Іоанна Святогорського, якого за життя брали на глум, а відтак звинуватили в марнославстві<sup>76</sup>. Досить

дивно, як у цьому випадку можна перебільшувати значення затворництва й говорити про поблажливе ставлення до нього в минулому. Що ж до сучасного скитництва, то воно ледь жевріє, аби піднести повчальний досвід відвертої невідповідності двох житійних устроїв.

Цілком подібне до лаврських печер функціональне облаштування має й решта київських підземель (Звіринець, Кирилівське пасмо, Китаїв, Щекавиця, Гнилеччина і т.д.), а також чимало периферійних пам'яток (Чернігів, Зимно)<sup>77</sup>. Видається слушним, що печерні комплекси на Русі розвивалися під впливом церковної традиції Києво-Печерського монастиря, занесеної з Афону. Печерська обитель як своєрідна духовна академія з підготовки майбутніх святих, здобула величезний вплив на становлення давньоруського чернецтва. Вона фактично завжди визнавалася його *alma-mater*: “темъже почтенъ есть манастирь Печерський старей всех”<sup>78</sup>. У тому чи іншому обсязі периферійні печерні общини і монастирки намагалися спадкувати йому, імітуючи його устрій, розпорядок, чин, назву (“Печерський”) і навіть подекуди планувальні принципи. В багатьох обителях з'явилися підземні катакомби або у найпростішому разі підвальні церкви в ім'я Антонія і Феодосія Печерських. Але їх планувальна схема майже завжди бере початок від одних і тих же самих, майже синхронних і однотипних києво-печерських взірців - підземної келії самітника, тимчасового “затвору”-іскусу скитян-схимників, катакомбного кладовища й церкви для виняткових треб та богослужінь.

Таке співставлення організаційного устрою Києво-Печерської обители наводить на думку, що вже з XI ст. давньоруські печерні комплекси відігравали лише допоміжну й підлеглу роль, виступаючи як дочірні напівавтономні релігійні осередки при наземних обителях. Метою їх створення та матеріального утримання було намагання церковних властей контролювати і поборювати будь-які прояви релігійного вільнодумства й аскетизму. “Без сумніву, Звіринецькі печери необхідно пов'язувати з Видубецьким монастирем, хоча розташовуються вони, по відношенню до основних споруд останнього, на відстані 700-800 м на північний захід”, - припускає один з авторитетних київських археологів<sup>79</sup>. Тоді Китаївські печери можна якось пов'язати з існуючою

поблизу однойменною пустинню, Гнилецькі з Предтеченським монастирем, а Микільські з Пустинно-Миколаївською обителлю тощо. Атрибутація ж, наприклад, Зименських чи Зарубських підземель і взагалі безсумнівна. Самі по собі могли існувати лише поодинокі ізольовані “вертепи”-келії, а чималі й багатолюдні підземні колонії обов’язково мусили підпасти під нагляд, управління та юрисдикцію кіновіальних церковних урядів. Попри це відомий київський археолог Т.Бобровський відстоює особливий погляд на печерні самітницькі монастирі Давньої Русі як цілковито самостійний і більше того домінантний тип монастирської організації та духовної практики<sup>80</sup>. Утім автор змушений констатувати, що його концепція поки що не підтверджена з позицій археології<sup>81</sup>. Існує й протилежна точка зору на вказану проблему<sup>82</sup>.

Виходячи з цього, досить невиправдано говорити про самостійні функції печерних общин, як-то боротьба з поганством, місіонерська діяльність (у відлюдників?!), самозахист. Апробація ж ідеї такої собі ісіхастської шкіни взагалі не витримує критики: в XI-XII ст., а згодом у XIV-XV ст. ісіхія набула видозмінених форм, повністю розчинившись в кіновіальному благочесті, що усіяло протидіяло печерному самітництву. Характерно також, що скельні пам’ятки Придністров’я і Криму значною мірою випадають із загальної схеми печерної аскези через свої будівельно-конструктивні особливості. Напевно, слід уважніше розглянути питання про суттєву відмінність цієї категорії печерних споруд від традиційної моделі підземних культових об’єктів. Справді, у чому полягає типологічна і генетична подібність ґрунтових і камінних будівель? Безсумнівно, що останні взагалі не можуть вести початок від київської традиції і пов’язані з цілком самостійним і, до речі, пізнішим (ймовірно, XV-XVI ст.) духовно-культурним напрямом. Таким чином, споріднені печерні комплекси, вірогідно, слід локалізувати лише в межах однорідного ландшафтного, геолого-тектонічного, гідрографічного і агрокліматичного регіону або, насамкінець, поділяти на конвергентні (незалежні) області.

У зв’язку з цим географічне районування печерних пам’яток Древньої Русі аж ніяк не повинно ґрунтуватися на сучасних геополітичних і національних засадах. В протилежному випадку значне коло підземних об’єктів просто зникне з царини наукового

дослідження і залишитися не класифікованим. Але ж вивчення історії і структури “печерних монастирів” Центральної і Північно-Східної Русі дозволило б уточнити роль цього феномену на конфесійному тлі розвитку України і збагатило б науку більш об’єктивними даними. Наостанок варто підкреслити, що місце печерного чернецтва в соціальній стратиграфії Київської Русі залишається досі маловивченим й потребує спеціальних досліджень. Вирішення вказаної проблеми можна досягти шляхом якнайширших і всебічних обговорень та дискутувань з цієї проблеми.

1. Поснов М.Э. История христианской церкви (до разделения Церквей). – К., 1991. – С. 308.
2. Хольц Леонард. История христианского монашества. – СПб., 1993. – С. 24.
3. Поснов М.Э. Вказ. робота. – С. 223–225.
4. Там само. – С. 517–521; Карташев А.В. Вселенские соборы. – М., 1994. – С. 153–159.
5. Житие преподобного отца нашего Павла Фивейского // Избранные жития святых (III–IX вв.). – М., 1992. – С. 50–55.
6. Житие преподобного отца нашего Антония // Избранные жития святых (III–IX вв.). – М., 1992. – С. 23–49.
7. Флоровский Г.В. Восточные отцы V–VIII вв. – Париж, Ymka-Press, 1990. – С. 141; Поснов М.Э. Вказ. робота. – С. 518.
8. Флоровский Г.В. Вказ. робота. – С. 142.
9. Такої назви приборала в Єгипті знаменита пустеля Скит, де мешкав славнозвісний учень Антонія Великого Макарій (301–391). Див.: Флоровский Г.В. Вказ. робота. – С. 141–142; Карташев А.В. Вказ. робота. – С. 155; Поснов М.Э. Вказ. робота. – С. 518–519.
10. Житие преп. Пахомия Великого // Древние иноческие уставы. – М., 1892. – С. 11–53.
11. Устав преп. Бенедикта Нурсийского // Там само. – С. 595.
12. Книга правил св. апостол, св. соборов вселенских и поместных, и св. отец. – Св.–Троицкая Сергиева лавра, 1992. – С. 54–55, 94–95, 96–97, 151, 251–254.
13. Венеминов В. Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы // Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. – М., 1995. – С. 347, прим. 10.
14. Житие и чудеса преподобного и богоносного отца нашего Сергия Радонежского чудотворца // Избранные жития русских святых (X–XV вв.). – М., 1992. – С. 282–317.
15. Мова йде про осібне і відлюдне проживання в ізольованій печері. Пор.: Памятники литературы Древней Руси (далее ПЛДР). – М., 1978. – С. 170 (“печерка мала, дусажена” на Берестові), 334, 374, 386, 390 (потасмна печера ігумена Феодосія); ПЛДР. – М., 1980. – С. 572 (“житель в пещере, еже зоветься Варяжскаа”).
16. Преподобного отца нашего Нила Сорского предание учеником своим о жительстве скитском. – СПб., 1889.
17. Житие преподобного отца нашего Павла Фивейского // Избранные жития святых (III–IX вв.). – М., 1992. – С. 50–55.
18. Полный православный богословский энциклопедический словарь (далее ППБЭС). – Т. 2. – М., 1992. – Стб. 2269.
19. Житие преподобного отца нашего Макария Египетского // Избранные жития святых (III–IX вв.). – М., 1992. – С. 74–99.

20. Житие и подвиги преподобного отца нашего Саввы Освященного // Избранные жития святых (III–IX вв.). – М., 1992. – С. 281–317.
21. ПЛДР. – М., 1978. – С. 170.
22. Там само. – С. 372–374.
23. Карташев А.В. Очерки по истории Русской церкви. – Т. 1. – М., 1991. – С. 233.
24. Серед узагальноючих робіт про ісихазм рекомендуємо наступні: еп. Алексій. Візантійські церковні мистики 14–го століття (Преп. Григорій Палама, Ніколай Кавасила і преп. Григорій Синаїт). – Казань, 1906; архієп. Василій (Кривошеїн). Преп. Симеон Новий Богослов. – Нижній Новгород, 1996; архім. Кипріан (Керн). Антропологія св. Григорія Палами. – М., 1996 (Париж, 1951); Прохоров Г.М. Ісихазм і Відродження. Ісихазм і суспільна думка в Східній Європі в XIV в. // Труды отдела древнерусской литературы (далі ТОДРЛ). – Л., 1968. – Т. 23. – С. 86–108.
25. ПЛДР. – М., 1978. – С. 330.
26. ПЛДР. – М., 1978. – С. 204; М., 1980. – С. 496, 540–542.
27. ПЛДР. – М., 1978. – С. 330.
28. Склярук В.І. К біографії Феодосія Печерського // ТОДРЛ. – Л., 1988. – Т. 41. – С. 318–319.
29. Приселков М.Д. Очерки по церковно–політичній історії Давньої Русі X–XII ст. – СПб., 1913. – С. 186–190.
30. ПЛДР. – М., 1978. – С. 208.
31. ПЛДР. – М., 1980. – С. 516–520 (Микита), 520 (Лаврентій).
32. Там само – С. 496–498 (Афанасій), 538–542 (Іоанн).
33. Приселков М.Д. Вказ. робота. – С. 267–274; Пархоменко Вл. В якій мірі було тенденційно не збережене Життя Антонія Печерського? // Вісник відділення російської мови і словесності ім. АН. – Пгд., 1914. – Т. XIX. – Кн. 1. – С. 237–241; Ю. А. Артамонов. Проблема реконструкції давнішого Життя Антонія Печерського // Середньовіччя Русь. – М., 2001. – Частина 3. – С. 5–81.
34. Венеминов В. Вказ. робота. – С. 352–353.
35. Там само. – С. 348–349, 355–356.
36. Грушевський М.С. Історія української літератури. – Т. V. Кн. 1. – К., 1995. – С. 26.
37. ПЛДР. – М., 1978. – С. 206.
38. Венеминов В. Вказ. робота. – С. 366.
39. Карташев А.В. Очерки... – С. 409–413.
40. ПЛДР. – М., 1978. – С. 204; М., 1980. – С. 496.
41. Венеминов В. Вказ. робота. – С. 367.
42. Успенський Л. Ісихазм і гуманізм. Палеологовський расцвет // Вестник Русского Западно–Європейського Патріаршого Екзархату. – № 58. – 1967.
43. Лазарев В.Н. Феодан Грек і його школа. – М., 1961. – С. 23–24; Алпатов М.В. Искусство Феодана Грека і учення ісихастів // Візантійський часопис. – 1972. – Т. 33. – С. 194.
44. Спростування цієї тези наводиться у: Мейендорф І.Ф. О візантійському ісихазмі і його ролі в культурному і політичному розвитку Східної Європи в XIV в. // ТОДРЛ. – Л., 1974. – Т. 29. – С. 298.
45. Цит. по: Венеминов В. Вказ. робота. – С. 369.
46. ПЛДР. – М., 1978. – С. 204, 206.
47. Венеминов В. Вказ. робота. – С. 376–377.
48. Там само. – С. 376.
49. Успенський Ф.И. История Византийской империи. – Т. 3. – М., 1997. – С. 568–569.
50. Венеминов В. Вказ. робота. – С. 368.
51. Там само. – С. 351, 353 (Варлаам), 361 (Димитрій Кідоніс), 370 (Никифор Григора).
52. Там само. – С. 348.



53. Лихачев Д.С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // Исследования по древнерусской литературе. – Л., 1986. – С. 45.
54. Прокопович Феофан. Объявление, когда и коей ради вины начался чин монашеский, каковый был образ жизни монахов древних и како нынешних исправить хотя по некоему подобию надлежит // Полное собрание законов Российской империи. – СПб., 1830. – Т. VII. – № 4450.
55. Мотронинский св. Троицкий монастырь // Киевские епархиальные ведомости. – 1864. – № 20. – Отдел второй. – С. 621–624.
56. Описание Молченской Рождества Богородицы общежительной Софрониевской пустыни, находящейся в курской епархии. – СПб., 1846; Преображенский П. Путивльский Молченский печерский монастырь (Курской губернии). – К., 1877; ППБЭС. – Т. 2. – Стб. 1236, 1589–1590.
57. Русина О. До питання про київських князів татарської доби // Записки наукового товариства ім. Т.Г.Шевченка. – Львів, 1993. – Т. ССХХV. Праці історико-філософської секції. – С. 198–202.
58. Архиеп. Модест. Краткие сказания о жизни и подвигах святых отцев Дальних пещер Киево-Печерской лавры // Киево-Печерский патерик, или сказания о житии и подвигах святых угодников Киево-Печерской лавры. – К., 1903. – С. 189–205.
59. Мейендорф И.Ф. Вказ. робота. – С. 298.
60. Ульяновский В.І. Історія церкви та релігійної думки в Україні. – К., 1994. – Кн. 2. Сер. XV – кін. XVI ст. – С. 10–12.
61. Венеминов В. Вказ. робота. – С. 378.
62. ПЛДР. – М., 1978. – С. 208.
63. Там само. – С. 170, 172 (антитеза “ветхий” – “новый” монастырь).
64. Там само. – С. 382; Патерик Киево-Печерский. – К., 1931. – С. 76.
65. ПЛДР. – М., 1980. – С. 580.
66. ПЛДР. – М., 1978. – С. 382.
67. Там само. – С. 172.
68. Там само. – С. 334, 374, 386, 390. Пор.: Харламов В. Віднайдена келія Феодосія Печерського // Київська старовина. – 1993. – № 2. – С. 66–68.
69. ПЛДР. – М., 1980. – С. 372.
70. Там само. – С. 472, 474.
71. ПЛДР. – М., 1978. – С. 168–172, 316–332 (Антоній); 204–210 (Исаакій); М., 1980. – С. 496–498 (Афанасій); 516–520 (Микита); 520–522 (Лаврентій); 538–542 (Іоанн).
72. Петренко М.З. Пещеры и мощи Киево-Печерской лавры // Науковий архів Національного Києво-Печерського історико-культурного Заповідника. – Оп. 1. – Спр. 163; Звіт про археологічні розкопки в Близьких печерах на території Києво-Печерського державного історико-архітектурного заповідника 1977–1978 рр. Машинопис // Архів НКПШКЗ. – К., 1979; Чумаченко В. Звіт про археологічні дослідження Дальніх печер в 1968 р. // Архів НКПШКЗ. – К., 1968.
73. У лаврських підземеллях лише 4 споруди можуть бути надійно інтерпретовані як чернені келії давньоруського періоду. Пор.: Боровський Т. Житлові споруди давньоруських печерних монастирів // Пам'ятки християнської культури Чернігівщини. Матеріали наукової конференції. – Чернігів, 2002. – С. 92.
74. Кабанець Є.П., Сирота В.В. Вивчення нумізматичного комплексу XVII ст. з Близьких печер Києво-Печерської лаври // Музейні читання. Матеріали наукової конференції в Музеї історичних коштовностей України, 24 грудня 1999 р. – К., 2000. – С. 17 2–176.
75. Голубев С.Т. Петр Могила и его сподвижники. – К., 1883. – Т. 1. – С. 339.
76. Немирович-Данченко В.И. Святые горы (Очерки и впечатления). – Донецк, 1990. – С. 96–106.

77. Бобровський Т.А. Печерні монастирі й печерне чернецтво в історії та культурі середньовічного Києва. Автореферат дис. на здобуття наук. ступеня к.і.н. – К., 1995. – 18 с.
78. ПЛДР. – М., 1978. – С. 174.
79. Мовчан І.І. Давньокиївська околиця. – К., 1993. – С. 96
80. Бобровський Т.А. Київська лавра (до питання культурно–історичної інтерпретації) // Могилянські читання 1998 р.: Києво–Печерський патерик – як феномен монастирської культури. – К., 1999. – С. 21–22; його ж. Чернігівська лавра преп. Антонія: культурно–історичний аспект виникнення Свято–Троїцького Іллінського монастиря // Чернігівський Троїцько–Іллінський монастир: історія та сучасність. Тези наукових читань. – Чернігів, 1999. – С. 4–6.
81. Бобровський Т.А. Житлові споруди... – С. 91.
82. Кабанець Е.П.. Сакральний топос „лаври” в печерській агіографічній традиції: походження та еволюція // Історико–географічні дослідження в Україні. Збірник наукових праць. – Число 8. – К., 2005. – С. 195–217.

*Eugene Kabanets*

*ORIGIN OF SPELAEAN SECLUSION ON RUSSIA IN THE HISTORICAL AND  
GEOGRAPHICAL MEASURING*

*The article is investigated the sources of Old Russian monastic organization on a background development of the Universal orthodox church in the Near-Eastern and Mediterranean region. It is given the estimation of all varieties and categories of monastic estate in his historical evolution. The work is analyzed the origin of Ancient Rus' solitary practice, his organizational and ideological structure in the context of borrowing and mastering of doctrine of isichazm.*

