

МОНАСТИРСЬКА СВИТОГЛЯДНА КУЛЬТУРА КИЇВСЬКОЇ РУСІ

У статті досліджується вплив чернечого світогляду на формування духовної культури Київської Русі.

Ключові слова: світогляд, культура, чернецтво, монастир, християнство, простір, час.

В статье исследуется влияние монастырского мировоззрения на формирование духовной культуры Киевской Руси.

Ключевые слова: мировоззрение, культура, монашество, монастырь, христианство, пространство, время.

This article studies the influence of the monastic world view on the formation of spiritual culture of Kyivan Rus.

Keywords: worldview, culture, monasticism, monastery, Christianity, time, space.

У дослідженнях, які аналізують становлення християнства у Київській Русі, маємо різноманітність підходів до оцінки ролі монастирів у цьому процесі. Зустрічаються полярно протилежні оцінки: від схвалення до різко негативних відгуків. Немає однакових оцінок навіть у церковній літературі.

Разом із тим є й певна єдність, коли йдеться про могутність впливу монастирської ідеології як на окремі складові елементи духовної культури, так і на духовну культуру Київської Русі в цілому.

Справді, тогочасні монастирі стали головними провідниками і поширювачами християнства у Київській Русі. «Як і у Візантійській імперії, чернечий рух становив головну складову руського християнства. А монастирі були центрами християнства» [5, 225]. Лише користуючись вульгарно-соціологічним підходом до оцінки діяльності монастирів, можна не помітити того значного впливу, що його справляла монастирська ідеологія на політичну, державно-правову, культурну і світоглядну сфери.

Якби монастирський рух не мав такого рідного впливу, то він би не зазнав успіху та зацікавлення, якими користувався у Київській Русі. З'являються монастирі в середині XI століття. Першим було засновано Києво-Печерський монастир, за ним — Видубицький, Дмитрівський, Кловський та інші. За даними Є. Голубинського,

лише в Києві налічувалося сімнадцять монастирів [6, 746]. М. Грушевський називає близько двадцяти монастирів у тогочасному Києві [8, 907]. З'являються монастирі і в інших містах та регіонах Київської Русі. «Чернецтво в сих часах шириться справді надзвичайно <...> приймається з великою симпатією» [9, 39–40].

Особлива роль серед монастирів Київської Русі належала Києво-Печерському, який став взірцем для інших. Він впливав на релігійно-політичне життя всього суспільства; підтверджує це той факт, що від середини XI століття і до монголо-татарського нашестя близько вісімдесяти печерських ченців посідали єпископські кафедри.

Хоча від самого початку взірцем для киево-руського християнства була візантійська церква, киево-руська церква помітно відрізнялася від останньої. На момент прийняття Київською Руссю християнства чернецтво з його містико-аскетичними світоглядом та монастирський рух стали невід'ємною і необхідною частиною візантійського християнства. У Київській Русі ж монастирі починають широко розповсюджуватися лише більш ніж через півстоліття після офіційного прийняття нової релігії. У цьому насамперед і була різниця між двома церквами. І не лише формально. Бо ж не існувало не лише самих монастирів, а й аскетичної складової християнського світогляду.

Відсутність чернецтва й аскетичного елемента в християнському світогляді епохи Володимира дала можливість цілому рядові дослідників характеризувати початкове християнство Київської Русі як «світле», «радісне», «бадьоре». Друга ж половина XI століття визначається як «занепад суспільних настроїв» — на зміну «світлому» і «радісному» приходять «тони похмури». Пов'язується це з виникненням і діяльністю монастирів.

Спробуємо розібратися у причинах відсутності монастирського руху на перших етапах християнізації Русі. На наш погляд, причина такого «запізнення» чернечого руху криється не лише в тому, що будь-яке примусове створення монастирів неприйнятне для самої його природи (ченцями стають добровільно). Причини більш серйозні, й належать вони до сфери світоглядної.

Справді, виникнення чернецтва у Київській Русі, а потім і зростання його популярності мали під собою певні світоглядні підстави. На перших етапах християнізації ті, хто прийняв християнство, відчували себе «відзначеними» Богом. У ново-явленого християнина були всі підстави вважати, що через хрещення спасіння йому вже забезпечене. Сам акт прийняття нової релігії розцінювався як подвиг. Саме такі погляди знайшли відображення у «Слові про закон та благодать» Іларіона.

Однак із часом християнами стають усі, прилучення до християнства стає звичайною, буденною справою, комплекс «винятковості» втрачає своє значення. У певному розумінні така ситуація загрожує самій сутності християнського світовідчуття. Християнство ніби формалізується, воно стає релігією не такою, яку обирають свідомо, а вже даною, загальною і обов'язковою. І формалізація ця невпинно зростає, що є характерним не лише для Київської Русі. Тому найбільш «свідома» частина християн у нових умовах повинна була якимось чином відмежувати себе як від формалізму та «обмирщення» християнства, так і від впливу язичництва, погляди якого визнавалися дедалі більш гріховними.

У загальному вигляді ситуація у Київській Русі нагадувала часи переходу від християнства первісного до християнства як панівної релігії: та сама обов'язковість релігії і та сама формалізація, котрі були виражені в новому погляді на роль церковних організацій, кліру, церковної ієрархії тощо. «Люди, які найбільшою мірою зберегли в собі імпульс новозавітної містики з усією присутньою їй психологічною феноменологією поривання та особистісного вибору, шукали шляхів переборювання цієї формалізації» [1, 32].

Такий пошук і привів до двох різних, полярно протилежних для християнства виходів. Перший із них — це еретицтво, повний розрив із християнською ортодоксією, другий представлений тим суспільним феноменом, який, як і в IV столітті на християнському Сході, «все більше стає сховищем для невдоволених формалізацією мирського християнства, забезпечуючи їм місце у межах ортодоксії. Ім'я цьому феномену — чернецтво» [1, 33].

Незважаючи на те, що роль чернецтва важко назвати виключно позитивною та конструктивною, не можна не помітити, що, заперечуючи все, що здавалося монастирським ідеологам нехристиянським, їм довелося створити могутню культуру і навіть свою вченість.

Вплив останніх на формування світогляду всіх верств киево-руського суспільства важко переоцінити. Підтвердженням цьому є те, що киево-руське чернецтво не було вузько становим, замкнутим у собі утворенням. Монастирі стали свого роду духовними центрами, які представляли практично всі прошарки суспільства. Так, звертає на себе увагу те, що поряд з іншими верствами суспільства соціальною базою чернецтва виступає і киево-руська знать. Князі та бояри не лише засновують і утримують монастирі, а й становлять еліту чернецтва.

У релігійній практиці від самого початку своєї діяльності киево-руські монастирі орієнтувалися на візантійське чернецтво. Звідти переймалися внутрішньомонастирська структура та спосіб життєдіяльності ченців. Монастирські статuti повторювали візантійські канони. Так, в основу діяльності киево-руських монастирів був покладений Студитський чернечий статут, запозичений із Візантії. Зв'язок візантійської та киево-руської церков також здійснювався через монастирі.

Разом із тим релігійні та філософсько-світоглядні ідеї переносилися у Київську Русь не механічно. Вони суттєво перероблювалися з урахуванням потреб киево-руського суспільства та держави. Це підтверджується чітко визначеною спрямованістю діяльності монастирів на вирішення актуальних для киево-руського суспільства завдань.

Одним із головних таких завдань було виконання місіонерської функції, у межах якої відбувалося освоєння великої кількості перекладної літератури, що містила в собі не лише основні засади християнської догматики, а й її філософське обґрунтування.

Не менш важливим завданням було і виконання апологетичної функції, яка знайшла своє відо-

браження в оригінальній киево-руській творчості. Твори останньої мали давати відповіді на актуальні проблеми суспільного та релігійного життя. Саме цим пояснюється переважання моральної проблематики у творах монастирської культури. Однак тематика монастирської вченості не зводилася лише до проблем соціальної політики або моралі. У ній відсутній яскраво виражений інтерес до догматичних і теологічних теоретичних пошуків, однак чітко виявляється смисложиттєва тематика і пов'язані з нею проблеми людини, знання та світогляду.

Зі становленням християнсько-язичницького синкретизму в середньовічній світоглядній культурі виник своєрідний розподіл християнського світогляду на два рівні: «рівень його письмової екзегези та рівень усної проповіді (у ширшому плані — роздвоєння середньовічної культури на: 1) форми письмової, вченої, культури та 2) форми культури фольклорної, народної). Саме письмовій (ученій) культурі належала провідна роль у процесі формування середньовічної історичної свідомості. Більш того, саме від неї поступово поширювалася система біблійних образів, якщо не понять, і стиль мислення на сферу культури усної, формування в її специфічних особливостях народної культури будь-якої цивілізованої епохи» [2, 155–156].

Водночас письмова культура Київської Русі мала свої особливості. «Не спираючись на власну філософську передісторію, книжна мудрість Русі, яка була привнесена християнськими книжниками, виявилася відразу ж включеною в сферу побуту, насамперед церковно-релігійного. Прагнення ж максимально швидко та легко ввійти в життя народу призвело до того, що книжна мудрість Русі змушена була широко відкрити двері народній, усній культурі, зазнати значної трансформації своєї сутності» [3, 152].

Які ж основні установки та орієнтації нової світоглядної системи, що складалася і знайшла своє відображення у киево-руській духовній літературі, яка тісно пов'язана з монастирською культурою?

На наш погляд, аналіз цієї проблеми потрібно починати із центральної для християнського віровчення ідеї творця та творіння, котра у християнському богослов'ї і служить поясненням усього суцього. Згідно з християнським віровченням — це найвища сутність, вічна та незмінна, ніким не створена, яка виступає у трьох іпостасях. Творіння — акт волевиявлення Бога-Творця. Все суще створено Богом і перебуває під владою бо-

жественного промислу. Створений світ не може існувати сам по собі. З усього створеного Богом особливо вирізняється людина, що є лише одним витвором Бога, який володіє як тілом, так і духом. Людина виступає своєрідною єднальною ланкою між світом духовним і світом фізичним.

Зв'язок творця і «тварі» (того, що створено), проблема зв'язку людини і Бога стояла у центрі досліджень християнських мислителів. І хоча поняття особистості, індивідуума ще відсутнє, хоча все суще і перебуває у повній залежності від творця, однак сенс самого суцього — в людині, цілі творіння. Процес формування індивідуальності значною мірою гальмувався у ранньому середньовіччі, з одного боку, стійкістю язичницьких, родоплемінних традицій, з іншого — соціальною практикою тогочасного суспільства, яка не сприяла усвідомленню людиною себе як особистості.

Другою стороною розуміння людини як єднальної ланки між світом духовних сутностей і світом фізичним був зв'язок людини зі світом, що її оточує. Людина виступає метою творіння, і природа, що її оточує, повинна служити їй. Але як тоді пояснити, що не завжди те, що створено Богом, діє на благо людини, а часто і навпаки — на шкоду. Відповідно до Святого Письма життя у світі земному стало для людини тяжким випробуванням через гріхопадіння. У такій ситуації єдиною надією і порятунком є віра.

Узагалі ж світ фізичний, природа подається довершеним, досконалим творінням Бога. Тут з'являється момент споглядання природи, навіть милування, захоплення нею. Це не суперечить християнському світоглядові. Адже Бог пізнається за його творіннями. Тому споглядання створеного Богом є справою благочестивою і богоугодною.

Тісно пов'язана з проблемою ставлення людини до навколишнього світу проблема простору та часу. Категорія часу в християнському світогляді була позбавлена якого-небудь певного значення. Земний, або «мирський», час тісно пов'язувався з поняттям «тлінності». «Мирським», або «тлінним», у чернечому світоспогляданні позначалося практично все, що знаходилося за мурами монастиря. Монастир не виступав зразком, ідеалом земного життя, навпаки, головним якраз було нехтування й заперечення всього мирського, світського, а значить — і часу.

Світ у чернечому світосприйнятті існує як чітко ієрархізована структура. «Відповідно таким же ієрархізованими виступають у середньовічній давньоруській свідомості й просторово-ча-

сові уявлення як важливі форми людського досвіду, що визначають параметри існування світу. Простір мислиться середньовічною людиною не абстрактним і однорідним, а індивідуально і якісно різномірним. Це не форма, що передує відчуттю, але певна реальність, яка являє замкнену систему із зонами, спрямованими від периферії до центру. Головне місце тут, власне, й відводиться сфері святості як вищій в ієрархії земних просторових зон, котра організує земну периферію та спрямовує її за межі природного світу до іншого, Божественного плину буття» [7, 73].

Святим місцем у земному просторі став монастир. «...наші предки вважали монастир подобою, земною моделлю небесного Єрусалима» [4, 56]. Монастир постає «проміжною зупинкою» між гріховним «тілним» світом і світом небесним. Зусібіч він оточений порочністю та мирськими спокусами, які іноді підстерігають ченців і в стінах самого монастиря.

Яскраве підтвердження такому світоглядві знаходимо в одному з найвидатніших творів киево-руської духовної літератури — «Киево-Печерському патерикові», який ілюструє виникнення та функціонування специфічного чудесно-легендарного простору навколо Києво-Печерського монастиря. У цій літературній пам'ятці показано, що задля досягнення царства небесного ченці відмовляються від усього мирського, земного. Ця відмова потребує від них повного самовідречення. Ченці повсякчас заглиблені у молитву і в каяття, споглядання своєї недосконалості, вони позбавляють себе сну, б'ють поклони, постять, терплять голод, носять тяжкі вериги, дають обітницю мовчання тощо. Все це дає їм можливість побороти головного свого ворога — «бісів», які здебільшого представлені спокусами мирського життя [11].

Простір і час для істинних християн набуває певної цінності та сенсу лише тоді, коли вони стають сакральними. Категорія часу стає такою тільки у зв'язку з категорією вічності. Час «переживається як постійне напружене очікування кінця земного існування й переходу до нового стану, час заступає вічність» [4, 73].

Для розуміння світогляду епохи, категорія вічності має фундаментальне значення. Вічність у християнському світосприйнятті відокремлена від часу так, як світ небесний від світу земного. Вічність — це атрибут Бога, час же створений та має початок і кінець, які обмежують діяльність людської історії. Вічність — заперечення світського часу, вона не трактується як безкінечність часу, її неможливо виміряти навіть найбільшими

часовими відрізками. Разом із тим, земний час співвідноситься з вічністю. І не лише тому, що він іноді «проривається» у вічність: вічність у вигляді небесних сил також повсякчас втручається в земні час і простір. Людині середньовіччя, а особливо ченцеві-подвижникові, являються найрізноманітніші чудеса, видіння, голоси тощо. Земний, мирський час вбирає в себе атрибути часу сакрального. Сакральний час неначе плине в загальному часовому потоці, вирізняючись із нього своєю святістю.

Характерною особливістю християнського розуміння часу в порівнянні з його міфологічним сприйняттям є лінійність. Християнський час чітко спрямований від минулого до майбутнього. Разом із тим, у тогочасному розумінні часу не було до кінця переборено сприйняття його як циклічного. Час ще дуже часто сприймався як чергування повторюваних циклів не лише серед народних мас, але й у колах християнських, чому сприяла, наприклад, повторюваність церковного календаря.

Поряд із лінійністю важливим атрибутом християнського розуміння часу була есхатологічність (уява про його скінченність). «Порвавши із циклізмом язичницького світоспоглядання, християнство сприйняло з Вітхого завіту переживання часу як есхатологічний процес, напружене очікування великої події, що розрешить історію, — прищестя месії» [10, 120].

Отже, час у християнському світосприйнятті — характеристика земного простору, вічність — простору небесного, святого. Звідси — шанування останнього і презирство до першого. Саме у монастирях почало змінюватися негативне ставлення до світського часу та простору. В них почали вбачати і деяку цінність для християнства. Хоча християнські істини й виходять далеко за межі світського простору та часу, однак саме останні слугують засобом для їх розуміння. З одного боку, чернецтвом відкидалося все світське, а з іншого — саме чернецтво починає закликати до сумлінного, «раціонального» використання «відпущеного згори» часу для служби Господньої. Та й саме по собі функціонування монастирських громад потребувало чіткої регламентації часу.

Цікавим було уявлення чернецтва про навколишній простір. Місце, на якому стоїть монастир, — святе. Саме таку тезу обґрунтовує перше «Слово» «Киево-Печерського патерика», де розповідається про спорудження Успенського собору (головного Печерського храму) «з помислу й волі самого Бога та його матері» [11, 1–5]. Головний

собор монастиря став святим центром, навколо якого організовується простір самого монастиря. У свою чергу монастир стає таким самим святим центром для Київської держави.

Ідея святості монастиря не просто проголошується, а й досить чітко обґрунтовується. Важливим моментом такого обґрунтування були всілякі чудеса, що творилися у монастирі й були доказом того, що монастир і місце, на якому він стоїть, обрані, «відмічені» самим Богом.

Як уже зазначалося вище, назовні, поза стінами «святої обителі» на людину чекають найрізноманітніші небезпечні речі. При цьому небезпека має не лише фантастичний характер, а дуже часто і реальний. Небезпеку могли становити і зовнішні вороги Київської Русі, і всілякі прояви язичництва, і середньовічне беззаконня з його соціальною несправедливістю (про останнє, наприклад, свідчить Києво-Печерський патерик [11, 137]) тощо.

Напевне, причинами, які спонукали людину йти у монастир, не завжди були лише благочестиві помисли. Сховатися за мурами монастиря — іноді означало просто врятувати своє життя. Підтвердженням цьому слугує те, що багато монастирів у Київській Русі були не лише «божими фортецями», а й фортецями військовими. Іноді монастирі чинили військовий опір більш заперкло, ніж міста.

Отож ворожий світ за стінами монастиря представлений як реальними ворогами, так і фантастичними. При цьому останні для ченця не менш реальні, ніж перші. Якщо йдеться не про якогось конкретного ворога, то завжди згадується про ворогів «видимих і невидимих».

Дуже важливе місце в чернечому світогляді відводиться темі спокуси. «Біси» спокушають не лише людське тіло, а й дух, розум. Боротьбі з різними спокусами присвячені практично всі життєписи святих подвижників.

У багатій уяві ченця існували паралельно аж три світи: земний (природний), чаклунський, «бісівський» (надприродний) та божественний, небесний (також надприродний). Зовні монастиря, а дуже часто і в самій обителі, відчувалося постійне переплетіння та боротьба цих трьох світів. Об'єктом такої боротьби була сама людина — її тіло, свідомість і, нарешті, доля. Переплетіння обох надприродних світів між собою і з природним світом для середньовічної людини стало реальністю, яка народжувала різноманітні чудеса, містичні видіння, «голоси», «образи», які дуже часто були куди більшою реальністю, ніж саме життя.

Виходом із цієї вельми складної та надто калейдоскопічної картини світосприйняття стало презирство до світу, до всього тлінного, мирського. Світ не мав бути метою людських зусиль. Щоб урятуватися, потрібно цілком, без залишку присвятити себе служінню Богові.

Тут чернечий світогляд певною мірою суперечить нормам та запитам реального життя. Всі люди не могли стати ченцями. Крім того, абсолютна аскеза майже не сумісна з життєдіяльністю пересічної людини. Вирішення цієї проблеми — своєрідне градування шляху до спасіння. Абсолютна аскеза проголошується святістю, ідеалом, взірцем, до святості повинні прагнути, але це не означає, що кожен може повністю присвятити себе цьому шляхові до спасіння. Вищою силою духу не можуть бути наділені всі — це доля обраних.

Тому велике значення надається культурі святих. Культ святого — це культ божественної сили в людині, яка привносить просвітлення, власне, як самому подвижникові, так і багатьом тим, хто з ним спілкується. Тут, хоча і в специфічній формі, зароджується розуміння людини як особистості, індивідуальності. Певна річ, будь-яке індивідуальне начало значно поступається началам надприродним, але на поверхні вже з'являються деякі особистісні характеристики.

Формування національного культу святих було своєрідним етапом у становленні як незалежності киево-руської церкви, так і нового світобачення, нової духовної культури. Актуальність створення свого культу святих була обумовлена ще й тим, що подвиги східних християнських святих подвижників могли ще бути взірцем для киево-руських ченців, але навряд чи вони, не пов'язані з киево-руською історією та дійсністю, могли бути прикладом для основної маси населення Київської Русі.

Для підготовки власних житій були використані перекази і легенди про мучеників-варягів, про Бориса та Гліба, які давно вже поширювалися в киево-руському християнському середовищі. У прагненні посилити як державність Київської Русі, так і зв'язки церкви зі світською верхівкою — особлива увага відводилася канонізації князів. Так Іларіон у «Слові про закон та благодать» обґрунтував необхідність канонізації Ольги й Володимира. Готувалося підґрунтя для канонізації великої кількості святих, які надалі стали в основному представниками подвигу чернечого.

До святості повинні прагнути, але не кожен може і мусить ставати святим. У принципі спасіння можна досягти і в «миру». Світське саме по

собі не гріх, гріховним воно стає лише тоді, коли «відвертає серце від бога».

Щоправда, для самих ченців аскетизм визнавався нормою життя, а будь-яке благочестя у світському житті виступало лише слабкою копією справжнього християнства. Тільки відмова від усього світського, від усіляких земних радощів, тільки наполегливе самовиснаження, самозречення є справжнім шляхом до спасіння. Смерть чернець зустрічає легко і навіть радісно. Смерть — це кінець земних страждань, завершення сходження у світ Господній і воскресіння для нового життя. За страждання Бог винагороджує святих подвижників. Так, у Києво-Печерському монастирі після смерті подвижників їхні тіла зберігаються нетлінними і стають джерелом усе нових і нових чудес.

Таким чином, містико-аскетичні ідеї міцно завойовують собі місце у християнському світогляді та духовній культурі Київської Русі. Правда, деякий час ці ідеї залишаються чисто монастирським явищем, але з часом вони дедалі міцніше зростаються з офіційною доктриною києво-руського християнства. Чернечо-аскетичний світогляд, монастирська ідеологія стають невід'ємною частиною духовної культури Київської Русі.

Література

1. Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к Сред-

невековью / С. Аверинцев // Из истории культуры средних веков и Возрождения. — М. : Наука, 1976. — С. 17–64. — 316 с.

2. Барг М. А. Эпохи и идеи: Становление историзма / М. Барг. — М. : Мысль, 1987. — 348 с.

3. Бычко А. К. Народная мудрость Руси: анализ философа / А. К. Бычко. — К. : Вища школа, 1988. — 200 с.

4. Вечерський В. В. Українські монастирі / Віктор Вечерський. — К. : Інформаційно-літературна агенція «Наш час», 2008. — 400 с. : іл. — (серія «Невідома Україна»).

5. Гілл Джонатан. Історія християнства / Джонатан Гілл. — К. : Темпора, 2010. — 560 с.

6. Голубинский Е. История русской церкви / Е. Е. Голубинский. — М. : Изд-во Императ. Общ-тва истории и древностей российских при Московском ун-те, 1904. — Т. 1 — Ч. 1. — 926 с.

7. Горський В. С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі / В. Горський. — К. : Наукова думка, 1993. — 162 с.

8. Грушевський М. С. Очерк истории украинского народа / М. С. Грушевский. — К. : Наукова думка, 1991. — 442 с.

9. Грушевський М. С. З історії релігійної думки на Україні / М. С. Грушевський. — К. : Освіта, 1992. — 192 с.

10. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры : изд 2-е, доп. / А. Я. Гуревич. — М. : Искусство, 1984. — 350 с.

11. Києво-Печерський патерик / вступ, текст, примітки Д. І. Абрамович ; післямова В. І. Кречотень. — К. : Час, 1991. — 278 с. — (серія «Пам'ятки мови та письменства давньої України»)