



Сватко Ю. І.

Святі Антоній і Феодосій
у “Киево-Печерському
патерику”: досвід життя
“во Христі”

“Увійходьте тісними ворітьми, бо просторі ворота й широка дорога, що веде до погібелі,— і нею багато хто ходять. Бо тісні ті ворота, і вузька та дорога, що веде до життя,— і мало таких, що знаходять її”.

Євангелія від Св. Матвія [7, 13–14]

“Християнин є той, хто, скільки можливо людині, уподібнюється Христу словами, справами й помислами, право і непорочно віруючи у Святу Трійцю”.

Преп. Іоан, ігумен Синайської гори.
Ліствиця. I, 4

“Як купці голяка занурюються в морську глибочинь на смерть під водою, аби відшукати там перлини, гідні царського вінця і порфіри, так само й ченці, лишившись усього, виходять зі світу й занурюються в глибину моря злоби й у безодню пітьми, і з глибини беруть і виносять дорогоцінне каміння, що йде у вінець Христов, у Небесну Церкву, в новий вік, у світлоносний град, у Янгольський собор”.

Преп. Макарій Єгипетський. Духовні бесіди

“Хто осягне милосердя Боже! Адже-ось не обрав настиря і вчителя інокам серед мудрих філософів чи владарів града, але — хай прославиться тим Ім'я Господнє — не досвідчений у премудрості став мудрішим за філософів”.

“Житіє преподобного отця нашого Феодосія, ігумена Печерського”

Замість преамбули. Культурно-історичний простір “Патерика”: сьогодення і традиції

Будь-яка стара книга обов'язково таїть у собі певну загадку, той (згадаймо елегантні культурологічні “штуки” У. Еко) “край Африки”, який приманює і вводить в оману, нарівно підтримуючи своєю позарозумною недосяжністю і мисливський шал дослідника, і скороминущу зацікавленість обивателя. У своїх настійливих забаганках дістатися цього “краю” той і інший прагнуть — на манір дотепного приятеля Платона Євдокса Кнідського — послідовно “вичерпати” зміст таїни, що символічно промовляє до них зовні байдужими літерами слів, аби угледіти за ними її останню

реальність. Та ба: шукана таїна раз по раз розчиняється у прадавніх заводах тексту, лишаючи на згадку по собі лише відблиск. Відблиск справжнього, не спотвореного сьогоденню “ситуацією часу” буття — як наочну ілюстрацію до мудрого фіхтеанського заклику “зрозуміти невідоме як невідоме”. І саме в таких завзятих іграх з тим дивним чином очевидним “відомим невідомим” книги й отримують свою справжню долю.

Все це повною мірою стосується “Києво-Печерського патерика”, герої якого (що передусім прикликані з глибини історії заголовком цієї розвідки) сьогодні, майже наздоганяючи власне тисячоліття, знов обіцяють нам напружену співпрацю нового діалогу. Справді, зовсім небагато книг у вітчизняній історії можуть позмагатися з “Києво-Печерським патериком” щодо змісту й глибини того “домашнього завдання”, яким він відкривається нам у повчальних життях тогочасної “мнихської братії”. За *тілесним* діянням перших лаврських отців: “*слезами и пощениєм, молитвою и вдѣнієм*” (Абрамович, 1991.— С. 19 [7])¹, немовби у дзеркалі, прозирається досвід *духовного* діювання наших предків як досвід благодатної причетності до відання і пророцтва щодо Істинно Суцього і його земних уподібнювань через “прийняття” (= всиновлення) “небесного ества”². І тоді питання про наслідування цього справді доленосного досвіду “за духом” чи “за буквою” постає для нас як паріжне питання епохи, питання нашої подальшої історичної долі.

Але чи можна привести той досвід до адекватно зрозумілої сьогоденню інтерпретації? Чи відтворюється він у відкритих сучасності моделях світобачення? Чи “знімається” його загадковість прозорістю метамови його сучасного опису?

На жаль, далеко не завжди.

Адже сучасна доба, доба Світу Людини, де справжнім божеством раз по раз визнається така собі постмодерністська “*Велика Відносність*”³, а на роль справжньої релігії претендує культура як

¹ Звичні для святоотцівської і святовчительської традиції види “тілесного діювання”, підпорядковані справі “духовної борні” з гріховними помислами (пор. “різночергові” набори тілесних діянь у Іллі Екдикі, *прр.* Іоана Кассіана, Євагрія Понтіїського, Петра Дамаскіна, Іоана Ліввичника, Ісака Сірина або *преп.* Олександра і його братії з монастиря “Невсипущих” — “матері” особливо авторитетного для печерських ченців Студійського монастиря).

² *Invitat ad divinitatem et ad caelestis naturae adoptionem* (див.: Origène. *Homélies sur Ezéhiel*. Ed. par M. Robert [Sources chrétiennes, № 352]. — P., 1989. — P. 76).

³ Через фактичне забуття того особистісного Абсолюта, який тільки і є справжньою мірою будь-якої особистості взагалі.

міфологія людської¹ особистості (див.: *Сватко*, 1994.— С. 37—60; *він же*, 1999.— С. 12—15), давно вже не живиться цілісно-особистісними інтуїціями Божого світу, якими просякнутий “Патерик” [1]. Знакова комунікація як позбавлена справжньої апофатичної глибини логоцентрична комунікація “за угодою” обійняла тут місце напружено-символічного Богоспілкування [2], а повочасна наука в її теперішній трагічній розірваності знання й буття зневажає екстатичні осягання містичних сходжень [3]. Відтак у “Патерику” ми часто-густо бачимо нині лише зовнішній бік христоцентричної життєтворчості мнихської братії, але її внутрішні, духовні глибини, що, як і при початку, відкриті лише самим “вірним”, вислизують від абияких формально-логічних визначень. Запрагнути ж останньої ясності означало б для нас запрогнути власного духовного *преображення*, а звідси — і неодмінного *преображення фізичного*, що тільки і могло б привести зрештою до осягання *реальності* того ж таки “Патерика” з його непересічними персонажами як реальності *безпосередньо-життєвого досвіду* субстанційного вкорінення у вічності, який так чи інакше несе на собі будь-яка жива релігія.

Звісно, таке внутрішнє подвижництво прийнятне не для всіх. Що ж до неупереджених світських науковців, то їм відкривається широке поле логізування “з огляду на Абсолют” і з великою мірою поваги до висхідних інтуїцій епохи, засвідчених її авторитетними голосами. Звичайно, цей шлях надто ускладнюється, між іншим, і відсутністю власне смислової (= філософської) *типології* киеворуського середньовіччя², де епоха визначалася б у своїх *власних* кордонах на *власній* буттєвій основі, в аспекті *власного* ж смислового *становлення* і з огляду на *власну* втіленість у конкретному фактичному матеріалі доби, тобто бралася як щось принципово *єдине* і щось принципово *цілісне*. Тому надалі є сенс позначити деякі релевантні для майбутніх типологічних побудов *модельні* моменти історичного простору “Патерика”, у колі яких і буде розгортатися подальша авторська розвідка, присвячена долі й життєвому міфу знаменитих печерських святих, які засяяли “в землі руській”.

¹ Отже, завжди — лише умовної, лише відносної (на тлі безумовної Абсолютної Особи — християнського Бога).

² У межах “Сутності” (= “Буття”, “Ідея”), “Явища” (= “Інбуття”, “Матерія”) або “Дійсності” (= “Факт”, “Реальність”) у тих найзагальніших (з можливим доданням “Виразу” або “Символу”) і позначених тут цілком умовно сфер буття, які й визначають загальну онтологію будь-якої речі. Пор. подібні типологічні побудови щодо європейської історії взагалі (*Лосев*, 1995.— С. 321—404) або щодо латинського середньовіччя (*Сватко*, 1998.— С. 47—62).

1. Сила традиції

Тема особливим чином зрозумілої традиційності відразу має бути виставлена осібю при звертанні до часів християнського Середньовіччя. Вона і сьогодні залишається необхідною умовою чесного входження в медієвальну проблематику і на православному Сході, і на латинському Заході. Почнемо з неї й ми.

Відразу впадає в око, що середньовічна доба аж ніяк не вимірювана повочасним прогресизмом т. зв. "авторського" критицизму і трохи метушливого світоупорядництва, де дотримання традиції часто-густо означає ігрову "персонажність" (*Р. Барт*) учасників історичного процесу чи просту функціональність облаштованого у завжди певному просторі й часі "повтору" (*Бодрійяр*). В епоху, коли осягання історії починається і завершується *поза* її власними межами, а світ розбудовується у Світлі Об'явлення про його початок і кінцеву долю, справжня *оригінальність* історичних (по)дій визначається не їхнім *відносно-особистісним* (= людським) і тому завжди *умовним авторством*, ця оригінальність стверджується через живе *долучення* до освяченої своєю авторитетно засвідченою співвіднесеністю зі Священною Історією традиції (пор. в аспекті середньовічного майстра й виготовленої ним речі хоча б: *Харитонович*, 1982.— С. 24—39) як, зрештою, традиції здолання первородного гріха у вільній співпраці з Сином Божим під Благодаттю Святого Духа.

Ця щойно згадана традиція визначається — пригадаймо Символ Віри — тим, що людина, якій випало існувати в світі духовного прочанства (про яке — пізніше) і борні зі злом, віднадіння у безтямне самоствердження на шляхах справжнього Домобудівництва, знала: цей світ увесь тримається благодаттю Єдиного у трьох Особах Бога. Цей Бог віддав свого єдиносущого Сина, Який зійшов на землю в усій повноті свого людського втілення, як Боголюдина, заради спасіння людства, його особистісного утвердження у вічності. І Син Той був розіп'ятий і помер на хресті, але на третій день воскрес і відійшов на небо, щоб сидіти праворуч від Отця Свого і клопотатися за людський світ. І від Страшного Суду, де кожен отримає за діяння свої, почнеться Царство Його, якому не буде кінця.

Саме цим беззаперечно-життєвим "міфом християнства" споконвіку живиться і радіє християнська душа впродовж усієї християнської доби. І саме це є дійсною передумовою будь-якого життя і будь-якої творчості життя. Того кінцевого життя, яке все тримається самим долученням до життєвої вічності Божества, явленої в наведеному міфі як справжній і абсолютній реальності, незалежній

від будь-яких своїх чуттєвих¹ втілень. Тому безумовна традиційність персонажів і складачів “Патерика”, яка всюди “має на увазі” той міфо-онтологічний “сюжет”, свідчить не стільки про “вторинність” цієї славної пам’ятки християнського духу, скільки про його безумовну *причетність* до загальної долі православно-християнського світу.

Відносно ж власне *духовного* виміру цієї традиції, то, окрім загальновідомого кола житійної літератури (див. докл. в: *Абрамович*, 1991; *Горський*, 1994), наголосимо ще на знайомстві упорядників “Патерика” хоча б із “Ліствицею” *Іоана Ліствичника*, отже, так чи інакше, — зі спадщиною *кападокійців*, *св. Ніла Синайського*, *Євагрія Понтійського*, а також західних отців *Іоана Кассіана Римлянина* і *Григорія Великого (Двоєслова)*, на яких “прямо або глухо він посилається” (*Флоровський*, 1933.— С. 179). Очевидно, що така добірка джерел відразу підключає “Патерик” до загальносвітової “співбесіди” визнаних православних авторитетів. І цей напружений діалог тільки укріплюється самим фактом дворазового перебування на Афоні засновника киеворуського чернецтва *св. Антонія*² або переданням *св. Феодосію* — законодавцю руського чернецтва (див.: *Концевич*, 1993.— С. 119), архімандриту і начальнику “всея Русії” (*Абрамович*, там само.— С. 20 [8]) Студійського статуту³, списаного в Константинополі *св. Єфремом-скопцем*.

У результаті зазначеної “традиційності”, яка відтворює події світу за певним богоосвяченим зразком, самі життєписи батьків руського чернецтва *св. Антонія* і *Феодосія* набувають загальнозрозумілих для православного світу рис подвижницьких житій. Так, *св. Антоній* († 1073), що народився в Любечі на Чернігівщині, змалку прагне до усамітнення, оминаючи цей гріховний світ з його примарними спокусами. Від них біжить він на Афон, і в цих життєвих перипетіях наче оживає старий християнський зразок прочанського життя⁴ як благочестивого відвертання від світу, характерний передусім для сиро-месопотамських ченців (див.: *Сидоров*, 1996.— С. 135).

¹ Тобто завжди — лише тією або іншою мірою.

² Який, нагадаємо, сам був пострижеником афонським.

³ Статут був складений *преп. Феодором Студитом* на початку IX століття і вже наприкінці того ж таки століття був уведений Руською церквою, протримавшись у ній до XIV століття, “коли він почав поступатися Єрусалимському” (*Концевич*, там само.— С. 84).

⁴ Згадаймо бл. *Ієроніма*, *Меланії Старшої* або *Євагрія Понтійського*, та й знаних отців і наставителів чернецтва *преп. Пахомія Великого* або *св. Василя Великого* (див.: *Древние иноческие уставы*, 1892).

Це "прочанство" — ζενιτεία, відомий по Страстях Господніх вид "добровільного вигнанництва" 1) в аспекті "внутрішнього прочанства" (= ісихії) і 2) в аспекті зовнішньопросторового пересування світом — завжди розглядалося "як велична чеснота, як одна з найбільш адекватних і повних форм зречення світу" (*Сидоров*, там само). І наш св. отець, повернувшись з Афона з напученням афонського єпископа *Феоктиста* "на діло примноження християнських праведників на Русі" (див.: *Горський*, 1994.— С. 128), практично реалізує відразу обидві моделі прочанського життя. Він обходить усі київські монастирі, але в результаті "не возлюбил" "Богу тако хотящу" (*Голубинский*, 1904.— С. 572). Оселившись зрештою в печері, що лишилася пустою від *Іларіона* після переходу того на Київську кафедру, св. *Антоній* уже на час смерті *Ярослава* († 1954) уславлений як подвижник благочестя. Відтак коло нього збирається братство з 12 осіб, до якого входить і майбутній керманіч монастиря *Феодосій*.

Проте як тільки братство розбудовує "печеру велику", розмістивши в ній церкву і келії, *Антоній* полишає братію новоствореного монастиря і далі живе по сусідству в копаній самотужки печері — у затворі. Саме там, бігаючи тіла в роздумах про смерть, він творить свій подвиг підпадиння під іго Христове, викликаючи подив і чи не острах правотою життя, близького самим янголам, адже "світ мирянам — інокі, світ інокам — янголи", і янголи допомагають "мовчальнику" (*Преп. Иоанн Лествичник*, там само.— С. 411 [27, 8]). Так, у наслідуванні паскрізних православних традицій¹ укріплюється киеворуський ідеал святого служіння як смиренномудрого відлюдництва, в якому преображений силою подвижництва й благодаті відлюдник, залишаючись — в ім'я любові і спасіння "мирських" — справжнім зразком для всього земного (про що — згодом), все ж вивільняється від пут світу, щоб охопити його вже не частково (= поза місцем зв'язку), а саме цілком у своїй спасительній для цього ж таки світу молитві.

Таку ж традиційну (у згаданому вище сенсі) модель праведного життя ми зустрічаємо і в писаному у 80-х рр. XI століття мнихом

¹ "Бо отці наші називають відлюдництво дбанням про смерть і бігством від тіла" (*Преп. Евагрий Понтийский*, там само.— С. 105). Ці "вправи у смерті", в яких християнство через кападокійців наслідує платонівську думку про філософів, що опікуються "тільки одним — вмиранням і смертю", насправді являють велич душі, яка "любомудрено по Христу" (φιλοσοφως κατὰ Χριστόν — преп. Максим Сповідник) вважає справжнє життя "надбанням смерті" (*Св. Никифор Константинопольський*, 1904.— С. 141).

лаврської обителі *Нестором* “Житії Феодосія”. Ця традиційність — чи не пайцікавіше в життєписі преподобного (між 1035/38—† 1074), який врешті став не тільки іноком, а й ігуменом Києво-Печерського монастиря.

І справді, народження від благочестивих батьків, пророцтво пресвітера, який “сердечныма очима” прозирає славу долю дитини в її присвяті Богові, уникання з дитинства світу, потяг до апостольської простоти “в убогості”, знайоме нам вже з життєвого подвига *св. Антонія* прочанство¹, зразок аскези і подвижницького життя на “вузькому шляху” чернецтва й под.— все це необхідні віхи праведного життя, канонізовані славним досвідом кафоличного православ'я, відповідно до якого християнські чудотворці надають своїм ближнім можливість “у своїх співгромадянах споглядати Єрусалим Небесний” (див.: *Св. Григорій Двоєслов*, 1996.— С. 202 [III, 35]).

Повчально цікавим тут є епізод, пов'язаний з матір'ю преподобного.

Церковні перекази зберігають багато оповідей про матерів святих отців (*св. Іоана Златоустого, Василя Великого, Григорія Нисського, бл. Феодорита чи Августина*), про яких язичницький ритор *Ліваній* вражено примовляв: “Які жінки бувають у християн!”

Проте існує тут й інший ряд, пов'язаний з тими непримиреними матерями (і взагалі — родичами) подвижників, зрікаючись яких ці останні наочно демонструють надприродний характер зв'язку людини з Богом, в якому всиновлення “во Христі” з усім спасенним людством перевищує саму землю кривність. З цього ряду — мати учня *св. Пахомія Великого Феодора*, яка приходить до *авви* з листами від єпископів, аби повернути сина до себе. З нього ж — родичі *Піора*, пустельника гори Нітрійської, який прагне остаточно вмерти для світу, отже, і для власної сестри (див. докл. в: *Зарин*, там само.— С. 503—504). І саме в цьому ряду ми знаходимо матір *св. Феодосія*. Починаючи з шаленого опору подвижництву сина, вона завершує тим, що приймає постриг у жіночому монастирі *св. Миколи*². Що ж до сина, то він, обумовлюючи цим постригом саму можливість побачень між ними, вже тут являє своє життєве

¹ Пор. молитву преподобного: “Господи мой, Исусе Христе, услыши молитву мою и сподоби мя исходити святая твоя мѣста и поклонитися имъ” (*Абрамович*, там само.— С. 24 [8]).

² Фізична сила матері преподобного, яка часто побиває сина за його життєвий вибір,— єдине, що відрізняє цю історію від історії старця *Паїсія Величковського*, мати якого в тій самій ситуації завершує свої дні в Полтавському жіночому монастирі (див.: *Прот. Четвериков*, 1992.— С. 88).

призначення: хай навіть через силу, хай навіть поза природну схильність до відлюдництва¹, але спасати цей світ в практичному опікуванні ним².

Це опікування цілком розкривається не лише в упорядницькій діяльності преподобного серед мнихів печерських чи в його учительському напучуванні, зверненому до київських князів чи бояр³. Вони особливо яскраво представлені в численних *дивах* нашого отця (див. диво з хлібом, олією, борошном⁴, медом), пов'язаних з повсякденним побутом монастиря, але й просякнута глибоким символічним значенням. Проте чи не найбільше диво — то диво з церквою, що піднеслася просто неба, оберігаючи братію від пройди-світів. Саме в ньому, здається, благодатно розкривається заповітна правда про шляхи останнього синтезу Бога і світу, про самий цей спасений таїною вцерковленого життя світ.

І тоді *св. Феодосій* у своєму досвіді практично-кіновітського життя нараз постає як інший — по відношенню до анахоретського служіння *св. Антонія* — зразок киеворуського подвижництва. У ньому саме анахоретство відкривається світу не у потаєній неприступності внутрішньої молитви, де Христос *символічно означається* для світу, а в *розумній визначеності* любовно явленого Ним спасенного шляху до Царства Божого і кінцевого блаженства. Немає сенсу (і права!) визначати тут пріоритетність будь-якого з цих зразків, а можна лише говорити про саму можливість їхнього синтезу, яка провіщується цією “тут-буттєвою” подвійністю того, що, за визначенням, є принципово єдиним.

² Не треба перебільшувати протиставленість відлюдника *Антонія* практичному *Феодосію*, для якого зразок, явлений першим, більш зрозумілий і внутрішньо близький, аніж для “непосвячених” у трудництво подвижницького діювання. Пор. характерні розмови братії проміж собою перед останнім часом преподобного: “Чѣто ѹвосини сицево глаголетъ? Ёгда, гдѣ отшѣдъ, съкрытися хоцетъ в таниѣ мѣстѣ, ти жити единъ и намъ не вѣдущемъ его”. І далі: “Яко же многашѣды възхотѣ тако сътворити, нъ ѹмоленъ бывааша от томъ от князя и от вельможъ. Братини отом паче молящися”. (*Абрамович*, там само.— С. 71 [за списком Успенського збірника *О. О. Шахматова — О. П. Лаврова*]).

³ Згадаймо відомі епізоди з викриттям князя *Святослава* або боярина *Климентя*.

⁴ Цікаво, що останне в типологічно близькій формі відтворюється в 2-й книзі “Співбесід” *св. Григорія Двоєслова* (Гл. 21. “Про двісті мір борошна, знайдених під час голоду у келіях св. мужа” — в: *Св. Григорій Двоєслов*, 1996.— С. 100). Але *Григорій* говорить тут про дар пророцтва (що звичайно для оповіді від 3-ї особи), а *св. Феодосій* наполягає на молитовних заслугах мнихської братії.

Отож, щодо зазначеного синтезу, то, здається, саме він і даний нам у самому феномені *лаври*. А відтак цей засвідчений “Патериком” культурно-історичний факт надалі дозволяє оперувати всією киеворуською епохою як певним культурно-історичним *цілим*, де граптично *предметно* явлені не лише її справжні *початок, середина* і *кінець*, а й *зразок*, або *парадейгма*, духовної історії руського православ'я. Адже “сницевын чюдніи мѹжи въ томѹ въ святѣм Печерскомъ монастыри быша, иже мнози отъ нихъ апостоломъ причастници быша и престоломъ ихъ намѣстници” (*там само*.— С. 98 [13]). І постаті *преп. Антонія* і *Феодосія* виявляються уособленням не просто *двох* загальних для християнства фундаментальних моделей подвижницького буття — *анахоретства* і *кіновітства*,— а й взагалі *двох* великих життєвих шляхів християнства, а саме — позитивного *світозречення* [1] й оптимістичного *світосприйняття* [2]¹ у їхньому стверженому *лаврою* живому вцерковленому *синтезі* [3].

2. Трипостасна Таїна життя Абсолюту як канон для будь-якої тварної життєвості взагалі

Ця “потрійність” щойно позначеного синтезу промовляє до нас найглибшою інтуїцією християнства, уособленого в Таїні Божественної Трійці. Тож без звертання до неї годі й сподіватися на адекватне урозуміння досліджуваного нами досвіду святих отців печерських.

¹ Ці моменти в аспекті чернечого подвигу синтезуються у лаврі від часів *Св. Василя Великого*. Саме він, за надгробним словом *Св. Григорія Назіанзіна*, таким чином узгодив “шляхи двох родів во єдину славу Богу, як Бог поєднав море із землею задля блага всесвіту” (цит. за: *Лествица...*, 1996.— С. 522). Ці шляхи нагадують про себе у поворотах долі знаменитих “споглядальників” XIV століття *Сильвестра* й *Павла Обнорських* і у славнозвісному “діюванні” *преп. Сергія Радонєжського*. Вони ж у XV столітті особистісно синтезуються в діяльності *преп. Кирила Білозерського*, щоб два віки поспіль на принципово іншому історичному тлі (тертя між місцевою і грецькою традиціями, відгомін ісихастських суперечок, нова зустріч з латинством тощо) наново актуалізуватися у знаменитому протистоянні “йосифлян” під прапорами проголошеного *преп. Йосипом Волоцьким* ідеалу соціального служіння Церкви і “заволжців” під проводом сповіданого *Нілом Сорським* ідеалу споглядального світозречення. У XVIII—XIX ст. ми спостерігаємо “симфонізацію” двох зазначених ідеалів у смиренномудрій діяльності відповідно *Паїсія Величковського* і оптинських *старців* (див.: *Прот. Георгій Флоровський*, 1983; *Прот. С. Четвериков*, 1992.— С. 74—85). І нарешті, у грізному XX столітті вони оживають у відомих роздумах *І. О. Ільїна* щодо перспектив християнської культури взагалі (див.: *Ільїн*, 1993.— С. 313—322).

Тому ще раз звернімося до щойно згаданого і мало не втраченого у лихоліттях ХХ століття християнського "τόνος'у" людського існування, яке все тримається величним догматом Святої Трійці, Її особистісними Ликами, себто:

- 1) Ненародженим, але таким, Який народжує, Самодостатністю — Батьком (гр. ἀγεννησία);
- 2) Народженим Мудрістю — Сином (гр. γεννησία);
- 3) Утішником — Духом Святим (гр. ἐκπορεύσις — букв. "виходження").

Цей досвід Єдиносущої Трипостасійності¹, залишаючись цілком незбагненим для людини², у суто логічному плані³, або у своїй абстрактно-діалектичній формі, виявляється досвідом такої безначальної Однини, яка:

- 1) надсвідомо **покладає** Себе у своїй буттєвій Всемогутності (буттєвий аспект Абсолюту), щоб символічно **означити** Себе в сутнісному "у-Собі" (сутнісний аспект Абсолюту)⁴;
- 2) розумно **визначає/являє** Себе в усвідомленому "для-Себе" ("знаттєво"-інтелігентний аспект Абсолюту)⁵;
- 3) розумно-життєво **здійснюється** у творчому "у-Собі-і-для-Себе" (творчо-життєвий аспект Абсолюту) через Свої подальші — "для-Себе-і-для-іншого" **втілення**, або Лики (субстанційно-особистісний, або персоналістський, аспект Абсолюту) як енергійний **вираз** самої ж Себе для всього іншого Собі (чисте "для-іншого", або іменний, ономатичний аспект Абсолюту).

Зазначені логічні скріпи потаєного життя Божественної Особистості, де Божественна Одиниця вічно обертається конкретною "повнотою" Трійці, а Божественна Трійця, в свою чергу, геть уся тримається цією ж таки Одинцею єдиноначального Батьківства, міс-

¹ Щодо Якої ще св. Григорій Богослов зазначав: "Кожна з Них, що споглядається окремо (καθ'ἑκάστων), є Бог, і всі три, що споглядаються разом, теж є один Бог" (цит. за: Спасский, 1914.— С. 516).

² Пор.: "... троїчний догмат є хрест для людської думки" (Лосский, 1991.— С. 52).

³ Який, звичайно, не вміщує у себе Абсолют, але є досвідом саме нашого мислення щодо Абсолюту, того, що відкривається для осмислення людському, налаштованому на пізнання розуму.

⁴ Згадаймо пророцтва Старого Заповіту — справжній передпочаток напруженої біблійної екзегези, якою позначене все християнське Середньовіччя.

⁵ Момент таємничого народження Слова Божого — Логоса.

тично патякають на кінцеву мету духовного життя християнина. Вона криється не в екстатичному і, власне, цілком неможливному, з огляду на принциповий субстанційний дуалізм Бога і світу, спогляданні Божественної сутності в Її припогаєному “у-собі”, що часто оберталось й обертається сваволею надмірного психологізму чи навіть іманентизму в душі *Мейстера Екхарта*. Трійця як справжній Первообраз християнської суспільності взагалі, а відтак і справжня підоснова особистісного буття тварі, обіцяє цій останній “співучасть” у житті особистісно ж ствердженого Божества, “обожений стан «співспадкоємців Божественного ества» як богів, створених після нетварного Бога і таких, що благодатно мають все, що Пресвята Трійця має за природою” (*Лосский*, там само).

Саме так, як це відкривається в досвіді *свв. отців*, і забезпечується праведність та святість (пор., напр.: *Преп. Евагрий Понтийський*, 1994.— С. 195; *Бл. Феодорит Кирський*, 1996.— С. 379) як справжні умови досягання Царства Божого. І саме тут стає очевидно та внутрішня правда давнього розрізнення двох типів християнського життя — осібно-споглядального і суспільно-діяльного (“практичного”) (див. особливо в: *Преп. Евагрий Понтийський*, там само; див. також докладно в: *Зарин*, 1996.— С. 476—490) — та їх необхідного об’єднання (синтезу) в любовному служінні¹, яке уособлює священнослужитель.

Як ми вже бачили, святі подвижники киеворуської землі — пожилці лаврських печер безпосередньо причетні до практичного відтворення зазначеного досвіду життя. Більше того, щодо світу “Патерика” в цілому, то іноді здається, що весь цей таємничий досвід Троїчності ніби оживає 1) у “внутрішньому” (= “у-собі”) подвигу оберненого до Христа в молінні за весь світ *преп. Антонія*, 2) “практичному” подвигу співучасного Домобудівництва його визначеного “для-себе” духовного сина *преп. Феодосія* й того 3) благодатно явленого “для-інших”, але від початку вже втіленого “у-собі-і-для-себе” духу святості, що виходить з самої їхньої обителі, спасаючи руську землю в повноті вцерковленого життя, в якому “св’ятлостію трис’яства божества озарени быхом” (*Абрамович*.— С. 87 [11]). Тут ми маємо моменти 1) символічного *бачення*, 2) оформленого *розуміння* і 3) втіленої *софійності*.

Та це бачення і розуміння самі по собі є лише *зовнішніми* моментами того, що саме бачиться і розуміється. І це очевидно, тому

¹ Господь, каже *св. Григорій Богослов*, ні за що так не винагороджує, як за людинолюбство.

що (згадаймо цей загальнопоширений “хід”, чітко сформульований ще *Іоаном Кассіаном*) кіновія чи анахоретство самі по собі — то лише *зовнішні* моменти¹, що відповідають двом періодам *внутрішнього* життя подвижника:

- 1) періоду трудництва й боротьби для очищення сердечного;
- 2) періоду споглядання².

Тому, врешті-решт, ми маємо точно визначитися з тим, що ж саме бачать, розуміють і приймають на себе печерські подвижники.

3. Христос як Альфа і Омега християнського життя. Уподібнення Христа

Отож, що стоїть у центрі подвижницької діяльності київських мнихів, навколо чого визначається їхній співучасний “труд святості”?

У самому центрі християнського життя стоїть Особа Христа.

З цього приводу *Апостол Павло* у своєму посланні до філіп'ян напучує: “Нехай у вас будуть ті самі думки, що й у Христі Ісусі. Він, будши в Божій подобі, не вважав за захват бути Богові рівним, але Він умалив Самого Себе, прибравши вигляду раба, ставши подібним до людини; і подобою ставши, як людина, Він упокорив Себе, будши слухняний аж до смерти, і то смерти хресної... Тому й Бог повищив Його, та дав Йому Ім'я, що вище над кожне ім'я, щоб перед Ісусовим Ім'ям вклонялося кожне коліно небесних, і земних, і підземних, і щоб кожен язик визнавав: Ісус Христос — то Господь, на славу Отця” (*Філ.* 2, 5–11).

Отож, Христос, зазначає, у свою чергу, *авва Дорофей*, зробився заради нас людиною, “аби, як каже *св. Григорій*, подібне зцілити

¹ Додамо, що, наприклад, *преп. Іоан Ліствичник*, у свою чергу, розрізняє три типи чернечого життя:

- 1) відлюдництво;
- 2) життя з одним-двома братами;
- 3) гуртожитне (див.: *Преп. Іоанн Лествичник*, там само.— С. 41 [1, 26]).

² Незважаючи на цю “зовнішність”, між кіновітством, яке на християнському Сході (в тому числі у Сирії) вважалося підготовчим ступенем до анахоретства чи суцільної безмовності, і цим останнім раз по раз виникала певна боротьба, бо частина ченців не горіла бажанням коритися строгим правилам келійного життя. Переконаними захисниками кіновітського способу чернечого життя виявилися *св. Василь Великий*, уже згадуваний нами *преп. Іоан Кассіан Римлянин*, а також (на Заході) *бл. Ієронім* і *преп. Венедикт Нурсійський*, який спеціально підкреслює у своєму Статуті, що життя кіновітів — то “род чернецтва щонайблагодійнішого” (*Древние иноческие уставы*, 1892.— С. 595 [1]).

подібним, душею душу, плоттю плоть, бо Він по всьому, окрім гріха, став людиною” (*Преп. авва Дорофей*, 1995.— С. 27 [1]). Інакше кажучи, Він 1) прийняв людське ество як 2) Новий Адам заради 3) оновлення природного стану людини, тобто 4) звільнення її, старого Адама, від гріха, а відтак — від “мучительства вражого” (*там само*), 5) здолавши в людській особі саму смерть і тим 6) забезпечивши світу всю повноту спасіння і 7) блаженство вічного життя.

Так відкривається для людства принципово **нове** життя як життя “з Христом і во Христі, спонукуване Духом Святим” (*Прот. С. Булгаков*, 1991.— С. 3). Саме за хресним подвигом Боголюдини прозирається відтепер останній синтез Бога і світу в його осяяному хрестом сліпучому Взірці. Тому без скорботної Голгофи подолання світу в його гріховному стані нема справжнього возз’єднання з Богом у майбутньому блаженстві обіймання “нової землі” — “святого Єрусалима” (*Об.* 21, 10). “І так,— з істинно християнською простотою зазначає *авва Дорофей*,— через жаль щирсердний людина робиться покірною заповідям, звільняється від зла, отримує добродієність і потім сходить у спокій свій” (*там само*, С. 33 [1]).

Таким чином, для справжнього християнина нема іншого шляху, аніж “наслідування Христа” як прийняття на себе Його людського життя (*Св. Мефодій Патарський*, 1996.— С. 34), бо — див. один з епіграфів — християнин є той, “хто, скільки можливо людині, уподібнюється Христу” (*Преп. Йоанн Лествичник*, 1996.— С. 29). Цей подвиг праведності і святості принципово приступний кожному, адже кожна людина народжена пести на собі образ Божий, образ Боголюдини—Христа (див.: *Евагрий Понтийський*, там само.— С. 243). Справжній передпочаток цього шляху — страх Господній, адже “Страх Господній — це мудрість, а відступ від злого — це розум!” (Йов. 28, 28)¹. Проте надалі тут лише відкривається неосяжна “ліствиця” майбутнього звільнення і християнського гнозису на шляхах віри, надії та любові, які, за вченням *свв. отців*, є:

- 1) звільненням робити добро (через таїнство *хрещення*);

¹ Зрозуміло, що в останньому вимірі цей страх, або побожність (= богобоязливість), є справжнім розумінням того, що цей світ весь тримається і опікується Господом і поза Ним є ніщо. Відсутність цього страху є власне онтологічними підвалинами страшного для християнина гріха гордині. На Заході цей “хід” дуже точно формулює кардинал Петро Даміані у трактаті “Про Божественну Всемогутність”: “Адже хто відпаде від Нього, воістину Суцього, з необхідністю втратить буття, бо прагне до ніщо” (*Петро Даміані*, 1995.— С. 366).

- 2) звільненням від пристрастей (через додержання святих *заповідей*);
- 3) звільненням від богоборчого самоствердження у гордиці (через *смиреномудрість*).

Саме так можна воістину здобути собі Христову печатку, Його справжній *образ* як справжнє благодатне осяяння Духа Святого, або ж християнські чесноти (див.: *Симеон Новий Богослов*, 1995.— С. 500—501). І тоді відкривається велика й непорушна правда християнського подвигу, тілесної і духовної аскези, “розп’яття світу” і “розп’яття світом” (*Авва Дорофей*, там само.— С. 35—36): “взуска путь” страждань “во спасіння”¹ передбачає не самі лише страждання. Адже прийняття на себе Боголюдства Христова — то ще й прийняття Його блаженств. Блаженний, каже *преп. Євагрій Понтійський*, проходить всі блаженства Христа (*Євагрій Понтийський*, там само.— С. 293). І хоча повне блаженство досягається лише за земним існуванням, проте обмежене блаженство не лише приступне, а й обов’язкове для кожного християнина вже в цьому світі, в цій “чужині”, де “ми спасенні в надії” (Рим. 8, 24) через “спілкування в Бозі”, для Якого нема неможливого, коли Його Благодать помічає вірних.

Цей смиренний шлях до Царства Божого, “о семь бо подражаа Христа, истиннаго Бога” (*Абрамович*, там само.— С. 46 [3]),— то істинна “лінія життя” для мнихської братії Печерського монастиря. У “Житті Феодосія”, поміщеному в “Патерику”, наводиться молитва преподобного — і ми бачимо, як у ній детально відтворюється ця щойно реконструйована святоотцівська традиція, долучаючи тим вітчизняних подвижників до загальноправославних шляхів християнського духовного досвіду: “Молю вы ўбо, братіє, подвигнемся постом и молитвами, и попечемся о спасеніи дүш наших, и възвратимся от зловь наших и от пүтїи лукавых, еже сүть сіє: любовѣаніа, татьвы, клеветы, празднословіа, которы, піанства, обьяденіа, брато-ненавидѣніа. Сїх, братіє, үклонимся, сїх възгнүшамся, не осквернавим сими дүша своєа, но поїдем по пүти Господню, ведүщемү ны в породу, и възыщем Бога рыданієм и слезами, пощенієм и вѣдѣнієм, покоренієм же и послүшанієм, да тако овращем милость от Него” (там само.— С. 41).

¹ У тому числі як особливий шлях чернецтва (див. у загальному плані: *Св. Макарий Великий*, 1998.— С. 181; *Бл. Феодорит Кирский*, 1996.— С. 108, *Преп. Ефрем Сирский*, там само.— С. 115—116; *Преп. Євагрій Понтийський*, там само.— С. 315; *Преп. Иоанн Лествичник*, там само.— С. 46 [2, 8] й под.).

Так досвід святості київських подвижників благочестя і справді обертається досвідом “життя во Христі”. Проте залишається питання про середовище, прийнятне для подібного життя, в якому такі “фізично” *різні* люди, як князь, боярин чи простий “раб”, виявляються духовно принципово *рівними* один одному “братами-співспадкоємцями” у своєму вкоріненому у вічності “сиіівстві”.

4. Таїна життя “во Христі” як уцерковленого життя. Апостольська Церква як справжнє “Тіло Христове”

Справжнім осередком християнського життя є Церква. “Православ’я,— точно формулює з цього приводу о. *Сергій Булгаков*,— є Церква Христова на землі” (*Булгаков*, 1991.— С. 3). І наше життя “во Христі” є саме церковним життям як життям у людстві Христовому. Тільки в Церкві Бог являє Себе в повноті свого опікування світом, і тільки в Церкві християнин має надію на справжнє спасіння. І це саме тому, що Церква уособлює, несе на собі особистісний синтез синів Христових як передумову остаточного синтезу Бога і світу.

Ликом цієї спасенної, себто зборовшої первородний гріх земної особистісності (а особа не може не мати втілюючого її лика), є Пречиста Діва Марія. Тому Вона — наша заступниця перед Христом в єдності нашого ж з Ним життя, а сама Церква — не якась відсторонена установа, а живе Тіло Христове, в якому ми не тільки реально-життєво стаємо “братами во Христі”, але й разом з Христом “всиновлюємося”. Ось тоді-то справжньою правдою віри звучить непорушне “Отче наш!”.

Упродовж віків Лавра з особливою силою уособлює наведене православне розуміння завершеної невимовно *вище* звичайної святості людської особистості Матері Божої, Яка разом із Сином відбиває і прекрасним Ликом Своїм несе на Собі велику Таїну Церкви, що її на “камени съгради Господь” (*Абрамович* — С. 9 [3])¹. Воїстину, “пресвятаа, чистаа и непорочнаа владычица наша богородица и приснодѣвица Марія” (*там само* — С. 7) виступає тут як та справжня “межа тварного і нетварного” (*преп. Симеон Новий Богослов*), що явить майбутньому віку довершену людську іпостась самої Церкви, в якій відкриється шлях до обоження всякої тварі. Так за

¹ Згадаймо знамените Апостольське: “Ніхто бо не може покласти іншої основи, окрім покладеної, а вона — Ісус Христос” (1 Кор. 3, 11).

мудрими, вірою утвердженими словесами "Патерика" прозирається апостольське розуміння Церкви як у святому заступництві Богородиці і всиновлених вірних тих¹ наповненої повноти Тіла Христового², де Син Отчий "є плотоносний Бог, а ми — духоносні чаді" (св. Афанасій Великий)³.

Але Києво-Печерська лавра в знаменитих дивах явлених їй церков не лише закріплює канон уцерковленого життя християнина. Вона ще й відбиває справді церковне вирішення питання щодо відносин між Церквою і чернецтвом.

На Заході ця проблема зрештою дістала своє розв'язання в IV—V століттях, ставши "невід'ємною і яскравою характеристикою нормативного християнства" (Лінч, 1994.— С. 52). Проте там не обійшлося без конфліктів, оскільки чернецтво, опікуючись традиціями апостольського життя і харизматичним служінням, раз по раз нагадувало церковному офіційозу про недостатність розуміння живої Церкви Христової лише в її організаційному вимірі, на рівні жорсткої ієрархії кліру, а також дієво опиралося історичним колізіям загрозливого "змирнення" церковного життя. Тож не випадково "більшість рухів за оновлення церкви зароджувалися в монастирях" (там само.— С. 53).

На Сході, де, власне, й народжується самий черпечий подвиг, вцерковлений характер практики монастирського життя був раз і назавжди визначений святоотцівською традицією. Розуміння церковного служіння у святих отців було чітким і недвозначним. Як зазначає ієромонах Анатолій, "можна стверджувати щодо ченців Сирії и Месопотамії в IV столітті, що вони (всупереч твердженню А. Гарнака) аж ніяк не цуралися користуватися благами церковного спілкування і підтримували з кліром живі й добрі стосунки в тих випадках, коли це було можливо" (Ієромонах Анатолій (Грисюк), 1911.— С. 105). Практично єдиним винятком, продовжує він, були випадки відпадіня кліру в ересь. І далі: "Якщо ми можемо вказати

¹ Пор. точне слово "Патерика" щодо преп. Феодосія: "поистиннѣ земный аггелъ и небесный человекъ" (Абрамович.— С. 38 [8]).

² Пор.: "... і Його дав найвище за все — за Голову Церкви, а вона — Його тіло, повня Того, що все всім наповняє" (Еф. 1, 22—23).

³ Власне, цей вкрай простий і зрозумілий у своїй життєстверджувальній силі висновок можна було б (слідом за О. Ф. Лосевим) переформулювати ще у такий спосіб: "1. Церква не є ані зібрання віруючих, ані храм, ані спільнота, ані авторитет, ані парафія, ані установа, ані звід релігійних законів і настанов. Церква не є ані єпископ, ані священик, ані синод, ані навіть собор. Все це — прояви церкви. 2. Церква є Тіло Христове" (Лосев, 1997.— С. 24).

кілька випадків, коли ченці відмовлялися від прийняття священного сану (св. *Єфрем Сирин*, св. *Іоан Златоустий*, преп. *Акепсима*), то це вони робили не з огляду на вищість свого аскетичного способу життя, а через пошанування висоти священницького сану” (там само.— С. 105–106). У подальшому ж багато сирійських ченців-подвижників приймали священний сан і, за свідцтвом *Іоана Златоустого*, були предстоятелями церков.

Це розуміння ченцями високого достоїнства служіння кліриків виявляє себе у відомих оповідях про смиренні відмови від церковного служіння *авви Ісака* або *авви Феодора* (див. в: *Бл. Феодорит Кирский*, там само.— С. 351)¹, а також свідченням св. *Афанасія Великого* щодо преп. *Антонія*, який “за усієї духовної висоти своєї надто поважав церковне правило і всякому церковнослужителю ладен був віддати першість перед собою” (*Святитель Афанасий Великий*, 1992.— Т. III.— С. 231), цілком прояснює загальну картину щодо християнського Сходу. Тут чернець визнає, що ієрей — то “обранець з обранців”, “образ Самого Господа” (Преп. *Евагрий Понтийский*, там само.— С. 253), який, за *Іоаном Златоустим*, несе по життю важкий подвиг зреченого служіння світу для його діяльного преображення. Тому священницький вибір “тисячократно” (Св. *Іоан Златоустий*) кращий, ніж вибір чернечий. Адже “той, хто виходить на поприще священства, особливо має зневажати славу, долати гнів, бути сповненим високої розважливості. Але тому, хто присвятив себе чернецькому життю, не надається ніякого приводу для виправ у цьому. Поруч з ним нема людей, які дратували б його, аби він зміг підкоряти собі силу гніву; нема людей, які возносять хвалу і аплодують, щоб він навчився зневажати похвали народу; не багато турбот у нього і щодо поміркованості, потрібної у справах церковних. Тому коли приступають вони до подвигів, яких не випробували, дивуються, утруднюються і бентежаться... і часто багато з них втрачають і те, з чим прийшли” (Св. *Іоанн Златоуст*, 1898.— Т. 1.— С. 474).

У свою чергу, і Церква, незважаючи на те, що харизматичний темперамент чернецтва й організаційна (а не лише духовна) ієрархія “офіційної” церкви іноді діють, сказати б, “на розрив”, має розуміння того, що чернецтво, християнське подвижництво в монастирі, пустині, лаврі — то не мізантропія, не порушення соборної єдності всіх

¹ В інших випадках доходило до калічення, якщо згадати змальоване церковним істориком *Сократом Схоластиком* відсікання правого вуха *Аммонієм*, який був званий на єпископство (див.: *Сократ Схоластик*, 1850.— С. 264).

членів Церкви як Тіла Христового, а хресне відтворення зразка спасіння від гріховної безодні для самої Церкви. Саме тому, не зрікаючись світу, що доручений їй вихованню, Церква, як зазначає з цього приводу *В. Кожевников* (1910.— Ч. 1.— С. 31), “стала шукати ліків від зарази світу і віднайшла їх у протилежності світу, в пустині, але не для того, аби цілком оселитися в ній... а для того, щоб з духовного багатства серця, в усамітненні зрощеного, виносити блага і в світ, для витвердження його від дурману пристрастей і суєти і для оздоровлення таким чином всієї Церкви”.

У цих зустрічних токах вже у згаданого тут *Іоана Златоустого* народжується розуміння того, що у світі християнства не може бути двох принципово різних засад життя — для мирян і для ченців. Адже аскеза як засіб, а не кінцева мета християнського подвигу, є і залишиться назавжди загальнохристиянським надбанням й ідеалом. Зовнішній аскетизм як відвертання людини від її земних і тваринних пачал — необхідна негативна умова повертання синів Божих до первісної чистоти і краси морального життя. Відтак, справжнє чернецтво виявляється тут не суто просторовим віддаленням від світу, а саме “чернецтвом внутрішнім” (пор. у *Єфрема Сірина*), що збігає в “істинному душевному усамітненні”, як казав колись *Златоуст Стелехю*, наслідуючи в тому свого духовного вчителя *св. Мелетія*. Зрозуміло, що це залишає можливість ченцю здійснювати пастирсько-педагогічне служіння, являючи (особливо за традицією єгипетського чернецтва) увагу до мирян, що, до речі, багато прояснює щодо тієї популярності, якою у післякиївській православній традиції завжди користувалася діяльність *св. Феодосія Печерського* порівняно з більш “глухим” пошануванням його духовного батька *св. Антонія*. І на цьому шляху стає цілком очевидною та велика істина: християнський подвиг і взагалі не обмежується усталеними видами чернецтва, а передбачає різні види благочестивого життя, що видається вкрай важливим для сучасного пошуку справжнього вцерковлення.

Усі ці подробиці загальноцерковної історії вельми значущі для киеворуського духовного досвіду. Але в ньому оживає і ще одна цікава деталь соборного життя православної Церкви.

Саме з лаврських печер у “руській землі” підхоплюється, наче провість й опікування благоліпним майбуттям, давня східна традиція *старцівства*¹, коли *духовний отець* (πνευματικός πατήρ), що

¹ “Старцівство сучасне чернецтву,— зазначає *С. Смирнов*— Пошукувач чернецького подвигу, залишивши світ, ішов до досвідченого подвижника, підпадав під його

благодатно прийняв дар Духа Святого (χαρισμα)¹, навіть поза процедури рукопокладання (згадаймо приклад *преп. Антонія*) стає частиною загальноцерковної інституції, зближуючи старцівську сповідь із сакраментальною (див.: *Концевич*, 1993.— С. 47)². У перших святих отцях печерських, що, всиновлюючись самі, благодатно всиновлювали “во Христі” своїх духовних чад, оживає *студійський канон* мудрого наставництва, а в їхніх відомих осяяннях і трудництві прозирається ісихастська енергійність *преп. Симеона Нового Богослова* (про що — у свій час). І сама харизматична моць їхня на “вузькому шляху” усвячення прислуговує спільній церковній справі на “широкому шляху” похрещення (див.: *Абрамович*.— С. 87 [11]), в якій церква відкривається не як церква самотужки обожнених святих, а саме як церква благодатно-дарованого синівства. Адже мовлено: “Сїй же блаженный ни єдиною или двою понесе тяготу, но всея братїа слѣдженіе прїим и всѣм льготу творяше собою. Мнози от них покой прїимаху подвигомь его. Богу помагающу емь и крѣпость телесную подавающу, се же творяше по вся дньи, и николиже събора церковнаго отлучися и правила келейнаго николи же престѹпи, кѣ уставу отеческому, еже написаше приходящим кѣ доброму труду и благому послушанию, велико прилежаніе творя” (*там само*.— С. 89).

Так остаточно прояснюється христоцентричний вимір духовного наставительства, яким просякнуте все життя *славних героїв* нашої оповіді — *свв. Антонія і Феодосія*. І паостанку залишається зупинитися ще на одному принциповому моменті, де ми ступаємо на важку і невдячну нуть здогадок і реконструкцій.

Ідеться про те, що за щойно спом’янутими “загальнопарадегматичними” моментами осягання культурно-історичного простору “Патерика” відкривається широке поле тих справжніх загадок тексту і життя, або життя-тексту, тлумачення яких обов’язково передбачає урозуміння вже попередньо проставлених нами віх. Серед таких загадок можна назвати хоча б відому проблему монастиря як діючої моделі Божого світу, проблему міжконфесійної полеміки на

керівництво, і подвижник ставав для нього аввою — старцем” (*Смирнов*, 1906.— С. 14).

¹ Згадаймо щасливе всиновлення отрока Феодосія, який “мужа во чюдна обрѣте, съвершена смыслом зѣло и многоразумна, и пророчества даръ имѹща, нарицаемаго Антонїа” (*Абрамович*, С. 88 [11]).

² Відносно давнього питання щодо харизматиків та їхньої ролі у загальноцерковному житті див. також: *Архиепископ Иларион (Троицкий)*, 1997.— С. 207—209; *Лебедев*, 1997.— С. 31—49.

сторінках “Патерика”, проблему вельми красномовних цензорських правок св. синодом самого змісту пам’ятки до його московського видання 1759 р. і, нарешті, те, що можна було б позначити як “загадку *преп. Антонія Печерського*”. Саме ця остання в даному випадку безпосередньо пов’язана з темою нашої розвідки.

Щодо зазначеної загадки, то, здається, “туманна” (*В. С. Горський*) історія канонізації *преп. Антонія* пов’язана не лише із ригоризмом відтвореного ним ідеалу пустельництва (*Г. П. Федотов; Ю. А. Ісиченко*) і притаманної йому своєрідної “естетики аскетизму” (див.: *Бычков*, 1984.— С. 530—532), що, як ми трохи раніше побачили, зовсім не було в ті часи якоюсь нечуваною новиною, осібно виокремленою в історії православного чернецтва. Скоріше, справа тут — у тій енергійно-харизматичній моделі життя, яку з печуваною для тих часів вільнотою запропонував великий сучасник *преп. Антонія* — істинний духовний надихач афонського ісихазму *преп. Симеон Новий Богослов* [див. докладніше хоча б в: *Архиепископ Василий (Кривошеин)*, 1996; *Аверинцев*, 1989.— С. 45—48].

Уособлений *преп. Симеоном* благодатний прорив до лицезріння нетварного Божественного Світла (1)¹, настійливе включення чернечого чину до загальноцерковної ієрархії (2) самі по собі теж не є нечуваною новиною християнської історії. Багато цікавішим виглядає відтворюваний поряд з цим принципово понадієрархійний культ духовного отця як “духоносного старця” (3)² і справжньої Церкви у повноті її релігійного авторитету (4), що не потребує навіть загальноприйнятої процедури рукопокладання (5)³.

Здається, все це, зважаючи на засвідчені “Патериком” загальновідомі факти життя самого *преп. Антонія Печерського* (перегук тут навіть не потребує особливого коментаря), не залишило байдужим

¹ Характерно, що, за житійним переказом, світло Духа Божого сходило на його главу при кожному творенні Літургії впродовж усіх 48 років пресвітерства.

² Яким для самого преподобного назавжди залишився *Симеон Благоговійний*.

³ Пор. у зв’язку з цим надзвичайно сміливий пасаж з Сьомого Слова преподобного: “Брате! Якщо ти живеш при отці, ніколи й ні в чому не бажай бути супротивником тому, хто сприйняв тебе від постригання, хоча й побачиш його за творенням блуду, або у пияцтві й заправляючим, на твою думку, кепсько справами обителі. Хоча б він тебе бив, і ганьбив, і спричиняв тобі багато інших скорбот, не сиди разом з досаждаючими йому і не йди до теревенячих проти нього. Залишиш з ним до кінця, ані скільки не цікавлячись щодо його гріхів. Все добре, що в ньому побачиш, вкарбує у серці своєму, і це одне спонукайся пам’ятати; а як побачиш, що він робить або каже щось неподобне й лихе, припиши це собі, і вважай за свої гріхи, і кайся зі сльозами, поважаючи самого його, мов святого, й накликаючи молитву його” (*Слова духовно-нравственныя...*, 1995.— С. 532).

київського отця-харизматика. Якщо ж пригадати “скандалізованість” певного прошарку візантійської ієрархії еклесіастичними та догматичними (у дусі ісихастського розрізнення сутності та енергії) “вольнощами” *преп. Симеона*, неважко екстраполювати цю ж таки ситуацію на вітчизняні простори¹. І тоді...

Та це вже зовсім окреме дослідження.

А наша історія тут переривається трьома крапками (бо ж крапка і взагалі не “в стилі” того неперервного становлення соціального буття, яке, власне, й називається *історією*). Що символізують ці крапки? Хоча б те, що сьогодні, крізь віковий плин і безвірний морок силоміць перерваної традиції старі сторінки “Патерика” знов озиваються до нас обіцянкою майбутнього спасіння й передвістям майбутнього подвигу. *Нашого* спасіння і *нашого* подвигу, в якому заступництвом осяяних Христовою вірою святих отців печерських тільки й має здійснитися доля нашої *спільної* оселі.

Література

1. *Абрамович Д. І.* Києво-Печерський Патерик.— К.: Час, 1991.— 280 с.
2. *Аверинцев С. С.* Философия VIII—XII вв. // Культура Византии: вторая половина VII—XII веков.— М.: Наука, 1989.— С. 36—58.
3. *Архиепископ Василий (Кривошеин).* Преподобный Симеон Новый Богослов (949—1022).— Н.Новгород: Братство во имя св. князя Александра Невского, 1996.— 446 с.
4. *Архиепископ Иларион (Троицкий).* Очерки из истории Догмата о Церкви.— М.: Православный паломник, 1997.— 584 с.
5. *Архиепископ Фирлет (Гумилевский).* Историческое учение об отцах Церкви.— М.: Паломник, 1996.
6. *Блаженный Феодорит Кирский.* История Боголюбцев.— М.: Паломник, 1996.— 448 с.
7. *Бычков В. В.* Формирование основных принципов византийской эстетики // Культура Византии: IV — первая половина VII в.— М.: Наука, 1984.— С. 504—545.
8. *Голубинский Е.* История Русской Церкви.— М., 1904.— Т. 1.— Гл. 6.
9. *Горський В. С.* Святі Київської Русі.— К.: Абрис, 1994.— 175 с.
10. *Древние иноческие уставы пр. Пахомия Великого, св. Василия Великого, пр. Иоанна Кассиана и пр. Венедикта* — М.: Изд. Афонского Русского Пантелеймонова монастыря, 1892.— 665 с.

¹ Можливо, тут є сенс навести як ілюстрацію й ситуацію ХХ століття у зв'язку із так званою “ім'яславською суперечкою”, що закінчилася відомим осудливим рішенням константинопольського патріарха *Іоакима III* від 12 вересня 1912 р.

11. *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-християнському учению.— М.: Паломник, 1996.
12. *Иеромонах Анатолий (Грисюк).* Исторический очерк сирийского монашества до половины IV века.— К., 1911.
13. *Ильин И. А.* Основы христианской культуры // *Ильин И. А.* Одинокий художник.— М.: Искусство, 1993.— С. 291—336.
14. *Ісіченко Ю. А.* Києво-Печерський Патерик у літературному процесі кінця XVI — початку XVIII ст. на Україні.— К., 1990.
15. *Кожевников В.* О значении христианского подвижничества в прошлом и в настоящем.— М., 1910.— Ч. 1.
16. *Концевич И. М.* Свяжание Духа Святаго в путях Древней Руси.— М.: Изд. отдел Моск. Патриархата, 1993.— 230 с.
17. *Лебедев А. П.* Духовенство древней Вселенской Церкви.— СПб.: Алетейя, 1997.— 416 с.
18. *Лествица, возводящая на небо* преп. Иоанна Лествичника, игумена монахов Синайской Горы.— М.: Лествица; Правило веры, 1996.— 672 с.
19. *Линч Дж.* Середньовічна Церква.— К.: Основи, 1994.— 496 с.
20. *Лосев А. Ф.* История эстетических учений // *Лосев А. Ф.* Форма — Стиль — Выражение.— М.: Мысль, 1995.— С. 321—404.
21. *Лосев А. Ф.* 11 тезисов о Софии, Церкви, Имени // *Лосев А. Ф.* Имя.— СПб.: Алетейя, 1997.— С. 23—25.
22. *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие.— М.: Центр "СЭИ", 1991.— С. 5—199.
23. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Там само.— С. 200—288.
24. *Петр Дамиани.* О Божественном Всемогуществе // *Ансельм Кентерберийский.* Сочинения.— М.: Канон, 1995.— С. 356—394.
25. *Преп. авва Дорофей.* Душеполезные поучения и послания с присовокуплением вопросов его и ответов на оные *Варсануфия Великого* и *Иоанна Пророка.*— М.: Правило веры, 1995.— 359 с.
26. *Преп. Евагрий Понтийский.* Аскетические и богословские творения.— М.: Мартис, 1994.— 364 с.
27. *Преп. Максим Исповедник.* Творения. Кн. 1—2.— М.: Мартис, 1994.
28. *Прот. Георгий Флоровский.* Пути русского богословия.— Париж: YMCA-PRESS, 1983.— 600 с.
29. *Прот. Сергей Булгаков.* Почитание Богоматери и святых в православии // Православие: Очерки учения православной Церкви.— К.: Лыбидь, 1991.— 142—156.
30. *Прот. Г. Флоровский.* Восточные отцы V—VIII вв.— М.: Паломник, 1992.— 262 с.
31. *Прот. С. Четвериковъ.* Изъ истории русскаго старчества (Паисій Величковскій) // Путь. Кн. 1 (I—VI).— М.: Информ — Прогресс, 1992.— С. 74—85.

32. Проф. А. Спасский. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице) / Изд. 2.— Сергиев Посад, 1914.— 650 с.
33. Сватко Ю. И. “Текст — Мир Человека — культура” в пространстве современного эйдети́зма // Философия языка в границах и вне границ.— Х.: Око, 1994.— С. 37—60.
34. Сватко Ю. І. Праведна мудрість як вченість, або “Схоластика” серед інших типів середньовічного філософування на латинському Заході // Магістеріум / Историко-філософські студії. Вип. 1.— К.: Stylos, 1998.— С. 47—62.
35. Сватко Ю. І. “Європа+”: на шляху до культури миру (Нове тисячоліття і його виклики) // Україна — Європа: назустріч новому тисячоліттю (права людини, мир, демократія, толерантність і взаєморозуміння між народами) / Наук. ред. тому Ю. І. Сватко.— К.: Stylos, 1999.— С. 4—20 [Бібліотека Міжнародної кафедри ЮНЕСКО].
36. Святитель Афанасий Великий. Творения. Т. 1—4.— М., 1992.
37. Святой Григорий Двоеслов, епископ Римский. Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души.— М.: Благовест.— 320 с.
38. Святой Мефодий Патарский. Пир десяти дев, или о девстве // Творения Св. Григория Чудотворца и Св. Мефодия, епископа и мученика.— М.: Паломник, 1996.— С. 25—139.
39. Св. Никифор Константинопольский. Творения.— Сергиев Посад, 1904.
40. Сидоров А. И. Блаженный Феодорит Кирский — архипастырь, монах, богослов. Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия // Бл. Феодорит Кирский.— Там само.— С. 3—136.
41. Слова духовно-нравственные преподобных отцев наших Марка Подвижника, Исаии Отшельника, Симеона Нового Богослова.— М.: Паломник; Правило веры, 1995.— 608 с.
42. Сократ Схоластик. Церковная история.— СПб., 1850.
43. Смирнов С. Духовный отец в древней восточной Церкви. (История духовничества на Востоке). Ч. 1 (Период Вселенских Соборов).— Сергиев Посад, 1906.
44. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского, в русском переводе.— СПб., 1898.— Т. 1.
45. Федотов Г. П. Святые древней Руси.— Париж, 1989.
46. Харитонович Д. Э. Средневековый мастер и его представления о вещи // Художественный язык Средневековья.— М.: Наука, 1982.— С. 24—39.
47. Origène. Homélie sur Ezéhiel. Ed. par M. Robert (Sources chrétiennes, № 352).— P., 1989.