

УДК 261. 6:271

Ольга Смоліна

ХРОНОТОП ПРАВОСЛАВНОЇ МОНАСТІРСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

У статті розглядається недостатньо вивчена тема просторово-часових характеристик православної монастирської культури. Її хронотоп складається із трьох шарів: уявлень, властивих іудейській традиції, моральних уявлень християнської культури та власне монастирської концепції зупинки часу та згортання простору.

Ключові слова: хронотоп, монастирська культура, простір, час.

Smolina O. The chronotope of Orthodox monastic culture

The article is devoted to the under-researched topic of spatio-temporal characteristics of the Orthodox monastic culture. Its chronotope is composed of three layers: representations characteristic of the Jewish tradition, a moral view of Christian culture and actually monastic concept of stopping time and folding space.

Key words: chronotope, monastic culture, space and time.

Смолина О. Хронотоп православної монастирської культури

В статье рассматривается недостаточно исследованная тема пространственно-временных характеристик православной монастирской культуры. Ее хронотоп оказывается состоящим из трех слоев: представлений, характерных для иудейской традиции, моральных представлений христианской культуры и собственно монастирской концепции остановки времени и сворачивания пространства.

Ключевые слова: хронотоп, монастирская культура, пространство, время.

У пізнанні особливостей будь-якої культури важливу роль відіграє вивчення її хронотопу. Уявлення про час у християнській культурі й характеристики сакрального простору досліджували А. Я. Гуревич, В. М. Топоров, Ю. М. Лотман, Б. Успенський, Д. С. Лихачов, П. О. Флоренський, М. М. Бахтин, П. П. Гайденко та ін.

Так, наприклад, у рамках християнської культури відзначене існування різних моделей часу:

- лінійної, історичної;
- синусоїдальної, зльоти й падіння якої залежать від рівня морального стану людства;
- моделі перериваного розвитку («катастрофічного прогресу» В. Ф. Ерн), у якій історичний перебіг часу періодично переривається втручанням горнього світу;
- хрестоподібної.

Сакральний простір П. А. Флоренський розглядав як простір синтезу мистецтв, Ю. М. Лотман звертав увагу на його семантичне наповнення, на текстові характеристики сакрального. Один із сучасних дослідників – А. Лідов – пропонує розглядати створення сакральних просторів як особливий вид художньої творчості, позначаючи його новим терміном «ієротопія» (від грецьк. «ієрос» – священний і «топос» – місце, простір, поняття).

Наскільки дані моделі й уявлення властиві монастирській культурі – питання, що залишається поки недостатньо дослідженим.

Таким чином, метою цієї статті є з'ясування просторово-часових характеристик православної монастирської культури.

Для монастирської культури характерна сакралізація часу й простору, що сполучається, проте, з досить вільним оперуванням ними.

Монастирський статут, як правило, чітко регламентує життя ченця. Його розпорядок дня дуже щільно зайнятий молитвою, послухом, фізичною працею й практично не має так званого вільного часу. Ченцеві покладається дорожити часом, не тільки днями, але й годинами, тому що ними здобувається блаженна вічність. Хвилина є маленька вічність.

У житті монастирів Афона відсутня тверда прив'язка до так званого «об'єктивного або астрономічного часу». У Руському Пантелеймоновому монастирі, наприклад, має місце традиція, згідно з якою щосуботи, коли заходить сонце, годинник на монастирській вежі ставлять на північ. Зі зміною пори року й, відповідно, зміною часу заходу сонця, зрушується й північ.

Простір православного монастиря є одним із видів сакрального простору. Можна сказати, що це є простір концентрованої сакральності – за наявністю на одній, порівняно невеликій території, як правило, декількох храмів, декількох шанованих, чудотворних, мироточивих ікон, часток мощів святих, інших священних реліквій, освячених цілющих джерел та ін.

Хоча місце для заснування монастиря не було випадковим і вибиралося за різними критеріями (особливе знамення, символічність,

важкоприступність та ін.), але слід звернути увагу, що обраним й освяченим могло бути, у принципі, будь-яке місце, навіть (і як правило) те, яке традиційно вважалося нечистим, «худим». Як приклад можна навести Валдайський Іверський монастир, заснований патріархом Никоном навколо озера, у якому, згідно з народними уявленнями, водилися чудовиська, а в лісах довкола нього ховалися прадавні капища. Варлаамо-Хутинський монастир, у самій назві якого збереглося найменування худого, злого місця.

Цей підхід втілює християнське уявлення, що Бог є Творець і Господь часу й не пов'язаний з конкретним місцем. «Через те, що Бог не залежить від простору, виходить, що Бог для свого буття не має потреби в місці. Саме цим зумовлена євангельська вимога поклоніння Богові «у душі й істині» (Ін. 4, 21) на противагу старозавітному культу, який був жорстко локалізований у просторі» (переклад мій – О. С.) [5, с. 91]. Більше того, земля може ставати небом, «тому що де Христос, там і небо», за словами Іоана Золотоустого [8, с. 607].

У монастирській культурі немає абсолютно неповторних просторів і святинь у земних умовах. Мощі можуть ділитися, ікони – копіюватися, сакральні простори – переноситися, кожний монастир – це є образ Єрусалима Земного і Єрусалима Небесного. Єдина неповторна святість – це Бог, але Він може наповнити своєю благодаттю будь-яке місце.

Час, за уявленнями представників монастирської культури, не є невблаганно поточним і всепоглинаючим. Життя, існування, частково протікає в часі, але стикається, випробовує на собі вплив також і вічності, орієнтований на неї. У своїй сутності життя не є невблаганно стікаючий час, воно здатне тривати й тоді, коли часу вже немає. Ченцеві не властиво, на відміну від людини секулярної культури, засмучуватися із приводу молодості, що йде, кінця життя, що наближається. Його психологічне сприйняття часу може бути назване ціннісним способом переживання часу, «коли внутрішній світ людини підлеглий принципу цінності позачасового, у межі вічного. Людське життя не сфокусоване ні на сьогодні, ні на майбутньому, воно підлегле реалізації певного світу моральних цінностей» (переклад мій – О. С.) [4, с. 471].

Подібне ціннісне сприйняття характерне й для простору в монастирській культурі. Тут можна говорити про перевагу вертикального виміру над горизонтальним. У християнській культурі схід виступає як еквівалент верху, і саме на схід зорієнтовані православні храми. У православному хресті вертикальна частина довше горизонтальної. У баченнях подвижників часто присутній стовп світла, що піднімається над монас-

тирем. За словами Іоана Золотоустого, хрест як жертвник Христом був вибраний для освячення повітряного простору [8, с. 589], вертикального напрямку, де, згідно із християнською моделлю світобудови, перебувають темні сили (на відміну від язичеської моделі: світлі сили – люди – темні сили). Таким чином, монастир є не певним географічним місцем на землі, але «каналом», «магістраллю», тобто простором зв'язку з Богом. Простір монастирської культури розвертається, насамперед, у вертикальному напрямку. Горизонтальне перевіряється вертикальним.

Поняття «ближній» у християнстві й монастирській культурі має статус категорії. Виступаючи за зовнішньою формою просторовим поняттям (ближній – далекий), воно, по суті, відбиває моральний вимір. У відомій євангельській притчі про чоловіка, який йшов з Єрусалима в Єрихон і був побитий розбійниками (Лк. 10:25-37), Христос наприкінці своєї розповіді ставить запитання: «Хто був його ближній?» Далі йде відповідь слухачів, визнана Христом правильною: «Той, що виявив йому милість». Близькість у цьому випадку визначається не відстанню, а ступенем духовної, діяльної участі в проблемі іншого – співпереживанням, співучастю, співробітництвом.

Монастирська культура зв'язується зі світом Горнім шляхом молитви й аскетичності, зі світом дольним – через місіонерську, благодійну, видавничу діяльність, хресні ходи, паломництво. Останнє безпосередньо пов'язане зі сприйняттям простору в монастирській культурі. Незважаючи на те, що паломництво до святині пов'язане з перетинанням певного фізичного простору, головний зміст цієї дії лежить у сфері духовно-психологічного. Письменник С. Каронін у спогадах про відвідування Святогірського Успенського монастиря (нині на Донеччині) наводить слова одного із прочан: «Жисть наша, пан, грішна. Усе норовиш для себе, а для Бога нічого. <...> От я й надумав. Усю жисть зберігав мене Господь і всім благословив, і від лих зберіг мене... і, окрім того, старий уже я став, до смерті справа підходить..., от я й говорю собі: «Буде, Митрофанов, череву служити, настав час послужити Богові, потрудитися для нього!» (переклад мій – О. С.) [6, с. 168]. Слід звернути увагу, що старий Митрофанов не говорить про необхідність відвідати більш святе місце, ніж його парафіяльна церква. Мета паломництва – не дотик до святості, а примноження, зростання цієї святості в собі, без певної аскетичної поведінки власне «доторкання» може й не відбутися. Ідея перетинання простору фізично змінюється необхідністю його духовного перетинання. Прикладом такого перетинання може служити розумова (уві сні) подорож до місця життя Миколи Чудотворця відомого ченця ХХ сторіччя, схиґуме-

на Псково-Печерського монастиря Сави [7, с. 16-17]. Паломництво до святих місць – це нагромадження не кількісне, а якісне, це не знайомство з «різним», а посилення, зростання «того самого».

Таким чином, головним виміром простору й часу в монастирській культурі є духовно-моральний вимір.

Слід також звернути увагу на своєрідну перевагу часу перед простором, яка надається йому в теологічній літературі: «А призначення богослужіння саме в цьому: освячувати час. Освячувати насамперед душу людську, яка по природі своїй не пространственна, а тимчасова» (переклад мій – О. С.) [1]. Крім того, земне життя є шлях, а людина – мандрівник. Але виміряється цей шлях не відстанню, а часом [10, с. 35-63]. Це уявлення сходить до давньоєврейської традиції: «Уже неодноразово показувалося в науковій літературі, що простір відігравав для греків значно більшу роль, ніж час, а в біблійних народів – навпаки. Греки мислили просторовими категоріями, а прадавні євреї – часовими. «Для грека зміст світу в першу чергу просторовий, для ізраїльтянина головним чином – часовий» (переклад мій – О. С.) [3]. Простір монастиря замкнений (обмежений стінами), але розімкнутий у вертикальному напрямку. Цей вимір не вимагає простору взагалі, тому що «шукай Бога в серці» і «Царство Боже усередині вас є». Молитва ченця відбувається в часі (має тривалість), але не вимагає простору, граничний варіант – затворник, що не виходить зі своєї маленької келії, замкненого (і надовго) фізичного простору.

За словами П. Флоренського, те, що дане зорові – переважно є об’єктивним. Воно завжди сприймається як зовнішнє, що стоїть, а отже, протистоїть, вимагає переробки у внутрішнє. Напроти – сприймане слухом – суб’єктивно. Звуки найбільше глибоко захоплюють внутрішній світ людини. Вони – даність, що увійшла в нашу суб’єктивність. Таким чином, констатує П. Флоренський, сприйняття світла завжди пасивно, а звуку – активно [9]. Якщо згадати, що види мистецтва, що належать до «зорових», одночасно належать й до «просторових», а «слухові» види мистецтва належать і до «часових», то «тому, що дане зорові» і «сприйманому слухом» можна присвоїти ті ж характеристики, що просторові та часу. Дане зору (воно ж просторове) – зовнішнє, що стоїть, протистоїть, вимагає переробки у внутрішнє. Сприймане слухом (і часове) – внутрішнє, активне. Із цієї причини часове (як внутрішнє) є ближчим монастирській культурі, ніж просторове (як зовнішнє). І якщо культура є діяльність з організації простору (П. Флоренський), то монастирська культура є діяльність з організації часу – людського життя.

Душа, молитва, Літургія, річне коло свят – явища часу, а не просто-ру. Просторовими є тіло ченця, храм, територія монастиря, але вони можуть звзунитися до розмірів келії затворника, а тіло повністю підкоритися душі. «Бог та душа – ось чернець» (Феофан Затворник): якщо цей зв'язок і є просторовим, то не в земному, «плотському» сенсі.

У християнстві й монастирській культурі присутні феномени, що вважаються вилученими із часу, що не належать часові – Літургія (а конкретніше, її найважливіша частина – Євхаристія), неділя – День Господень і Великдень – «свят свято й торжество з торжеством», що перебуває як би поза календарем, що стоїть понад дванадцятьома найбільшими православними святами.

Справою поза часом у своїй сутності є й молитва як передстояння перед Богом, зустріч із Богом. Митрополит Антоній Сурозький радить для ефективної, гідної молитви навчитися зупиняти час: «не дати часу (тобто поспішності, внутрішньому напруженню, тривозі про те, що час біжить) убити в нас спокій і глибинність, при яких молитва можлива. <...> треба навчитися справлятися із часом, просто зупиняти час» (переклад мій – О. С.) [2, с. 319, 322]. Цей спокій і глибинність далекі усякої розслабленості, заспокоєності й мрійності. Він є точкою вищого ступеня зібраності людського ества, душі й тіла, точкою максимальної рівноваги сил земного й небесного, духовного й тілесного, тимчасового й вічного.

По суті, саме такою зупинкою часу є більшість аскетичних практик у монастирі й саме сприйняття часу в монастирській культурі.

Самі аскетичні практики не припускають активної дії. Вони не є процес, але стан, стояння зі святими в Богові. Так, аскетична практика постування як відсутність різноманітності в їжі близька відчуттю зупинки часу: однакове – те саме – одне. Самітництво – відсутність різноманітності в спілкуванні й контактах, самозамикання в тісному просторі, що спричиняє втрату відчуття плину часу. Мовчальництво – «Тут боротьба з часом, із тривогою, яку час народжує в нас, збігається із шуканням внутрішнього й зовнішнього мовчання» (переклад мій – О. С.) [2, с. 324], повна концентрація на молитві, відсутність не тільки спілкування, але й міркування як такого, тому що «роздуми про Бога – це діяльність думки, тоді як молитва – це відкидання всякої думки» (переклад мій – О. С.) [2, с. 50].

Основою «умної праці» ченця є Ісусова молитва – «Господи, Исусе Христе Сыне Божий, помилуй мя, грешнаго», у якій, своєю чергою, є присутнім мотив зупинки часу: «можливо найістотнішим в Ісусовій моливі є: ця молитва – передстояння перед Богом; у ній

як би немає руху від думки до думки. <...> вона дозволяє навчитися молитовно й життєво стояти перед Богом, просто стояти перед Ним як би в повній нерухомості. І тому вона, звичайно, переважно є молитвою того, хто перебуває усередині себе, хто перебуває, скажімо, у затворній келії» (переклад мій – О. С.) [2, с. 456].

Традиційно вважається, що в монастирі, у монастирському комплексі втілюється образ Горнього Єрусалима, як він представлений у Православ'ї, Царства Небесного. Там не буде минулого й майбутнього, але завжди сьогодення, тобто вічність. Отже, й тут, у земній обителі, час повинний зупинитися. Це ще не сама вічність, але можливе уподібнення їй.

В увлєннях Православ'я, один із образів ченця – це живий мрець, що вмер для світу, а його келія – труна. Це порівняння також красномовно свідчить про зупинку часу.

Таким чином, у православній монастирській культурі має місце концепція зупинки часу заради концентрації на нетварному, заради зустрічі з Богом. Це ще не вічність, тому що людина перебуває на землі, в умовах географічного простору й астрономічного часу, але й не звичайний життєвий час. Час у монастирській культурі – це збіг у єдиній точці – Богові – сьогодення, минулого, майбутнього, миті й вічності. Це зустріч часу з вічністю, що приводить до осяяння, освячення часу нетварним світлом вічності, до гармонізації плину часу із критеріями вічності, проникненню вічного в тимчасове. Це бажання очистити час від суєтного, дрібного, друго- і третьорядного, синхронізувати його з Божественною вічністю. Щира, гаряча, справжня молитва приводить до зіткнення світу дольнього зі світом горнім, від чого час перестає існувати.

Якщо секулярна світська культура прагне опанувати час, підкорити його собі, створює певні явища, владарем часу яких є, християнська культура прагне використовувати час для добрих справ, життя по заповідях, то монастирська культура прагне вийти за межі часу. Вона не перетворює світ, а гармонізує його, не прогресує, а перебуває, не рухається, а передстоїть, що знаходить вираження в концепції зупинки часу.

У контексті духовно-аскетичної чернечої традиції має місце концепція згортання (або розширення?) простору (як і часу) у єдиному – в Богові. Можна сказати, що розуміння простору в монастирській культурі виражається фразою: «Царство Боже усередині вас є» (Лк. 17:20-21). Розум сходить на серце, світ звивається в крапку й у той самий момент розширюється нескінченно в Христі, убираючи в себе й світ, і природу, і все людство.

Таким чином, особливістю хронотопа православної монастирської культури є наявність у ньому свого роду трьох шарів:

– перший як спадщина іудейської традиції – перевага часу перед простором;

– другий, характерний для християнської православної культури в цілому, – моральний вимір часу й простору;

– третій, вироблений безпосередньо монастирською культурою – зупинка часу й згортання (або розширення) простору в Богові.

Це сприйняття парадоксально звільняє людину від твердої прив'язки до астрономічного часу й конкретного простору.

Література:

1. Алымов В. Лекции по исторической литургике [Электронный ресурс] / В. Алымов. – Режим доступа <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/01a/alimov/lecture/contents.html>.
2. Антоний Сурожский. Школа молитвы / Антоний Сурожский, митрополит. – Клин: «Христианская жизнь», 2006. – 495 с.
3. Бычков В. В. Эстетика отцов церкви [Электронный ресурс] / В. В. Бычков. – М.: «Ладомир», 1995. – Режим доступа: http://www.krotov.info/libr_min/b/bulgakovs/bychkov00.html.
4. Волков Ю. Г. Человек: Энциклопедический словарь / Ю. Г. Волков, В. С. Поликарпов. – М.: Гардарики, 2000. – 520 с.
5. Давыденков О. Догматическое богословие: [Курс лекций] / Олег Давыденков, иерей. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 1997. – 292 с.
6. Дедов В. Н. Святые горы: От забвения к возрождению / В. Н. Дедов. – К.: РПО «Полиграфкнига», 1995. – С. 259-278.
7. Жизнеописание старца схиигумена Саввы. – Переиздание Спасо-Преображенского Мгарского монастыря, Полтавская епархия, 2000. – 320 с.
8. Иларион (Алфеев). Православие. В 2-х т. / Иларион Алфеев, епископ. – М.: изд-во Сретенского монастыря, 2008. – 1. – 2008. – 864 с.
9. Кожурин А. Я. Философия культуры П. А. Флоренского [Электронный ресурс] / А. Я. Кожурин – Режим доступа http://anthropology.ru/ru/texts/kozhurin/cult_04.html.
10. Тестелец Я. И. Х. Маршалл. Евангелие от Луки. Комментарий к греческому тексту / Я. Тестелец // Альфа и Омега. – 2001. – № 3 (29). – С. 35-63.