

Завгородній Ю. Ю.

УСПЕНСЬКА ЦЕРКВА ПЕЧЕРСЬКОЇ ЛАВРИ - САКРАЛЬНИЙ МАКСИМУМ ДАВНЬОЇ РУСІ

У статті на підставі аналізу Києво-Печерського патерика робиться висновок про те, що для культури Давньої Русі Успенська церква відіграла роль сакрального максимуму.

Вивчаючи давньоруські пам'ятки, не можна не звернути увагу на те, що духовна спадщина Давньої Русі містить для сучасного українського суспільства, яке перебуває в ситуації системної кризи і обтяжене проблемами постколоніальної дійсності та викликами глобалізації, надзвичайно багато актуальних смислів й орієнтирів. Тобто, події майже тисячолітньої історії не тільки не втрачають своєї значущості з перебігом часу, а навпаки - її виявляють. У такому разі період Давньої Русі для нас багато в чому виступає ідеальним. Серед найголовніших його ознак можна назвати принципову налаштованість давньоруської культури на комунікацію зі священним, її розімкнутість у бік трансцендентного. Значною мірою підпорядкованість давньоруської еліти (як духовної, так і світської) саме таким цінностям і сприяла тому, що для всієї подальшої історії України доба Русі виступає одним із найвдаліших проектів. Додамо - значною мірою втіленим.

Проілюструємо сказане, звернувшись до прикладу Успенської церкви (церкви Успіння святої Богородиці) Печерського монастиря.

Собор Успіння святої Богородиці знаходиться в Києві - сакральному центрі Давньої Русі [1]. Сакральний статус і семантичний простір давньоруської християнської столиці формувався у три етапи, кожний з яких перебував під домінуючим впливом конкретного храму. Ми можемо говорити про три такі періоди: добу першого храму - визначається церквою Різдва святої Богородиці (Десятинною); добу другого храму - визначається собором Святої Софії, і добу третьо-

го храму - визначається Печерським монастирем, а в ньому - Успенською церквою (згодом собором). При цьому слід враховувати те, що Успенська церква - головний храм Печерського монастиря і в цілому уособлює його святість. Саме гармонійне поєднання особливостей усіх трьох періодів і дало можливість Києву посісти позицію сакрального центру у давньоруському культурному просторі.

Нас цікавитиме період третього храму в сакральній історії давньоруського Києва. Бо саме в цей час, завдяки появі Успенської церкви (як і Печерського монастиря) - цього потужного сакрального вузла - Київ, як повноцінний сакральний центр, власне, і став дійсністю.

Отже, проаналізуємо те, в який спосіб і чому Успенська церква набула статусу сакрального максимуму в культурному просторі Давньої Русі. Головним нашим текстом виступатиме Києво-Печерський патерик (КПП, Патерик далі.-іО. 3.).

На перший погляд може здатися, що звернення до духовного феномену Печерського монастиря, розташованого за межами Києва XI-XIII ст. [2], в окресленому контексті супроводжується деяким парадоксом. Справді, територіально монастир перебував поза межами давньоруської столиці, за її кріпосними стінами. Але у випадку, коли аналізу підлягає вимір сакральної географії (онтології сакрального), ми можемо стикатися з такими явищами, які важко пояснити за допомогою тільки окремо взятого факту. Тобто намагатися зрозуміти явища духовного порядку, відштовхуючись від емпіричного, нехай і вдало поміченого факту, річ не завжди проста.

Тому спробуємо взяти до уваги помічений парадокс неупереджено, намагаючись збагнути його власну логіку якомога повніше. Поставимо питання: «Як давньоруський книжник сприймав Печерський монастир і Київ - як два окремих сакральних центри у духовному житті Русі, чи як єдину сакральну єдність?»

Звернімося передусім до конкретики КПП. У ньому ми знаходимо не один приклад зі змістом на користь сприйняття Києва і Печерського монастиря як духовної (сислової) цілісності при одночасному збереженні їхньої фізичної відстані. У другому слові «О пришествіи мастеръ церковныхъ от Царяграда къ Антонію и ѿеодосію» давньоруський книжник вкладає до вуст Пресвятої Богородиці доволі красномовну фразу: «...хощу церковь възградити себѣ въ Руси, въ Києві» [3], з якої випливає не тільки ототожнення Печерського монастиря з Києвом, а і його уособлення останнім. Апеляція ж до авторитету св. Богородиці забезпечує незаперечний доказ висловленому. Відтак духовна (сислова) єдність (цілісність) Києва і Печерського монастиря, яка включає останній до сакрального поля давньоруської столиці зі збереженням її первородства, отримує найвищий статус - статус трансцендентного визнання.

Виявляється, вищезгаданий парадокс таки дає необхідні підстави розглядати Печерський монастир у межах єдиного сакрального центру давньоруського Києва [4]. Тим самим фізичний простір поступається простору духовному, його незбагненим законам для мінливого світу. Дослідження ж просторової структури «Житія Феодосія» дало можливість, наприклад, В. Топорову дійти висновку про появу нового фокусу у київському просторі із заснуванням Печерського монастиря, який «зібрав навколо себе весь «київський» простір. Тепер монастир у Києві і церква у Києві - це майже завжди Печерський монастир і його церква; уся головна дія відбувається тут...» [5].

Аналіз КПП якраз і дає всі підстави вважати найпотужнішим із сакральних святинь («пунктів ідеального світу») давньоруської столиці саме Печерський монастир (комплекс) - цей своєрідний сакральний максимум Києва і всієї Русі [6]. На сторінках Патерика головною характеристикою за частотою вживання і смисловим та емоційним наповненням монастиря виступає категорія святості («святое місто»). Разом із тим заснування самого монастиря значною мірою пов'язується не з раніше викопаними ченцями у землі

печерами (келіями), а з будівництвом церкви св. Богородиці Печерської. Хоча роль самих печер у подальшому існуванні монастиря та їхня філософськи значуща семантика залишаються доволі високими. Втім, ми не будемо зупинятись на експлікації філософських ідей, присутніх у темі печери в контексті Патерика [7]. Звернемо увагу тільки на одну, але принципово важливу для нас обставину. У даному разі мова йтиме про рідкісний для творів давньоруського книжника опис заглибленого просторового ландшафту. Відбувається занурення в землю, яка не тільки ототожнюється з хтонічним началом і нагадує про епоху язичництва, а й стає місцем напруженої екзистенційної боротьби ченця-самітника зі спокую підступів бісівських і радісного моменту перемоги духовного трудівництва. Виглядає так, ніби аскетичний подвиг ченців у монастирських печерах продовжує освячення обраного згори місця (різновид «онтологізму згори» [8]), спрямовуючи його ще й на те, щоб висвятити «низові», «плотські», «грунтові» настанови людського буття. У результаті печерський топос набуває у прямому розумінні глибинного освячення, а сам монастир отримує міцний підмурок перетвореного духу християнських подвижників.

Якщо семантичний простір Києва започатковується церквою Різдва св. Богородиці (Десятинною), а згодом собором Святої Софії, то Печерського монастиря він визначається головним його храмом - собором Усціння св. Богородиці, що уособлює святість монастиря в цілому. На рівні специфіки втілення священного в земних умовах Київ і Печерський монастир чи не в першу чергу об'єднує «безпрецедентна за духовною інтенсивністю осанна Богородиці» [9].

Чи не першою була збудована на території монастиря знову ж таки церква на честь Пресвятої Богородиці: «Абіє же блаженный Варлаамъ постави над печерою малу церквицю во имя святія Богородица, да ту братія събираются на божественое славословіе. Таже убо оттолі всім явленно бысть місто то, бі бо мнози преже не відомо» [10].

Якщо правильно вдалося зрозуміти наведений фрагмент, то з нього випливають вельми корисні для нас повідомлення. По-перше, ми зустрічаємо свідчення, яке ув'язує подолання монастирем своєї локальності з побудовою першої церкви. Церква ж за своїм значенням у християнстві посідає другу після Ісуса Христа позицію (див. Еф. 1, 22-23; 3, 10-12; Кол. 1, 24 та ін.). Згідно з християнським віровченням вва-

жається, що тільки Церква здатна забезпечити духовну єдність віруючих, зберегти істинність учення, привести віруючих до досягнення богоподібності та спасіння. По-друге, перед нами приклад поєднання трьох просторових вимірів (світів): підземного (печера), земного (чернеча братія і церква) і Небесного (церква). А те, що Нестор (автор цитованих рядків) вказує про побудову церкви саме над печерою, сприймається як божественне освячення чернечого трудівництва во Христі й просторового локусу Печерського монастиря - не тільки вшир, але і в глибину (перемога Святого Духа над матерією, плоттю). Останній параметр фактично транслюється на Київ і далі на руські землі (такий висновок відповідає змісту і логіці Патерика), вказуючи на глибинне (ми можемо навіть казати про геотектонічні реалії) прилучення Давньої Русі до християнства. Поява церкви над печерою викликає у читача ще згадку про перебування перших християн Римської імперії у катакомбах (як і перших ченців Палестини і Близького Сходу). Сполука печери з церквою - багатозначний символ, в якому, зокрема, прочитується поєднання первинного християнства з перемігших.

В. Горський пише про святе місто «як центр, що збирає навколо себе всіх прагнучих спасіння і через це розширює власний простір. Саме таким місцем є Києво-Печерський монастир і насамперед головний храм його - собор Успіння Богородиці як сакральний центр, що уособлює святість монастиря в цілому» [11]. Виняткова сакральність головного храму монастиря у КПП підкреслюється, починаючи вже від назви і змісту його першого «Слова». Автор цього фрагменту пам'ятки розповідає про побачені варязьким найманцем Шимоном, згодом печерським ченцем Симоном, кілька чудесних видінь і пророцтв [12]. Усі вони об'єднані навколо єдиного Божого задуму (пряма ознака високого статусу майбутнього храму) - побудувати церкву на честь Пресвятої Богородиці на території Печерського монастиря.

Увагу привертає не тільки сам факт безпосередньої причетності монастиря і майбутнього храму до світу Божественного, явлений у видіннях, але їхній зміст та подальший виклад утілення Божого задуму [13]. Передусім церква зводиться за чітко встановленими розмірами, явленими в одному з видінь Шимону: «И се видіхь церковь горі и помышлях, каа си есть церковь. И бысть съвыше гласъ къ намъ, глаголяй: "иже хошеть създатися от преподобнаго во имя божія

матере... И якоже видіхомъ, величествомъ и выотою, размеривъ поясомъ тїмъ златымъ, 20 въ ширину и 30 въ дьлину, а 30 въ высоту, стєны съ врѣхомъ 50"» [14]. За мірку в обрахунку пропорцій споруджуваної церкви і береться цей золотий пояс варяга вагою 50 гривень, пожертвований ним на святу справу. До того, як Шимон узяв його, пояс прикрашав зображення Христа у батьківському володінні. Як виявиться згодом, через свою причетність до Христа пояс матиме чудодійну силу. Саме в той момент, коли Шимон знімав пояс, він «слышахъ глас от образа», який повідомив, що «никакоже сего възложи, человекє, на главу свою, неси же на уготованное мїсто, и дїже зиждется церковь матере моеа от преподобнаго Реодосїа, и тому в руцї вѣдаждь, да обїсится над жрѣтовником моимъ» [15]. Від цієї миті й розпочинається непростий, але безповоротний шлях виконання Божої волі.

Таким чином земний храм Успіння Богородиці будується за вже існуючим взірцем, як копія Небесного архетипу. Концепцію Храму, в якій «він не тільки являє собою *imago mundi*, але й є земною репродукцією однієї з моделей вищого світу» розглядає М. Еліаде [16].

Наступний сюжет повідомляє про початок реалізації Божого пророцтва, в якому головну роль відіграє вже Влахернська св. Божа Матір. Явившись водночас чотирьом церковним майстрам та іншим присутнім, вона виголосила їм пророцтво: «хощу церковь възградити себї въ Руси, въ Києві» [17], конкретизувавши тим самим сказане раніше Шимону. Саме завдяки їй бажанню візантійські зодчі вирушають до Києва, де й має бути споруджено новий собор в ім'я Цариці. Вона ж являє для майбутнього храму мощі святих мучеників: «... сіа положите въ основанїи» і святу ікону: «Си же рече: "богородичина будеть церкви" и дасть намъ сію икону: "та намістнаа, рече, да будеть"» [18].

Щоб побудувати церкву, потрібно знайти відповідне місце. Опікуватися цією відповідальною справою покликаний св. Антоній - земний посередник Бога у виборі потрібного місця. Виконання доволі нелегкого завдання розпочинається молитовним зосередженням: «Антонїй же рече: "3 дни пребудемъ молящєся, и Господь явит намъ"» [19]. Якщо в антропологічному (духовно-практичному) вимірі пошук відповідного місця передбачає «певну сакральну дію, яка вимагає очищення і духовного приготування» [20], то в онтологічному (засадничо-буттєвому) передбачає виявити «певне вторгнення священного, в

результаті чого з навколишнього космічного простору вирізняється певна територія, якій надаються якісно відмінні властивості» [21]. У патерику ієрофанія (теофанія) демонструється тричі: перший раз місце під фундамент майбутнього храму було сухим, а землю довкола вкрила роса; на другий день «по всей земли суша, а на місті святимь роса»; третього ж дня потрібне місце Господь позначає вогнем [22]. Своім вторгненням священне, змінюючи нещодавно ще однорідний простір, вказує на абсолютний просторовий локус. Воно виступає тим авторитетним орієнтиром, який і засвідчує місце майбутнього храму. Роль же людини у виборі місця обмежена посередницькою функцією, бо люди (навіть і святі) «не вільні у виборі священного місця» [23]. Інша річ, що святий - ідеальний провідник волі Божої (він втілює можливий максимум для людини).

Вибір місця побудови церкви Успіння Богородиці, процес будівництва храму і все подальше його існування супроводжується багатьма чудесами [24] - переконливим свідченням «святості цього місця, причетності його до світу Божого, який не може проявитись інакше, як у чуді. Адже два різні світи підлягають принципово різній логіці. Тому чудо є доказ святості, богообраності» [25]. У згаданому вже видінні грецьким майстрам Божа Матір чітко назвала свій майбутній намір: «Прииду же и сама вид іти церкве и в ней хошу жити» [26]. Відтак монастир перебуває під неусипною Божою опікою, являючи сакральний локус максимально відкритий проявам і перебуванню священного: «Тім же ліпо есть намь съ божественым патріархом Іаковом рещи, яко есть Господь на місті семь, и есть свято місто се, и ність ино, но се домь Божій и си врата небеснаа» [27].

У чітко окресленій просторовій точці з самого початку закладаються умови для існування щільного перетину світу Небесного зі світом земним. У вигляді згорнених смислів повідомлення про чудесність церкви Успіння викладені на початку третього слова: «Въ ѿеодосіеві же житій всім явленна сут, како столпъ огнінь явися от земля до небеси, овогда же облакъ, иногда же яко дуга от врѣха оной церкви на сіе місто, многажды же и иконі преходити, аггелом ту носящимъ, на хотящее быти місто» [28]. Далі у цьому ж таки слові виголошується не тільки унікальність явленого статусу церкви Успіння пресвятої Богородиці у земному християнському хронотопі: «Прошедь убо книги ветхаго и новаго

закона, нигдіже убо такових чудесь обрящеши о святых церквах, якоже о сей», а й навіть у Небесному світі: «церкве бо си Богови любльши есть небесе» [29]! Обґрунтований у такий спосіб винятковий сакральний статус церкви Успіння тільки на ній не замикається, а транслюється далі як у просторі, так і в часі. Насамперед це стосується Печерського монастиря. «Відповідно до еклесіоцентричної свідомості святість монастиря обґрунтовується найперше через ствердження його центрального храму. Об'єднуючи в собі ідеальний світ монастиря, він задає йому сакрального характеру» [30].

Трансцендентне у межах Печерського монастиря демонструє свою присутність не тільки у вигляді Божих знаків-символів (онтологічний рівень), а й через провідників волі Божої (посередників між світом Небесним і світом земним) - святих ченців печерських (антропологічний рівень). Відтак слава монастиря підтримується подвижництвом чорноризців печерських, які роблять його зразком для всієї Русі. «Силове поле» печерських святих (як і явлену його локусу Божу обраність) Патерик не обмежує межами монастиря. «Якщо головний собор монастиря є сакральний центр, який організовує навколо себе простір обителі, то й сам монастир розглядається як святий центр землі Руської» [31], що «репрезентує всю землю Руську та опікується нею» [32]. Як Київ є матір'ю для міст руських, так Києво-Печерський монастир - матір'ю для руських монастирів. В обох випадках духовне первородство Києва для всієї Землі Руської не тільки зберігається, а й поглиблюється.

Печерський монастир виступає тим місцем, в якому відбувається збіг (*кумуляція*) різних способів передачі святості. Прикметно, що серед сил Небесної ієрархії, окрім благословення від Бога, згадується і благословення Пречистої Богородиці. Тим самим у черговий раз підкреслюються особливі взаємини пресвятої Божої Матері з Печерським монастирем.

Водночас у стінах Печерського монастиря починає формуватися і думка про самодостатність руського сакрального простору. У 32-му слові Патерика читаємо: «И нісмь николи же обьходиль святых мість, ни Іерусалима видіх, ни Синайскыя горы, да бых что приложиль к повісти, яко же обычай имуть хьтрословесьнини симь краситися. Мніже да не буди похвалитися, но токмо о святім семь манастири Печерском и в нем бывших святых черноризець, и тіх житіем и чудесы, их же поминаю радуся, же-

лаю бо и азъ гришный святых тих отецъ молитвы» [33].

Хоча автор висловленої думки називає такий важливий сакральний центр для християн як Єрусалим і вказує про традицію паломництва до нього на Русі, проте головний її смисл спрямований на те, щоб прославити або ж навіть урівняти святість Печерського монастиря зі значенням християнських, але із зовнішнього для Русі просторового виміру, святинь. Складається ситуація, коли і в межах східнослов'янського етнокультурного простору важливу роль починає відігравати «своє» паломництво - реальний ме-

ханізм, який забезпечував повноцінність християнського хронотопу в середні віки. Відтак завдяки появі саме Печерського монастиря, а в ньому Успенської церкви - найпотужнішого з сакральних вузлів - Київ набув статусу сакрального центру всієї Русі.

Тим самим відбувалося створення повноцінного сакрального виміру не тільки в межах Києва, а й усієї Русі. Саме в цей час закладалися і підстави для появи феномену Святої Русі - ідеї всевітньо-історичної місії молодого християнського народу, точкою відліку для якого і став київський сакральний образ.

1. Детальніше про цей і наступні висновки див. у нашому дисертаційному дослідженні: *Завгородній Ю. Ю.* Ідея сакрального центру в культурі Київської Русі: XI - перша третина XIII ст. (до характеристики просторово-часових уявлень): Дис... канд. філос. наук: 09.00.05.- К., 2002.- 249 с).
2. Див.: Літопис руський / Пер. з давньорус. *Л. Є. Махновця*; Відп. ред. О. В. Мишанич.- К.: Дніпро, 1989.- С. 538.
3. Києво-Печерський патерик. Слово 2 // *Абрамович Д. І.* Києво-Печерський патерик. Репринтне видання.- К.: Час, 1991.- С. 6. Див. також.: Києво-Печерський патерик. Слово 10 // Там само.- С. 84; Очерки истории Киево-Печерской лавры и заповедника,- К., 1992,- С. 223.
4. У взаєминах Печерського монастиря і Києва простежується цікавий символічний зв'язок і в майбутньому. Так, з часом монастир уже називається Києво-Печерським і поступово стає частиною міста. Відбувається зрощення фізичного простору з сакральним (символічним, духовним, смисловим). Можливо, у цьому випадку ми маємо рідкісний приклад фактичного (територіального) розширення Святої Русі, яка, за словами С. Аверінцева, - «категорія ледве не космічна» [*Аверинцев С. С.* Византия и Русь: два типа духовности. Статья первая. Наследие священной державы // Новый мир.- М., 1988,- № 7.- С. 216].
5. *Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре- М.: «Гнозис» - Школа «Языки русской культуры», 1995.- Т. 1. Первый век христианства на Руси,- С. 635.
6. Розгляд феномену Печерського монастиря як сакрального центру Русі-України потребує окремого ґрунтовного дослідження.
7. Більш докладно феномен «філософа у печері» розглядає В. Кушаков [див.: *Кушаков В. Ю.* Філософ у печері: затворництво як форма практичного філософування доби Київської Русі // Київські обрії: історико-філософські нариси: 36. наук, пр.- К.: Стило, 1997.- С. 26-39].
8. Див.: *Малахов В.* «Свята Русь»: спроба феноменологічного аналізу // *Духовна спадщина Київської Русі: 36. наук, пр.- Одеса: Маяк, 1997.- Вип. 1.- С. 33.*
9. Див.: *Крымский С.* Под сигнатурой Софии // *Философская и социологическая мысль.- К., 1995.- № 5-6.- С. 238.*
10. Києво-Печерський патерик. Слово 8 // *Абрамович Д. І.* Цит. вид.- С. 36.
- 11: *Горський В. С.* Святі Київської Русі.- К.: Абрис, 1994.- С. 146. Раніше ми вже звертали увагу на особливу роль Божої Матері в духовному житті давнього Києва, зокрема, у виникненні його сакрального простору. Але зазначена характеристика поширюється і далеко за межі руської столиці: «Кафедральні церкви єпископій, які засновувались наприкінці XI - початку XIII ст., були присвячені, як правило, одному й тому ж святу, Успінню богородиці (Володимир-Суздальський і Володимир-Волинський, Ростов, Смоленськ, Галич, Рязань, Холм). Успенськими називались і багато міських церков, які не були з самого початку кафедральними (Ярославль, Стара Лагода, Дорогобуж-Волинський). Архітектурним взірцем для будівництва частини цих храмів була Печерська церква» [*Щапов Я. Н.* Церковь в Древней Руси (До конца XIII в.) // Русское православие: веки истории.- М.: Политиздат, 1989.- С. 22]. Відтак роль Успенської церкви у виникненні сакрального виміру Давньої Русі заслуговує на ще більшу увагу й окреме дослідження.
12. Див.: Києво-Печерський патерик. Слово 1 // *Абрамович Д. І.* Цит. вид.- С. 2-4.
13. Патерик доволі детально наводить усі ключові етапи, дотичні до події спорудження церкви Успіння Пресвятої Богородиці. Тому цей випадок (явлення ієрофаніта ієрофанії) можна вважати класичним (і єдиним?) для давньоруської літератури щодо опису оформлення сакрального простору у вигляді появи храму від видіння його Небесного архетипу до остаточної побудови або ж уречевленого земного втілення вічно існуючого Небесного прообразу.
14. Див.: Києво-Печерський патерик. Слово 1 // *Абрамович Д. І.* Цит. вид.- С. 3. До уваги варто взяти висновок Т. Єлізаренкової, відомої російської дослідниці Рігведи (збірника давньоіндійської культової поезії), про те, що «все, пов'язане із вшануванням богів, відмірялось: вітвар, жертва і т. п.» [*Елизаренкова Т. Я.* Слова и вещи в Ригведе.- М., 1999.- С. 48].
15. Києво-Печерський патерик. Слово 1 // *Абрамович Д. І.* Цит. вид.- С. 2.
16. *Элиаде М.* Священное и мирское.- М., 1994.- С. 43-44.
17. Києво-Печерський патерик. Слово 2 // *Абрамович Д. І.* Цит. вид.- С. 6.
18. Там само.
19. Там само,- С. 7.
20. *Усков Н. Ф.* Христианство и монашество в Западной Европе раннего Средневековья. Германские земли II/III - середины XI в.- СПб., 2001.- С. 298.
21. *Элиаде М.* Цит. вид.- С. 25.
22. Див.: Києво-Печерський патерик. Слово 2 // *Абрамович Д. І.* Цит. вид.- С. 7-8. Опис вторгнення священного під час вибору місця для будівництва церкви Успіння Богородиці також містить деякі одиниці смислу, які знаходять паралелі в інших релігійних текстах. Наприклад, падіння Небесного вогню, його наслідки і реакція всіх присутніх [див.: Києво-Печерський пате-

- рик. Слово 3 // *Абрамович Д. І.* Києво-Печерський патерик... - С. 8-9] нагадує зображене у Старому Завіті [див.: 1 М. 19, 18; 5 М. 4, 11].
23. *Элиаде М.* Цит. вид.- С. 26.
24. Див.: Києво-Печерський патерик. Слово 8 // *Абрамович Д. І.* Цит. вид.- С 49-53; 60-65 та ін.
25. *Горський В. С.* Цит. вид.- С 148.
26. Києво-Печерський патерик. Слово 2 // *Абрамович Д. І.* Цит. вид.- С. 2.
27. Києво-Печерський патерик. Слово 8 // Там само.- С. 64.
28. Києво-Печерський патерик. Слово 3 // Там само.- С. 8.
29. Там само,- С 9.
30. *Горський В. С.* Цит. вид.- С. 146.
31. Там само.
32. Там само.- С. 165.
33. Києво-Печерський патерик. Слово 32 // *Абрамович Д. І.* Цит. вид.- С 156.

Yuriy Zavhorodniy

**USPENS'KA CHURCH (CHURCH OF ASSUMPTION)
OF PECHERS'KA LAVRA - A SACRED MAXIMUM
OF THE KIEVAN RUS**

This article is dedicated to a new aspect in research of philosophical ideas in the Kievan Rus culture. The author analyzes Uspens 'ka Church (Church of Assumption) of Pêchers 'ka Lavra as a sacred maximum of Old Rus.