

УДК 930.85::2-43

Смишляк Аліна

МОНАСТІР ЯК ТОПОС САКРАЛЬНОЇ ТА КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У статті робиться спроба аналізу простору православного монастиря як орієнтиру та критерію духовної й культурної ідентичності індивіда, характеризується процес створення цього простору. Досліджується роль монастиря та молитовного досвіду його населеників у практиці духовного наставництва, соціальному та культурному процесі.

Ключові слова: монастир, пустинь, ієротопія, сакральний простір, духовне подвижництво, монастирська культура.

Смышляк А.

МОНАСТЫРЬ КАК ТОПОС САКРАЛЬНОЙ И КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В статье приводится попытка анализа пространства православного монастыря как ориентира и критерия духовной и культурной идентичности индивида, характеризуется процесс создания этого пространства. Исследуется роль монастыря и молитвенного опыта его иноков в практике духовного наставничества, социальном и культурном процессе.

Ключевые слова: монастырь, пустынь, иеротопия, сакральное пространство, духовное подвижничество, монастырская культура.

Smyshlyak A.

MONASTERY AS TOPOS OF SACRED AND CULTURAL IDENTITY

The article attempts to analyze the Orthodox monastery's space as a guide and criterion of individual's sacred and cultural identity. The process of his creating is characterized here. The role of the monastery and its prayer experience in the practice of pastoral mentoring, in social and cultural process is also studied.

Key words: *monastery, desert (pustyn), hierotopy, sacred space, spiritual selfless devotion, monastery culture.*

Дослідження монастирів та їх ролі у культурі та історії, творенні культурної, релігійної та національної ідентичності є темою студій численного кола спеціалістів. Серед них – історики, мистецтвознавці, археологи, архітектори, богослови, педагоги. В історіографії питання можна знайти численні приклади спроб дослідити монастирі як окремі соціально-культурні комплекси, так і прояви окремих сторін культури; формування архітектурних монастирських ансамблів; пам'яток, господарської діяльності. Аналізується роль монастирів у розвитку книжної культури, писемництва, іконописання, духовної музики, формуванні особливого культурного середовища. Традиційно монастирі були духовними та культурними центрами, це значення підсилювалось, коли вони несли історичну містоутворюючу роль. Розвиток книжної справи, просвітницька діяльність, розвиток ремесел, облаштування робітничих домів, притулків, лікарень, загальноосвітніх та ремісничих шкіл – ось лише деякі із напрямків, у розвитку яких брали участь насельники монастирів.

Досі ми практично не простежували спроб дослідити сакральний простір монастиря, його топос як семіотичного центру, що продукує особливі символи: чудотворні ікони, образи подвижників благочестя, духовних пастирів, особливий літургійний побут, специфічну структуру соціальних та господарських взаємин, просвітницьку діяльність, зрештою – географічне розташування; адже діяльність монастирів ніколи не обмежувалась виключно богослужінням. Весь цей складний комплекс приваблює паломників, які з собою виносять образ монастиря, який залишається у їх серці та уяві. Духовні чада подвижників благочестя, духовні діти монастиря розтікаються в різні куточки країни, на все життя зберігаючи духовну спільність. «*Свет инокам – ангели, свет же мирянам – иноки*» (курсив авт.) – в цій сентенції духовно-простівницької статті провінційної єпархіальної преси втілено глибокий символізм духовного окормління [2, с. 910].

Оскільки хронологічно та семіологічно сферою ниших наукових зацікавлень є, якщо можна так зазначити, світоглядні моделі та світоглядний побут Російської імперії XIX – поч. XX ст. через їх прояви у феноменах духовного мистецтва, а саме – в системі духовно-богослужебного співу, то в тих чи інших аспектах нам не

вдається уникнути звернення саме до цих, звичних для нас феноменів та монастирських локусів.

У будь-якому просторі – просторі земель, країн, міст, вулиць завжди присутні місця пам'яті, локуси, що несуть на собі більше символічне навантаження, ніж інші. Виділення елементів простору, їх насиченість міфологічною семантикою, позитивною чи негативною, визначається їх зв'язком з подією, сюжетом та персонажем [4, с. 270]. Межа між народним християнством та церковними обрядами може бути досить хисткою, проте в контексті пошанування монастирських святинь ці два світи тісно переплітаються: наратив монастиря створюється діяльністю його подвижників, а оживає в оповідях паломників, що передаються із уст в уста. Пошанування монастирських святинь втілюється у наборі сюжетів, що відтворюються у різноманітних наративах, причетність до яких є критерієм певної ідентичності та релігійної самоідентифікації. Такі наративи не тільки пояснюють причину виділення цього локусу серед інших, але й містять опосередковане посилення на структуру обряду, на вартість молитовного досвіду, на блага, що очікуються від поклоніння святим місцям [4, с. 271]. Наратив сакрального простору вимагає трансляції між поколіннями. У місць народного поклоніння цій меті служать легенди; у християнських обителів – комплекси житій їх подвижників. Недарма не про окремі життя йдеться, а про монастирські патерики – оскільки їх створення є також елементом творення сакрального простору, рефлексії багатовікового молитовного досвіду; зведення окремих житій – це справа творця монастирського наративу – неважливо, чи він резюмує наявні життєписи, чи створює нові на основі уривчастих документальних свідчень.

Вже в XV – XVI ст. з настанням періоду нової релігійності зростає значення локальних, місцевих святинь; так, на Заході зникнення паломницьких інсигній (реліквій) з суспільної практики свідчить про те, що зі знаку ідентифікації вони перетворюються на знак пам'яті. Аналогом цієї традиції на руських землях стали вклади в монастирі крокеїтових паломницьких хрестів, що переходили в спадок від предків. Добровольне позбавлення від сакральних предметів, що втратили свою актуальність є синхронною практикою і не суперечить релігійним канонам [5, с. 241]. Воно свідчить про те, що ідентифікація індивіда з сакральним простором переходить у духовну площину і не вимагає символічного позначення; сакральне тепер міститься поряд – географічно і ментально.

Монастирські святині характеризуються особливою соціокультурною роллю. Свого часу саме усвідомлення того, що в Церкву людину приводить рефлексія життєвих обставин примусило нас звернутися до цієї дослідницької проблеми; точніше – алюзія сучасної практики, коли в церковний хор приходять людина воцерковлена, яка свого часу з тих чи інших причин звернулася до Бога. Ця соціокультурна роль храму, святині, актуалізується, як справедливо зауважує А. Б. Мороз, в ті моменти, коли в міру особистої воцерковленості Церква стає єдиним началом, на яке покладаються надії, єдиною організуючою силою в житті людини, весь же інший час вона залишається в пасивній ролі. Аналіз системи функціонування святинь говорить про те, що їх роль концентрується часто на вирішенні кризових ситуацій [4, с. 278], окрім замикання на собі кола традиційних обрядових дій, як то здійснення паломництва в певні календарні періоди чи свята, коли монастир приймає на себе функцію приходського храму. Топос монастиря традиційно через багатство своїх семіотичних значень не вміщувався у сферу божественного і завжди мислився як місце переходу в рай. Божественна його природа не наслідувалась, як зауважує дослідниця монастирської культури С. Попович, а досягалась посередництвом реальної присутності Божої, втіленого в образі головного храму [7, с. 178]. Можна лише додати, що не тільки в образі храму, а більше навіть в молитовному досвіді та аскетичному подвигу його насельників. Беззаперечні елементи сакрального – храм та могили святих і подвижників ставали основними локусами паломницького поклоніння – варто згадати тільки печери Києво-Печерської лаври, могили старців Оптіної та Глинської пустиней, Троїце-Сергієвої Лаври та ін. Видатний антрополог та теоретик культури Мірча Еліаде свого часу запровадив особливий термін «ієрофанія», пояснюючи, чому певне місце в певний момент часу стає священним через втручання божественного. Чи не таким актом ієрофанії можна назвати явлення чудотворних ікон – а саме на місцях таких явлінь була заснована лєвова частка руських православних монастирів. Місце освячується через сакральний прецедент, що жорстко прив'язаний до ландшафту – явлення ікони, молитовний подвиг відлюдника. Осідання людини на будь-якій території вимагає закріплення цього акту, а сам осідок повинен мати свій сакральний центр – капище, храм, монастир тощо. Якщо це розміщення не тимчасове, як у кочівників, а постійне, як у осілих, воно вимагає прийняття життєво важливого рішення, від якого залежить існування спільності – рішення

про освячення її простору, створення простору священного, акту ієротопії. Знайти своє місце, облаштувати його, обжити – всі ці дії передбачають вибір свого мікрокосму, свого Всесвіту, який створюють, щоб зробити своїм. І цей Всесвіт є подобою зразкового Всесвіту (Небесного Єрусалиму!), створеного Богом. Він складає таким чином, частину божественного діяння [10, с. 29].

Продовжуючи розкривати просторовий, географічний аспект монастирського топосу не можна не сказати про його значення як простору аскези. Тут доцільно навести лінгвістичну аналогію – «пустеля», «пустыня» та «пустынь» як означення усамітненої у важкодоступних місцях, віддаленої від густонаселених місць обителі. У богословській теорії та аскетичній практиці поняття «пустыня» означає простір аскези, віддалений від світу та повний диявольських підступів. «Пустынь – прежде уединенный монастырь или келлия, теперь так называются иногда даже очень многолюдные монастыри, возникшие в безлюдных лесах или степях» (курсив авт.) [11, с. 810]. Як метаформа небесної обителі, *пустеля* є есхатологічною категорією, образом Небесного Єрусалима. Якщо *пустеля*, *пустынь* – це локус переходу земного і небесного, то семантично до неї близькі такі поняття, як *гора і печера*, що навіть у реальності утворюють унікальне середовище [6, с. 167]. Одною з найбільш прославлених з усіх була велика пустеля – Свята Гора Афон, яку постійно описували як Сад Богородиці і навіть «ворота небес» та «передчуття раю» [6, с. 169]. Ще один ареал візантійського світу – Грузія також являє собою величезну кількість подібних прикладів. Засновники грузинського монашеського руху Іоанн Зедазнелі та його товариші-пустельники оголошували себе громадянами Небесного Єрусалиму, не будували жител, селились на горах, в печерах та пустинях. Недарма ми приводимо саме грузинських приклад, оскільки з історії досліджуваної нами Глинської пустині маємо відомості, що після першого закриття пустині в 1922 р. та після другого – в 1961 р. чимало іноків виїхали до Грузії, користуючись покровительством митрополита Зиновія (Мажуги). Тут частина глинських схимників оселилась у горах віддалік від Сухумі, збудувавши келії у важкодоступних місцях. І навіть сюди продовжували в умовах повсюдного релігійного переслідування збиратися паломники та духовні чада глинських старців. Цей процес не зафіксований формально в текстах чи документах, але семантично він є не чим іншим як перенесенням власної духовної ідентичності та ідентичності всіх тих, хто мислить себе пов'язаним із нею в

новий простір; перенесенням «Нових Єрусалимів», Святої Землі, відтвореної молитовним та аскетичним подвигом.

Локус «гори», «печери» є визначальним для простору низки православних монастирів як прообраз Афону та Небесного Єрусалима, або «трьох таємничих печер» – місць народження, погребіння та першого Богоявлення Христа на Елеонській горі. Для пересічного християнина, не говорячи вже про дослідника-історика, мистецтвознавця та богослова такі сакральні топоси, як київські лаврські та звіринецькі печери, острів Валаам, Святі Гори, Саровські печери володіють однозначним організуючим началом, що формує семантику монастирського простору як Небесного Єрусалиму.

Однак поряд із відлюдництвом співіснувало і явище міського монашества, а соціальна діяльність монастиря з часів петровських реформ і аж до сьогодні вважалась найбільш цінною. Тут вже йдеться не стільки про духовну, скільки соціальну самоідентифікацію через сакральний топос обителі. І тут можна дещо не погодитись із В. В. Климовим, який, аналізуючи з позицій націотворення роль українських монастирів, применшив важливу роль православного монастиря як духовного окормителя, прагнучи вбачати в ньому лише соціально активний організм. Дослідник зауважує, що *«найбільш суспільно значимих духовних злетів українські монастирі досягали тоді, коли виходили за рамки свого суто релігійного призначення, і навпаки, перетворювались у звичайну сакральну структуру, коли діяли за звичайними, прийнятими для Церкви правилами та інструкціями»* (курсив авт.) [1]. Тобто прагнучи визначити топос монастиря у християнській антиномії понять *«у світі сьому»* та *«не від світу...»* автор на догоду першому применшує значення другого. Але сфера феноменології сакрального є надто складною, щоб її можливо було обмежити рамками вузького терміна. Йдеться про два – як мінімум – типи монастирської культури – «споглядальної», що цілком втілює концепцію *«не від світу»*, та «соціальної» – орієнтованої в першу чергу на соціальну активність. Оскільки традиційно поняття «монашеської» культури є конкретизацією духовної сторони саме молитовного побуту, то не варто, очевидно, розмежовувати ці два значення. Говорячи про споглядальний бік чернечого буття, варто розуміти під ним духовні плоди молитовної та соціальної діяльності. Поняття «монашеської» культури прагне підкресити більшою мірою об'єктивовану, втілену чи духовно-змістовну складову «монастирської» культури, її зв'язок зі світом чи навпаки, відстороненість від мирського [9, с. 41]. Це твердження

саме собою витікає з проблеми, яка існує в «монастирській» культурі, і яку остання покликана вирішити: відторгнення від світу, втеча від нього та скорбота за ним – і соціальне служіння: знаходячись у земних умовах, в миру, подолати матеріальність, гріховність, марноту світу, і водночас не відторгнути його, але перетворити. Тому під «монашеською» культурою варто розуміти в першу чергу традиції споглядального монашества, що реалізувались анахоретами, сирійською, єгипетською монашеськими традиціями, обителями Афону, скитом Ніла Сорського, Києво-Печерським монастирем за св. Антонія, Манявським скитом, подвижниками Глинської та Оптіної пустиней. Цю культуру дослідник А. І. Сидоров визначив як «культуру святості», стрижнем якої є молитва [8, с. 12]. І хоча, як зауважує Смоліна, сприйняття простору в цій культурі пов'язане з його обмеженням до просторів келії відлюдника, до розмірів його серця, де проходить пошук зустрічі з Богом, простір його духовного подвижництва далеко переростає межі монастиря, і посередництвом нарративу, що передає оповідь про його молитовний досвід, посередництвом вихованням духовних чад поширюється далеко за географічні межі простору обителі. Адже саме цією культурою самозамикання породжені такі численні аскетичні практики, як стовпництво, затворництво, мовчальництво, посництво та ін., що створюють особливу ауру пошанування та захоплення навколо її представників [9, с. 44]. Поняття ж «монастирської» культури найбільш доцільне для характеристики теорії і практики монастирів соціального типу, місіонерських та міських обителей. Теорія трьох рівнів молитви передбачає, що будь-яка справа може стати молитвою, коли виходить із серця – тоді саме життя і будь-яка справа стає суцільною молитвою. Такий тип культури несе в собі низку складних діалектичних взаємозв'язків між втечею зі світу та складною взаємодією з ним. Монастир дистанціюється від миру – як сукупності гріха, марноти, боговідступництва – а не від навколишнього світу (людей з навколишніх поселень, паломників, природи) – який він покликаний зцілити, врятувати проповіддю та діяльною молитвою. І тому будь-хто, хто зазнав благодатного впливу цієї молитви, має право ідентифікувати себе з духовною спільністю обителі. Міцність цього семантичного зв'язку особливо яскраво проявляється міцністю зв'язків пастирів зі своїми духовними чадами. Цей зв'язок міцніє та актуалізується у кризові моменти – часи богоборництва, атеїстичної пропаганди та репресій, коли духовна

самоідентифікація стає організуючим началом розгубленої особистості, захваченої виром епохальних змін.

Дослідник історії та семіотики православного богослужбового співу В. А. Мартинов, який обґрунтував підхід до дослідження духовного співу як дисципліни на стику аскетичної, мистецтва та історії, говорячи словами Андрія Тарковського про «помилковість» нашого світу, визначив «помилковим» світ, у якому втрачено всі критерії істинності і в якому людина представлена самій собі, блукає наздогад, шукаючи маркери для самоідентифікації [3, с. 5]. Бунт проти вікових устоїв та розрив традиційних зв'язків призводить до втрати духовних орієнтирів, що робить неможливою будь-яку спробу знайти орієнтири в історичному просторі. Не відаючи ні історичних, ні космічних орієнтирів духу, спираючись виключно на власний досвід і на свої особисті уявлення, виявившись нездатною як до об'єктивного визначення свого істинного місцезнаходження, так і кінцевої мети свого руху в історії і космосі, людина приречена на невпинне блукання. Єдине начало, що може покласти цьому край – це втручання сторонньої сили, що володіє знанням духовних орієнтирів і вміє знаходити правильний шлях до кінцевої мети [3, с. 7]. І як для Данте в «Божественній комедії» такою силою став Вергілій, що вказав героєві шлях до кінцевої мети, так для сучасної свідомості подібною зустріччю стало відкриття на поч. ХХ ст. церковного мистецтва. Це було відкриття духовної традиції, традиції пастирства та духовного окормління, що стала універсальним орієнтиром у історичному просторі межі тисячоліть.

Сакральний простір монастиря, його «монашеський» та «монастирський» топос є стабільним орієнтиром релігійної та культурної ідентичності. Особливо актуалізується звернення до цього критерію в кризові моменти існування – як у масштабі буття індивіда, так і в масштабі буття людських спільнот. Тому таке питання, в межах цієї статті окреслене досить схематично, безперечно, варте того, щоб стати об'єктом більш глибоких та змістовних досліджень як істориків, так і культурологів та філософів.

Література:

1. Климов В. В. Українські православні монастирі та чернецтво: Позиція в національній історії / В. В. Климов. – К. : Інститут філософії НАН України, 2008. – 858 с.

2. Курский край в религиозно-духовном отношении с древних времен // Курские епархиальные ведомости. – Курск, 1887. – № 18. – С. 909–911.

3. Мартынов В. А. Культура, иконосфера и богослужебное пение Московской Руси / В. А. Мартынов. – М. : Прогресс-Традиция; Русский путь, 2000. – 178 с.

4. Мороз Б. А. «Святые» и «страшные» места. Создание сакрального пространства в традиционной культуре / Б. А. Мороз // Иеротопия. Сравнительные исследования сакральных пространств / ред.-сост. Лидов А. М. – М., «Индрик», 2009. – С. 270–291.

5. Мусин А. Е. Паломничество и особенности «перенесения» сакрального в христианской Европе / А. Е. Мусин // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / ред.-сост. Лидов А. М. – М., «Индрик», 2009. – С. 221–141.

6. Попович Д. Пустыня как Новый Иерусалим: становление образов сакрального пространства / Д. Попович // Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств / ред.-сост. А. М. Лидов. – М. : «Индрик», 2009. – С. 167–176.

7. Попович С. Византийский монастырь. Его пространственная иконография и проблема сакрального статуса / С. Попович // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / под ред. А. М. Лидова. – М.: «Прогресс-традиция», 2006. – С. 178–185.

8. Сидоров А. И. У истоков культуры святости: Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности / А. И. Сидоров. – М. : Паломник, «Сибирская благовонница», 2002. – 222 с.

9. Смолина О. О. Специфика «монастырского» и «монашеского» в православной христианской культуре / О. О. Смолина // Культура и цивилизация. М., 2011. – № 1. – С. 37–50.

10. Сиаде Мирча. Священное и мирское / Мирча Сиаде / пер. с фр., пред. и комм. Н. К. Гарбовского. – М. : Издательство Московского университета, 1994. – 142 с.

11. Энциклопедический словарь. – Изд. Брокгауз Ф. А., Эфрон И. А. – Т. XXVa (50) – СПб., 1898.