

КУЛЬТУРНА ГЕОГРАФІЯ
CULTURAL GEOGRAPHY

<https://doi.org/10.18523/2617-8907.2026.9.68-87>

УДК 008:271.2-523.6:7.045(477-25)“08/12”

Мар'яна Нікітенко

Кандидатка історичних наук; провідна наукова співробітниця науково-дослідного відділу вивчення духовної культури Києво-Печерської лаври Національного заповідника «Києво-Печерська лавра», Київ, Україна
<https://orcid.org/0000-0001-6415-340X>
maranik@ukr.net

Печери як ріка: середньовічні просторові уявлення про підземні лабіринти Києво-Печерського монастиря

У статті розглянуто середньовічні уявлення про печери Києво-Печерської лаври крізь призму символічного мислення, характерного для християнської культури Середньовіччя. Авторка пропонує відхід від суто позитивістського, фізико-геологічного трактування печер і зосереджується на їхньому духовно-образному вимірі, зокрема на водній символіці, яка, попри фактичну відсутність води, відіграла ключову роль у сакральному сприйнятті підземного простору. Печери проінтерпретовано як символічні ріки або моря — простори переходу, очищення, ініціації та шляху душі до вічності. На матеріалі патерикових текстів, агіографічних сюжетів, археологічних даних і ранньомодерних описів Києва показано, що море, ріка (зокрема Дніпро) та печери мислилися як семантично тотожні сакральні локуси. Особливу увагу приділено традиції поховань у дерев'яних колодах, які тлумачаться як образи човна й хресної смерті, а також уявленням про надзвичайну протяжність печерних лабіринтів, співвіднесених із підземними ріками. Доведено, що водна символіка є не периферійним мотивом, а фундаментальним елементом середньовічної сакральної географії Києво-Печерської лаври, без урахування якого неможливе адекватне розуміння духовного сенсу печер.

Ключові слова: Києво-Печерська лавра, печери, середньовічна символіка, водна стихія, сакральний простір, ріка, море, підземні лабіринти, Києво-Печерський патерик, поховальні практики, символічне бачення світу, сакральна географія.

Постановка проблеми. Духовно-образна паралель між «водною стихією» (рікою чи морем) та печерами Київської лаври досі не привертала уваги науковців. Це зумовлено домінуванням суто позитивістського підходу до феномену печер, у межах якого їх розглядають передусім як фізико-геологічний об'єкт, штучне підземелля і водночас жорстко структурований природними процесами матеріальний простір, який можна вимірювати, картографувати, класифікувати та робити технічний опис (Сіткарьова 1997, 112–21; Бобровський 2007). Вода в цьому контексті є лише чинником ерозії або гідрологічним елементом, позбавленим символічного, міфологічного чи сакрального змісту.

Позитивізм, зосереджений на емпірично фіксованому та раціонально пояснюваному, свідомо відсікає смислові горизонти, які не піддаються кількісному аналізу. Унаслідок цього печери випадають із ширшого культурного й духовного контексту, в якому вони здавна осмислювалися як прикордонні простори між світами, утроби землі, місця переходу, очищення й ініціації. Водна ж символіка — образ підземних рік, джерел, «вод забуття» чи «вод життя» — опиняється поза науковим інтересом саме тому, що належить до сфери символу, а не факту.

Однак у Середньовіччі панувало символічне бачення світу, в якому видима реальність сприймалася лише як оболонка глибших, трансцендентних смислів. Світ читали як текст, написаний Богом: кожна річ, подія чи істота мали не лише буквальне значення, а й алегоричне, моральне та містичне. Природа була книгою знаків, історія — здійсненням Провидіння, а людське життя — шляхом спасіння. Простір і час осмислювалися ієрархічно: верх і низ, світло і темрява, центр і периферія відображали духовні стани та космічний лад. Мистецтво, архітектура, літургія та повсякденні практики були пронизані символами, покликаними не стільки зображати, скільки відкривати невидиме. Таке бачення світу формувало цілісну картину буття, де матеріальне постійно вказувало за свої межі — до вічного (Войтович 2006а; 2007).

Крім того, позитивістський дискурс прагне універсальності й позачасовості, тоді як водна символіка печер тісно пов'язана з конкретними традиціями, релігійними уявленнями та колективною пам'яттю. Така символіка потребує міждисциплінарного підходу: залучення історії релігій, антропології, феноменології простору, герменевтики міфу, — що виходить за межі класичного природничого аналізу.

Отже, ігнорування водної символіки печер є не випадковою прогалиною, а симптомом методологічного обмеження: коли печера редукується до об'єкта дослідження, втрачається її статус як носія смислів. Лише вихід за межі позитивізму дає змогу побачити в печері не лише порожнину в породі, а й насичений символами простір, де вода є знаком переходу, очищення та сакральної глибини.

З огляду на зазначене вище методологія нашого дослідження ґрунтується на свідомому виході за межі позитивістського підходу, який редукує печери до фізико-геологічного об'єкта, та передбачає їх осмислення як символічно насиченого сакрального простору (Нікітенко 2013, 216–66; Реутов 1997, 101–111). Робота спирається на герменевтичний аналіз

середньовічних і ранньомодерних текстів — передусім Києво-Печерського патерика та поеми «Роксоланія» Себастьяна Фабіана Кльоновича, які розглянуто не як джерело фактичної інформації, а як свідчення специфічного способу просторового мислення епохи. Застосовано феноменологічний підхід до сакрального простору (аналіз переживання глибини, темряви, протяжності), ієротопічну перспективу (печери як сконструйований простір спасительної події), а також типологічно-порівняльний метод, що дає змогу простежити семантичні паралелі «печера — ріка — море — шлях переходу». Дослідження має міждисциплінарний характер, поєднуючи історію релігії, богослов'я, археологію та аналіз міфопоетичних структур. У підсумку реконструюється середньовічна символічна географія печер Київської лаври як лімінального, «післяводного» простору очищення, пам'яті та переходу до вічності.

Важливо, що вода наявна в печерах Київської лаври символічно: через ідейні образи, богословські смисли та просторові асоціації, закорінені в біблійній і літургійній традиції. Саме ця відсутня-присутня «водна стихія» формує особливий рівень сприйняття печер, де фізична сухість простору не заперечує, а навпаки — підсилює символіку Хрещення, Пасхи, райських рік і «води життя». Печери Київської лаври постають як сакральний простір, у якому вода існує не емпірично, а смислотвірно — як компонент духовної реальності, що супроводжує шлях аскета від покаяння до воскресіння й обоження.

Задля усвідомлення цього бачення передусім звернімося до традиції ісихазму, в якій наближення людини до Бога співвідноситься з її зануренням у глибокі води — образом входження в таємницю Божественної глибини, де зовнішнє мовчання й темрява відповідають внутрішньому очищенню та умному сходженню. Це символічне «пірнання» означає відмову від поверхового, чуттєвого буття і перехід у простір серця, де молитва стає безперервною, а людина поступово долає межу між тварним і нетварним (Нікітенко 2022, 519–20).

Знаменно, що шлях апофатичного богослов'я Святі Отці ототожнюють із заглибленням у морські пучини. Зокрема, преподобний Симеон Новий Богослов говорить:

Той, хто стоїть на морському узбережжі, перебуваючи поза водами — бачить усе і обіймає розумом океанський простір. Коли ж він почне входити у води і поринати в них, то по мірі заглиблення все менше бачить навколишнє. Так само й ті, що долучаються до Божественного світла: якою мірою просуваються в пізнанні Божественного, тією ж мірою впадають у незнання.

<...>

Як той, хто входить у води морські до колін чи до поясу, ясно бачить все, що поза водами, коли ж зійде вглибину і опиниться весь під водою, не може бачити нічого з того, що поза водами, і знає лише те, що він цілком занурений у глибину моря; так трапляється і з тими, які зростають у духовному успіху і сходять у досконалість знання і споглядання (Преподобный Симеон Новый Богослов, Преподобный Никита Стифат 2011, 40; тут і далі переклад з російської наш. — М. Н.).

У такому контексті водна образність у сакральному мисленні безпосередньо корелює з печерним простором Київської лаври, що постає як матеріалізована метафора духовного занурення на шляху до обоження.

Про те, що в давнину печери уявляли своєрідними річками і взагалі водами, свідчить Києво-Печерський патерик і давня традиція, що зберігалася в монастирі протягом століть. Одним із найяскравіших прикладів цього бачення є печерні поховання ченців під підлогою в дерев'яних колодах (іл. 1) — образах човна, що «перевозить» душі спочилих праведників на інший берег містичної річки — у Царство Небесне. Вузькі, покручені лабіринти печер поставали такими звивистими річками.

Зокрема, під час археологічних розвідок у Ближніх печерах Київської лаври у 1978–1979 рр. було знайдено дев'ять таких поховань. В археологічному звіті йдеться: «Для цього [поховання] брали соснову колоду великого діаметра. Верхню її частину сколювали у вигляді дошки,



Іл. 1. Поховальні колоди з Ближніх печер Києво-Печерської лаври

яка слугувала віком гробниці, а в нижній частині видовбували місце для покладення туди тіла покійного» (Мовчан, Авагян 2012, 160).

Як зазначають археологи (Мовчан, Авагян 2012), колоди були і соснові, і дубові. Якщо колода була з м'якої деревини, її нижню частину видовбували, а якщо дубовою — випалювали. У такий спосіб у колоді створювали місце для небіжчика. Колоди відрізнялися за розмірами (залежно від зросту покійного) і формою. Деякі мали форму звичайного корита, інші були антропоморфними: їм надавали спрощену форму людського тіла, всередині для голови робили невелике підвищення. Кришку таких колод розтесували з поздовжніх боків так, що вона нагадувала двохсхилий дах.

Важливо, що нижню частину поховання в колодах заповнювали піском, либонь, задля досягнення муміфікації мощей, що й справді наявна в цих гробах. Декілька колод було знайдено в печерних локулах. Одна з них була оббита шкірою (Мовчан, Авагян 2012, 177). Нині одну з колод експонують у Національному заповіднику «Києво-Печерська лавра» — у першій секції Музею історії Києво-Печерської лаври. Фрагменти іншої колоди зберігаються у фондах заповідника.

Датування колод, знайдених у печерах Київської лаври, є спірним: XI–XVIII ст. (Мовчан 1993, 66). Проте сама практика таких поховань дуже давня. Це підтверджує поховання в Ближніх печерах у дерев'яній колоді преподобного Меркурія (єпископа Смоленського?), що жив у XII–XIII ст. (Мовчан 1993, 66). Його могилу локалізують у стіні печерної галереї по екскурсійному маршруту біля мощей преподобного Пимона Багатохворобливого.

Найдавніші дерев'яні колоди прямокутної форми було знайдено ще в давньокиївському некрополі (кінець X — початок XI ст.). Одна з колод мала розміри 1,9 x 0,5 м, друга — бокові стінки завтовшки 10 см. Видовбані колоди прямокутної форми (довжина 1,85 м, ширина 0,4 м), знайдені під час дослідження церкви Бориса і Гліба в Новгороді, датують XII століттям. Початком XIV ст. (1302 р.) датовано поховання у видовбаній колоді у Спасо-Преображенському соборі Переяславля-Залеського. Воно належало онуку Олександра Невського, місцевому князю Івану Дмитровичу. Довбані колоди цього виду було використано і в некрополі Спаського собору в Ярославлі (XIII–XIV ст.). Знаходили такі колоди і в більш пізніх похованнях XV–XVI ст. у Новгороді (Панова 2004). Відомі давньоруські (XII ст.) чернечі поховання в колодах на подвір'ї Юрієвого монастиря в Новгороді (Панова 2004), а також у Софії Київській (XI ст.). Зокрема, М. Каргер пише щодо поховань у колодах у Софії Київській:

У західному членуванні центральної нави, тобто на ділянці між давньою західною стіною і основою двох восьмигранних стовпів, виявлених розкопками, розкрито 12 поховань. Усі поховання зроблені у глибоких ґрунтових ямах під давньою підлогою собору в дерев'яних трунах різної збереженості. У семи похованнях було виявлено наявність дерев'яної колоди, в інших — дерев'яні труни, збиті залізними цвяхами (Каргер 1950, 245).

Напрочуд цікавими в печерах Київської лаври є колоди антропоморфної форми. Їхні обриси повторюють контури людського тіла. Іноді це підкреслено лише облаштуванням узголів'я. Іноді, крім округлого узголів'я, є звуження біля ніг. Подібні «фігурні» видовбані колоди XV ст. знайшли й на московських кладовищах. Менш складної форми видовбані антропоморфні гроби (XVI–XVII ст.) зафіксовано у Пскові. Тут дещо виокремлені лише головні частини колод (Панова 2004).

Звертаємо увагу на те, що поховання в колодах має прадавнє, язичницьке коріння. Відгомоном цієї поховальної традиції є давньоруський епос. Зокрема, у билині «Михайло Потик» (богатир новгородського циклу) згадано «колоду білодубову», в яку після смерті потрапляє цей персонаж. У варіантах билини простежуємо опис поховання в кораблі чи човні. І. Фроянов та Ю. Юдін ототожнювали «колоду білодубову» саме з поховальним човном (лодією). І справді, сам опис билинної «колоди» наводить на думку про конструкцію давньоруських суден, що були «колодами»-довбанками. Це моносили (від давньогрецького *μονοξύλος* — з одного дерева) Константина Багрянородного з нарощеними бортами з дощок-тесу. Саме так описують судна Русі й інші джерела (Прозоров 2006).

Традиція поховання в колодах перекочувала з язичництва в християнство, збагатившись новими глибокими смислами. Недарма в українській мові та культурній традиції човен-будару (або загалом човен-довбанку) та могилу порівнюють через спільну назву — «домовина», що походить від давнього поховального обряду, а в басейні річки Рось знайдено поховання в човнах ще XII–XIII ст. В обряді символічних «похоронів» Масниці, які імітують язичницьке поховання, її в деяких місцях не просто спалювали, а саме на кораблі. Ф. Буслаєв щодо звичаю поховання в «колоді» згадує, що за його часів старобрядці ховали покійників у дубових колодах (Прозоров 2006).

Вочевидь язичницькі, а згодом і християнські поховання в колодах мали символіку смерті як перепливання в човні на інший бік містичної річки — у потойбічний світ. У християнстві потойбічний світ — це Вічність і Рай, запорука воскресіння. Прикметно, що деякі колоди, знайдені в Ближніх печерах Київської лаври, є сосновими. Давні українські повір'я вічну зелень цього дерева пояснюють Божим благословенням, оскільки сосна виявилася непридатною для цвяхів під час розп'яття Христа (Войтович 2006b, 479).

Цікаво, що еквівалентом сосни є кипарис — вічнозелена рослина (символ вічного життя) з родини соснових. В епосі одним із епітетів хреста є «кипарисний». Зокрема, «кипарисною» в низці варіантів названо дошку, на якій вирушає в море Садко (в більшості випадків вона, як і колода, — дубова). Кипарис у «Голубиній книзі» названо «всім деревам матір'ю», оскільки «на ньому був розп'ятий Христос» (Прозоров 2006). Можна припустити, що поховання в Ближніх печерах під підлогою в соснових і дубових колодах втілювали ідею хресної смерті «разом із Христом». Лише така смерть є запорукою воскресіння, оскільки Христос, померши на хресті, воскрес. Отже, дерев'яну колоду — цей своєрідний корабель спасіння, що допомагає душі досягти Царства Небесного

(воскреснути), ототожнювали з хрестом Спасителя. А сам печерний коридор, у підлозі якого влаштували поховання в колодах, сприймали як річку чи море, якими душі похованих у колодах (човнах) ченців потрапляють на потойбічний берег раю.

У Києво-Печерському патернику є декілька розповідей про святих, які знайшли вічний спокій у воді, але згодом їхні моці опинилися в печерах («Слова» про преподобних Євстратія Постника і Григорія Чудотворця).

Євстратій Постник потрапив у полон, був розіп'ятий у Херсонесі, а його моці кинули в море, де сталося багато чудес. Проте згодом вони в дивовижний спосіб опинилися в печерах Київської лаври (Абрамович 1991, 138). Нині моці святого Євстратія спочивають у Ближніх печерах по екскурсійному маршруту неподалік мощей преподобного Нестора Літописця. У цьому разі море і печери, либонь, ототоженні як священне місце перебування мощей Євстратія.

Море і печери постають як рівнозначні сакральні простори, об'єднані спільною богословською логікою. Море, в яке кинули моці преподобного Євстратія, у християнській традиції є не лише стихією хаосу, а й місцем випробування, очищення та явлення Божественної сили. Те, що моці святого, перебуваючи в морі, творили чудеса, свідчить про метаморфозу стихії води в простір благодаті, подібно до того, як це відбувається в хрещальній купелі чи в образі Червоного моря як дороги спасіння. Подальше «повернення» мощей із моря до печер Київської лаври не видається випадковим переміщенням реліквії, а радше логічним завершенням сакрального шляху. Печери в цій перспективі постають як функціональний еквівалент морської глибини: обидва простори є темними, прихованими від світу, позбавленими звичайного життя, але водночас здатними вміщати і являти присутність Бога. Отже, печери перебирають на себе символіку моря як місця «поховання без поховання», де смерть не має остаточної влади.

Особливо показовим є те, що моці святого опиняються саме в печерах — сакральному просторі, пов'язаному з ідеєю Гробу Господнього, Пасхи і воскресіння. Можна говорити про перехід від водної стихії до кам'яної, який не змінює суті священного місця, а лише надає їй іншої форми: море і печери постають як різні образи однієї реальності — простору перебування освяченого тіла, що належить вже не землі, а Царству Божому.

Отже, у випадку преподобного Євстратія Постника море і печери Київської лаври можна розуміти як тотожні за смыслом сакральні локуси, між якими відбувається не втрата, а збереження й примноження святості. Печери тут постають не лише місцем спочинку мощей, а й продовженням тієї ж «глибини», у якій благодать діяла в морі, — вже в іншій, але богословськи спорідненій стихії.

Ще одним прикладом ототожнення печер Київської лаври з водною стихією, проте вже не з морем, а з річкою, а саме з Дніпром, є історія києво-печерського ченця Григорія Чудотворця. Згідно з Києво-Печерським патерником, руське військо на чолі з князем Ростиславом Всеволодовичем рушило до Треполя на битву з половцями. Перед походом

вони прийшли до Києво-Печерського монастиря, імовірно, за благословенням. У монастирі біля Дніпра вони випадково зустріли Григорія і стали з нього насміхатися. Тоді святий, який мав дар передбачати майбутнє, напророчив руському війську поразку через їхні гріхи, а князю — загибель у воді. Це пророцтво дуже засмутило князя і воїнів, вони вбили Григорія — прив'язавши до його шиї камінь, утопили в Дніпрі. Згодом із військом Ростислава і з ним самим усе сталося так, як сказав Григорій: військо зазнало поразки, а князь утопився в річці. Мощі ж Григорія, кинуті в Дніпро, в чудесний спосіб опинилися в келії святого, звідки їх згодом перенесли в печери (Абрамович 1991, 125). Упродовж століть мощі святого Григорія Чудотворця спочивають у Ближніх печерах.

Ця історія свідчить не просто про символічний зв'язок, а про фактичне ототожнення Дніпра і печер Київської лаври як єдиного сакрального простору, в якому здійснюється Божественний суд і водночас являється благодать. Дніпро в цьому наративі постає не лише як географічна ріка, а й як теологічно навантажена «жива вода», що виявляє істинність пророчого слова святого і виконує функцію межі між гріхом і правдою.

Утоплення Григорія Чудотворця в Дніпрі є актом насильницького «занурення» у воду, яке за своїм внутрішнім сенсом парадоксально наближається до хрещального жесту: вода приймає тіло святого не як місце загибелі, а як простір свідчення його праведності і переходу до життя вічного. Саме тому Дніпро не утримує мощі мученика, а «віддає» їх: вони повертаються в келію святого, тобто в простір молитви, а згодом і в печери, які перебирають на себе функцію остаточного сакрального прихистку, семантично тотожного Раю.

Перенесення мощей з ріки до печер засвідчує, що печера мислиться як продовження річкової глибини, але вже в стабілізованому, «освяченому» вигляді. Якщо Дніпро є рухомою, мінливою стихією, через яку Бог звершує суд і одкровення, то печера є місцем збереження і тривалого перебування святості, таким як Царство Небесне. У цьому сенсі ріка і печера співвідносяться як дія і плід, як подія і її вічна пам'ять — чи вічне життя.

Особливо важливо, що дія розгортається саме біля Дніпра — сакральної ріки Русі, пов'язаної з Хрещенням Володимира і народженням християнського народу. Тож мученицька смерть Григорія Чудотворця у водах Дніпра вписується в хрещально-пасхальний контекст, у якому вода одночасно відкриває гріх воїнів і прославляє святого. Печери ж, приймаючи його мощі, стають внутрішнім, прихованим виміром тієї самої священної реальності, яку ріка являє назовні.

Отже, у випадку святого Григорія Чудотворця Дніпро і печери Київської лаври постають як дві взаємодоповнювані форми одного сакрального простору: ріка — як місце Божого суду і пророчого свідчення, печера — як місце збереження, тиші й молитви — прообраз Небесного Єрусалиму. Саме в цій єдності водної і підземної «глибини» розкривається глибинний богословський сенс перебування мощей святого в печерах, який раніше не був прочитаний у науковій традиції.

Також варто звернути особливу увагу на значну протяжність печерних лабіринтів, що їх у давнину порівнювали з довгими підземними річками, якими душі дістаються дуже далеких і навіть недосяжних берегів потойбічного світу (іл. 2). Нині довжина Ближніх печер сягає 383 метри, а Дальніх — 293 метри. Проте середньовічні прочани мали інші уявлення про довжину лаврських підземель. Зокрема, Олександр Гваньїні (1538–1614), начальник піхоти в польському війську під час війни з Росією і комендант Вітебська, в «Описі європейської Сарматії» (1581) розповідає і про Київ. Зокрема, йдеться про надзвичайну довжину печер Київської лаври: «...є такі величезні підземні печери, прокопані під землею на велику відстань, як деякі кажуть, на 80 миль...» (цит. за: Жиленко 1997, 39).

Для середньовічної свідомості фізична протяжність печер не була дорядною характеристикою, а найбільшою мірою впливала на їх екзистенційне переживання. Проте, звісно, «80 миль» у Гваньїні — це не реальна



Іл. 2. Лабіринти Варязьких печер Київської лаври, що нагадують підземні річки

відстань, а радше фіксація враження: печери постають як простір, що втрачає міру, виходить за межі звичного людського масштабу.

Важливо, що ці уявлення фіксує не монах, а світський автор XVI ст. Це означає, що образ лаврських печер як нескінченного підземного простору був поширеним і виходив далеко за межі внутрішньомонастирської традиції. Отже, йдеться про колективне сакральне уявлення, а не про випадкову метафору.

Польський історик Станіслав Сарницький в «Описі давньої та нової Польщі» (1585) також вказав на величезну довжину лаврських печер:

...руські тепер стараються примусити інших повірити в свої чудеса і героїв, яких звать богатирями, тобто напівбогами. Вони поховані за руским звичаєм в гірських печерах, які ніби то, як підземні коридори, тягнуться на велику відстань, навіть до Новгороду Великого. Тільки те, безсумнівно, і вважається чудом богомольцями, які стікаються до Києва, що монахи показують там нетлінні тіла князів, котрі завдяки якійсь особливості місця залишаються незруйнованими багато років (цит. за: Жиленко 1997, 40).

Отже, Станіслав Сарницький найбільшим дивом вважав саме неймовірну довжину печер. Свідчення цього автора фіксує ранньомодерне раціоналістичне дистанціювання від сакрального досвіду самих прочан. Автор іронічно знецінює місцеву традицію, намагаючись пояснити «чудо» не надприродним виміром, а винятковими властивостями простору. У його викладі нетлінність тіл перестає бути знаком святості й Божої дії та редукується до природної «особливості місця», тоді як справжнім дивом він визнає лише матеріальну протяжність печер.

Акцент на неймовірній довжині підземних ходів свідчить про те, що вже наприкінці XVI ст. печери сприймалися як простір, що виходить за межі звичайного людського досвіду. Образ печер-коридорів, що нібито простягаються «на велику відстань, навіть до Новгороду Великого», є гіперболою, але водночас вказує на уявлення про печери як про безмежний підземний світ, співмірний з великими земними просторами. Отже, довжина набуває майже міфологічного виміру.

Сарницький мимоволі засвідчує живучість архаїчних уявлень про підземні шляхи, які з'єднують віддалені центри сакрального простору. Навіть заперечуючи «чудеса», він відтворює мотив підземних шляхів, добре відомий у міфології різних народів, де підземні ріки або коридори слугують шляхами переходу між світами, землями чи станами буття. У цьому сенсі його текст є цінним джерелом не лише для історії сприйняття Лаври, а й для реконструкції символічної географії ранньомодерної Русі.

Водний підтекст цього уявного підземного простору в тексті Сарницького залишається не артикульованим, хоча сама метафора «коридорів», що тягнуться на величезні відстані, структурно близька до образу підземних рік. Це ще раз підтверджує, що навіть там, де символіка є імпліцитною, позитивістське або раціоналізуюче читання зводить її до просторових параметрів, залишаючи поза увагою глибинні смисли руху, течії та переходу.

Отже, для Станіслава Сарницького найбільшим дивом є не сакральна дія, а протяжність і незвичність простору. Проте саме ця зосередженість на довжині печер, позбавлена символічної інтерпретації, парадоксальним чином зберігає відгомін давніх уявлень про підземний світ як особливу, майже космологічну реальність, що виходить за межі суто матеріального опису.

Про дивовижну довжину печер Київської лаври говорить і краківський канонік, відомий історик і публіцист Симон Старовольський (помер 1656 року). Його опис Києва вміщено в «Географії» Блавіана (Амстердам, 1662), але складено набагато раніше — приблизно між 1622 і 1632 рр. Про печери Київської лаври цей автор зазначає: «...Ці підземні печери, як їх називають, простягаються на декілька десятків миль, аж до Москви...» (цит. за: Жиленко 1997, 42).

Андрій Целларій, автор компілятивного «Опису Польщі» (1658), говорячи про печери Київської лаври, зауважує: «...[В]ід Києва до Смоленська існують підземні проходи, і та їхня частина, що проходить під самою течією Дніпра, в усю їх ширину має литі склепіння... Це повідомляє Мюллер під 1585 роком» (цит. за: Жиленко 1997, 45). Річ у тім, що опис Києва Андрій Целларій взяв із записок Д. Лаврентія Мюллера, радника курляндського герцога. У цьому повідомленні цікавим є зв'язок лабіринтів печер із річкою Дніпро.

Цей фрагмент є надзвичайно показовим саме щодо водної символіки лаврських печер, адже тут уперше настільки виразно з'єднуються два різні, на перший погляд, простори — підземний лабіринт і велика ріка. Передусім привертає увагу твердження про підземні проходи, що простягаються «від Києва до Смоленська». Як і в попередніх свідченнях, маємо справу з гіперболізованою уявною протяжністю, яка виводить печери за межі локального сакрального об'єкта й перетворює їх на елемент ширшої сакральної географії. Проте принципово новим є мотив проходження лабіринтів *під самою течією Дніпра*. Тобто підземний простір мислиться не просто як паралельний до земної поверхні, а як такий, що входить у безпосередній контакт із водною стихією.

У символічному вимірі Дніпро — не лише географічна ріка, а й один із ключових образів життя, руху, історичної пам'яті та духовної тягlosti Русі. У християнській традиції ріка асоціюється з хрещенням, очищенням і відродженням; у більш архаїчних уявленнях — із межею між світами. Те, що печерні лабіринти нібито проходять під течією Дніпра, можна тлумачити як образ прихованого, підводного виміру цієї сакральної ріки — її «внутрішнього» або «нічного» боку.

Особливо промовистим є опис «литих склепін» під самою рікою. Цей мотив надає підземним ходам рис упорядкованого, майже храмового простору, здатного протистояти хаотичній силі води. У символічному плані це можна прочитувати як перемогу сакрального ладу над первісною стихією або як знак того, що підземний світ печер є простором не руйнування, а навпаки — простором збереження, тиші та неглинності. Вода тут не знищує, а лише накриває, приховує, оберігає.

Важливо й те, що в цьому тексті підземні лабіринти фактично уподібнюються до підводних шляхів. Така уява структурно зближує печери з образом підземних рік, відомих як в античній, так і в християнській традиціях (Стікс, Ахерон, «води безодні»). Навіть якщо воду прямо не згадано як елемент, сам факт проходження під рікою активує семантику переходу, межі й подорожі між різними рівнями буття.

Водночас слід наголосити, що автори повідомлення — і Мюллер, і Целларій як компілятор — не осмислюють цього зв'язку в символічному ключі. Для них ідеться про дивовижу інженерного або просторового характеру. Проте саме ця неусвідомлена символіка робить текст особливо цінним: вона фіксує колективні уявлення епохи, в яких печери Лаври мислилися як прихований «підводний» світ, тісно пов'язаний із головною рікою країни.

Отже, зв'язок лаврських печер із Дніпром у цьому повідомленні відкриває важливий пласт водної символіки: печера постає як підземний аналог ріки, як шлях під течією життя, історії та сакральної пам'яті. Саме в цьому поєднанні землі і води, твердого склепіння і плинної стихії проступає глибинний образ печер Київської лаври як місця переходу, очищення й духовної глибини.

Але найяскравіше цей зв'язок печер із водною стихією висвітлив відомий польський поет доби Відродження Себастьян Фабіан Кльонович (бл. 1545–1602), який деякий час жив у Львові. У поемі «Роксоланія» (1584) він оспівав красу й багатство української землі.

Зокрема, Себастьян Кльонович так описує появу неймовірно довгих печерних лабіринтів Київської лаври у висохлих руслах рік:

Є у нас ріки, що зверху землі собі русла проклали,
Є і такі, що пливуть десь у глибинних шарах.
Часто вода висихає у ріках і русла зникають,
Часто вода пробива річище інше собі.
Тільки долинку якусь на шляху своїм річка зустріне —
Тут же негайно старий змінює шлях на новий.
Теж під землею всі ріки течуть за таким же законом,
Стрінуть печеру нову — тут же міняють свій біг.
Витечуть води з печери — уже висихає печера,
Шлях пробивають новий — сохне печера стара.
Тільки якщо шар твердий під землею й не тріскає скоро,
Довго склепіння тоді й давні печери стоять.
Так, я гадаю, постали у Києві руські печери,
Шану глибоку тепер їм на Русі віддають.
У давнину під землею десь жилка води протікала,
Нині в колишнім руслі тільки печера сама.
Згодом струмок цей швидкий десь пропав в Ахеронтових водах,
Тож залишили його води печеру суху (Кленович [1584]).

Цей уривок із «Роксоланії» Себастьяна Фабіана Кльоновича є, без перебільшення, ключовим текстом для розуміння водної символіки печер Київської лаври, оскільки тут водна стихія є не просто тлом чи побічною аналогією, а головним пояснювальним принципом їхнього походження та сенсу.

Насамперед важливо, що Кльонович мислить печери не як статичні порожнини, а як сліди руху води. Печера постає не «порожнім простором», а *відлунням течії*, знаком колишнього життя підземної ріки. Це принципово відрізняє його бачення від пізнішого позитивістського опису: вода тут не просто геологічний агент, а активна, жива сила, яка «пробива річище інше собі», «старий змінює шлях на новий». Печери — це своєрідні «застиглі річища», пам'ять про минулу течію.

Надзвичайно промовистим у Кльоновича є паралелізм між надземними й підземними ріками: за одним і тим самим законом існують і видимі, і невидимі води. Така симетрія світів — поверхневого й підземного — вказує на цілісну космологічну модель, де підземелля не є хаосом чи порожнечою, а впорядкованим простором, що підкоряється тим самим ритмам, що й світ живих. У цьому сенсі лаврські печери вписуються в загальний лад буття, де рух води є універсальним принципом формотворення.

Особливої ваги набуває фінальний образ Ахеронту — в античній традиції ріки межі, переходу між світом живих і царством мертвих. Коли Кльонович пише, що «згодом струмок цей швидкий десь пропав в Ахеронтових водах», він переносить лаврські печери в чітко артикульований *лімінальний* простір. Печери стають місцем, де вода перейшла в небуття, але залишила по собі шлях — так само, як душа залишає слід у просторі між життям і смертю. Це надзвичайно важливо для розуміння печер як місця поховань святих: сухе річище колишньої підземної ріки стає домівкою нетлінних тіл.

Отже, у Кльоновича вода виконує подвійну функцію: вона є творцем і відсутністю водночас. Саме завдяки тому, що вода залишила це місце, печери стають придатними для людського перебування й сакрального використання. У цьому можна вбачати символ очищення та випробування: вода проходить, очищує, формує, а потім відходить, залишаючи простір тиші, сухості й споглядання.

Варто також наголосити на поетичній інтуїції Кльоновича, яка значно випереджає сухі раціоналістичні схеми. Він фактично пропонує міфопоетичну гідрологію, де підземні ріки є аналогами духовних шляхів: вони невидимі, змінюють напрям, можуть зникати, але їхній слід залишається. Саме цей слід — печерний лабіринт — і стає сакральним простором пам'яті, молитви й переходу.

У «Роксоланії» лаврські печери постають як післяводний простір, народжений течією й освячений її зникненням. Вода тут — першопричина, межа і пам'ять водночас. Саме в такому ключі Кльонович дає найглибше й найобразніше осмислення водної стихії печер Київської лаври, поєднуючи природне, міфологічне й сакральне в єдину символічну цілісність.

Лаврський еромонах Афанасій (Атанасій) Кальнофойський у праці «Тератургіма» (1638) порівнював печери Київської лаври з Йорданом, проте всіляко критикував тих, хто говорив чи писав про величезну довжину печер, вважаючи такі твердження безглуздими (Кальнофойський 2013, 20). Це дуже промовисте й водночас парадоксальне місце в Кальнофойського, і саме тому воно так добре працює на глибший, символічний рівень.

Хоча Афанасій Кальнофойський полемізує з уявленнями про «безмірну» фізичну протяжність лаврських печер і наполягає на їхній реальній, вимірюваній скромності, у духовному вимірі він мислить категоріями зовсім іншого масштабу. Порівняння печер із Йорданом переводить їх із простору географії в простір спасительної події. Адже Йордан у християнській традиції — це не просто річка, а межа між старим і новим буттям, місце переходу, очищення та оновлення.

У цьому сенсі печери Київської лаври постають як своєрідний підземний Йордан — простір духовного хрещення, у якому людина занурюється не у воду, а в темряву, мовчання і смерть для світу. Як Христос входить у води Йордану, приймаючи на Себе людську неміч, так і подвижник входить у печеру, добровільно сходячи в глибину землі, щоб у цій глибині оновитися для Бога. Тут відбувається не рух уперед у просторі, а рух усередину — до очищення серця і преображення особистості.

Печери як Йордан також є межею. Вони відокремлюють «береги» мирського життя від життя чернечого, земне світло — від світла невидимого. Перехід через Йордан у біблійній традиції означає вхід у Землю обітовану, перехід же до печер означає вхід в іншу реальність — есхатологічну за своїм змістом, де життя вже орієнтоване не на час, а на вічність. Саме тому реальна довжина печер стає несуттєвою: їхня «протяжність» вимірюється не метрами, а глибиною духовного шляху.

Образ Йордану підкреслює очисний характер печерного простору. Тут, поруч із мощами преподобних, перебування в печерах мислиться як дотик до святості, як духовне омовіння, що знімає тягар гріха і страху смерті. Печери не розширюються у фізичному просторі, але розгортаються в сакральному часі Церкви, знову і знову стаючи місцем переходу — від тління до нетління, від темряви до світла.

У такий спосіб, навіть заперечуючи «безкрайність» печер у матеріальному вимірі, Кальнофойський визнає їхню безмежність у сенсі символічному: як Йордан не вичерпується своїм руслом, так і печери Лаври не вичерпуються своєю довжиною, бо вони є простором спасительної зустрічі людини з Богом.

Хоча наведені свідчення належать до пізньосередньовічної та ранньомодерної доби, за своїм змістом вони виразно відбивають значно давніші уявлення про печери як простір, тісно пов'язаний із водною стихією. Йдеться не про випадкові метафори чи індивідуальні поетичні фантазії авторів, а про стійку образну матрицю, що має глибоке культурне коріння і відтворюється знову й знову в різних текстах.

Передусім така спадковість зумовлена архаїчним досвідом взаємодії людини з підземним світом. У донаукову епоху печери рідко мислилися як «порожнини»: їх сприймали як живі простори, де завжди присутній

або принаймні потенційно можливий рух води. Крапання, волога, підземні джерела, туман і холод формували відчуття прихованої течії, навіть тоді, коли вода була невидимою. Тому печера природно асоціювалася з руслом — наявним або висохлим, але таким, що зберігає пам'ять про воду.

Другою причиною є універсальність водної символіки в міфологічних і релігійних системах. Вода майже повсюдно мислиться як першооснова, середовище переходу, очищення й народження. Підземна ж вода — як особливий, прихований її стан — пов'язується з межею між світами, зі смертю та відродженням. Саме тому мотиви підземних рік, прихованих течій і зниклих вод так легко накладаються на образ печери, незалежно від епохи та конкретної культурної традиції.

Важливу роль відіграє й тяглість усної традиції. Уявлення про печери як підземні ріки або їхні сліди передавалися не лише через книги, а й через легенди, перекази, паломницькі оповіді. Пізньосередньовічні автори, навіть коли прагнули раціоналізувати або поетично осмислити почуте, фактично фіксували значно давніший шар колективної пам'яті. Тому в їхніх творах з'являються мотиви надзвичайної протяжності печер, підземних шляхів і водних аналогій, що мають архаїчну природу.

Зрештою, спадковість цих уявлень можна пояснити самою природою сакральних місць. Печери Київської лаври не були нейтральним простором: вони функціонували як місце молитви, поховань, переходу від життя до смерті й очікування воскресіння. У такому контексті водна символіка виявляється особливо доречною, адже саме вода в багатьох традиціях є образом переходу, очищення та межі. Навіть коли реальна вода зникла, її символічна присутність продовжувала «жити» у сприйнятті цього простору.

Пізньосередньовічні свідчення про водну природу печер Київської лаври є не анахронізмом, а виявом глибинної культурної тяглість. Вони зберігають і транслиують архаїчне уявлення про печеру як про простір води — видимої чи прихованої, теперішньої чи минулої, але завжди смислотвірної. Саме ця спадковість і робить такі тексти цінними джерелами для реконструкції давніх символічних уявлень, що пережили зміну епох і способів мислення.

Висновки. Аналіз середньовічних і ранньомодерних джерел дає змогу дійти узагальненого висновку: печери Київської лаври в уявленнях людей тієї доби були чимось значно більшим, ніж місцем чернечого усамітнення чи поховання. Вони сприймалися як простір, глибинно пов'язаний із водною стихією — реальною, уявною або пам'яттю про неї.

У різних авторів — від хроністів і компіляторів до поетів — послідовно повторюються мотиви підземних ходів, що уподібнюються до рік, течій і русел, надзвичайної протяжності лабіринтів, співмірної з великими земними та водними шляхами. Також наявні уявлення про печери як сліди зниклої підземної води. Навіть там, де воду прямо не згадано, сама логіка опису — рух, напрямок, зникнення, пам'ять про течію — залишається водною за своєю структурою.

Особливо показовим є те, що ця символіка не обмежується поетичними текстами, а проступає і в нібито раціоналізованих описах. Позитивістська

або скептична інтерпретація дива (чуда) редукує сакральне до просторового, але водночас мимоволі зберігає архаїчні образи підземних шляхів, походів під ріками та невидимих течій. Це свідчить про глибоку вкоріненість водної символіки в колективному сприйнятті печер.

У середньовічній свідомості печера постає як особливий лімінальний простір — «післяводний» або «підводний» світ, де вода вже пройшла, але залишила по собі форму, пам'ять і напрямок. Саме тому печери так природно поєдналися з практиками поховання, молитви та очікування воскресіння: сухе річище підземної ріки стає місцем тиші, збереження й переходу.

Отже, в Середньовіччі печери Київської лаври мислилися не як випадкові геологічні порожнини, а як сакральний простір, сформований і осмислений через водну стихію. Вода — явна чи прихована — була головним символом, що поєднував природне походження печер, міфологічні уявлення про підземний світ і християнські смисли очищення, переходу та вічного життя.

Список використаної літератури

- Абрамович, Дмитро, упоряд. 1991 [1931]. *Киево-Печерський патерик*. (Репринт). Київ: Час.
- Архиепископ Иларион (Алфеев). 2010. *Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание*. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко.
- Бобровський, Тимур. 2007. *Підземні споруди Києва від найдавніших часів до середини XIX ст. (спелео-археографічний нарис)*. Київ: АртЕк.
- Войтович, Валерій, упоряд. 2006а. *Антологія українського міфу: у 3 т. Т. I. Етіологічні, космогонічні, антропологічні, теогонічні, солярні, лунарні, астральні, календарні, історичні міфи*. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан.
- . 2006б. *Антологія українського міфу: у 3 т. Т. II. Тотемічні міфи*. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан.
- . 2007. *Антологія українського міфу: у 3 т. Т. III. Потойбіччя*. Тернопіль: Навчальна книга – Богдан.
- Жиленко, Ірина, упоряд. 1997. *Дива печер лаврських*. Київ: КМ Academia.
- Кальнофойский, Афанасий. 2013. *Тератургима, или Чудеса: трактат*. Пер. с пол. Ольга Бигун; грав. Леонтия Тарасевича. Киев: Горлица.
- Каргер, Михаил. 1950. *Археологические исследования древнего Киева*. Киев: Изд-во АН УССР.
- Кленович, Себастьян. [1584]. *Роксоланія*. Пер. з лат. за вид.: Roxolania. — Краків, 1584. <http://litopys.org.ua/suspil/sus10.htm>.
- Мовчан, Иван. 1993. *Давньокіівська околиця*. Київ: Наук. думка.
- Мовчан, И., Авагян А. 2012. «Отчет об археологических исследованиях в Ближних пещерах Киево-Печерского заповедника, проведенных

- в 1978–1979 гг.». У *Лаврський альманах: Києво-Печерська лавра в контексті української історії та культури* 27, спецвип. 10. Дослідження печерних комплексів Києво-Печерської лаври, 158–215. Національний Києво-Печерський історико-культурний заповідник. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17495584>.
- Нікітенко, Мар'яна. 2013. *Святі гори Київські: побудова сакрального простору ранньохристиянського Києва (кінець X — початок XII ст.)*. Київ. https://www.icon.org.ua/wp-content/uploads/2024/10/Nikitenko_mon-1.pdf.
- . 2022. *Небо на землі: від Альфи до Омеги. Феномен Спасіння-освячення в Києво-Печерському монастирі (давньоруська доба)*. Київ: Горобець.
- Преподобный Симеон Новый Богослов, Преподобный Никита Стифат. 2011. *Аскетические сочинения в новых переводах*. Санкт-Петербург: Издательство Олега Абышко.
- Панова, Татьяна. 2004. «Царство смерти. Погребальный обряд средневековой Руси XI–XVI веков». *РусАрхив*. <http://rusarch.ru/panova5.htm>.
- Прозоров, Лев. 2006. Глава 5. «“Колода белодубова”. Языческий погребальный обряд в былинах». В *Времена русских богатырей. По страницам былин — в глубь времён*. <https://studfile.net/preview/7036207/page:11/>
- Реутов, Андрій. 1997. «Лаврські печери як архітектурна пам'ятка». У *Дива печер лаврських*, упоряд. Ірина Жиленко, 101–111. Київ: КМ Academia.
- Сіткарьова, Ольга. 1997. «Інженерні заходи для збереження печер Києво-Печерського монастиря в минулому і в наш час». У *Дива печер лаврських*, упоряд. Ірина Жиленко, 112–21. Київ: КМ Academia.

References

- Abramovych, Dmytro, ed. 1991 [1931]. *The Kyivan Cave Patericon*. (Reprint). Kyiv: Chas [in Ukrainian].
- Archbishop Hilarion (Alfeyev). 2010. *St. Symeon the New Theologian and the Orthodox Tradition*. Saint Petersburg [in Russian].
- Bobrovskiy, Tymur. 2007. *Underground Structures of Kyiv from Ancient Times to the Mid-19th Century (A Speleo-Archaeographic Study)*. Kyiv: ArtEk [in Ukrainian].
- Kalnofoiskiy, Afanasii. 2013. *Teraturgima, or Miracles*. Translated by Olha Byhun; Leontii Tarasevych, engraver. Kyiv: Horlytsa.
- Karger, Mikhail. 1950. *Archaeological Investigations of Ancient Kyiv*. Kyiv: Izd-vo AN USSR [in Russian].
- Klonowic, Sebastian Fabian. [1584]. *Roxolania*. <http://litopys.org.ua/suspil/sus10.htm> [in Ukrainian].
- Movchan, Ivan. 1993. *The Outskirts of Ancient Kyiv*. Kyiv: Naukova dumka [in Ukrainian].

- Movchan, I., and A. Avagian. 2012. "Report on Archaeological Investigations in the Near Caves of the Kyiv-Pechersk Reserve Conducted in 1978–1979." In *Lavra Almanac: The Kyiv-Pechersk Lavra in the Context of Ukrainian History and Culture* 27, Special Issue 10. *Studies of the Cave Complexes of the Kyiv-Pechersk Lavra*, 158–215. <https://doi.org/10.5281/zenodo.17495584> [in Russian].
- Nikitenko, Maryana. 2013. *The Holy Mountains of Kyiv: The Construction of Sacred Space in Early Christian Kyiv (Late 10th – Early 12th Century)*. Kyiv. https://www.icon.org.ua/wp-content/uploads/2024/10/Nikitenko_mon-1.pdf [in Ukrainian].
- . 2022. *Heaven on Earth: From Alpha to Omega. The Phenomenon of Salvation-Sanctification in the Kyiv-Pechersk Monastery (Old Rus' Spiritual Heritage)*. Kyiv: Horobets [in Ukrainian].
- Panova, Tatiana. 2004. "The Kingdom of Death. The Funeral Rite of Medieval Rus' (11th–16th c.)." <http://rusarch.ru/panova5.htm> [in Russian].
- Prozorov, Lev. 2006. "White-Oak Log." A Pagan Funeral Rite in the Byliny." <https://studfile.net/preview/7036207/page:11/> [in Russian].
- Reutov, Andrii. 1997. "The Lavra Caves as an Architectural Monument." In *The Miracles of the Lavra Caves*, edited by Iryna Zhylenko, 101–111. Kyiv: KM Academia [in Ukrainian].
- Sitkarova, Olga. 1997. "Engineering Measures for the Preservation of the Caves of the Kyiv Pechersk Monastery in the Past and Today." In *The Miracles of the Lavra Caves*, edited by Iryna Zhylenko, 112–21. Kyiv: KM Academia [in Ukrainian].
- St. Symeon the New Theologian, and St. Niketas Stethatos. 2011. *Ascetic Writings in New Translations*. Saint Petersburg: Izdatelstvo Olega Abyshko [in Russian].
- Voytovych, Valeriy, ed. 2006a. *Anthology of the Ukrainian Myth (In 3 vols)*. Vol. I. *Etiological, Cosmogonic, Anthropogonic, Theogonic, Solar, Lunar, Astral, Calendar, and Historical Myths*. Ternopil: Navchalna knyha – Bohdan [in Ukrainian].
- . 2006b. *Anthology of the Ukrainian Myth (In 3 vols)*. Vol. II. *Totemic Myths*. Ternopil: Navchalna knyha – Bohdan [in Ukrainian].
- . 2007. *Anthology of the Ukrainian Myth (In 3 vols)*. Vol. III. *The Otherworld*. Ternopil: Navchalna knyha – Bohdan [in Ukrainian].
- Zhylenko, Iryna, ed. 1997. *The Miracles of the Lavra Caves*. Kyiv: KM Academia [in Ukrainian].

Maryana NikitenkoCandidate of historical sciences (PhD in History),
Leading Researcher of the Research Department of the Study of
Spiritual Culture of the Kyiv-Pechersk Lavra of
the National Preserve “Kyiv-Pechersk Lavra”, Kyiv, Ukraine
<https://orcid.org/0000-0001-6415-340X>
maranik@ukr.net

Caves as a River: Medieval Spatial Imaginaries of the Underground Labyrinths of the Kyiv-Pechersk Monastery

Abstract

The article explores medieval perceptions of the caves of the Kyiv-Pechersk Lavra through the lens of symbolic thought that dominated Christian culture in the Middle Ages. It argues that modern positivist approaches—focused on geology, measurements, and physical structure—are insufficient for understanding the caves' original spiritual and cultural meanings. Instead, the study emphasizes the symbolic association between the cave space and the water element, even though water is physically absent from the Lavra caves.

In medieval consciousness, the visible world was perceived as a sign-bearing reality pointing beyond itself. Within this framework, the caves were not understood merely as underground corridors but as liminal spaces analogous to rivers or seas—places of passage, purification, initiation, and transition between worlds. Drawing on hagiographic narratives, the *Kyiv-Pechersk Patericon*, archaeological evidence, and early modern descriptions of Kyiv, the article demonstrates that water (particularly the Dnipro River, as well as the sea and subterranean waters) and the caves were often perceived as semantically equivalent sacred loci.

Special attention is paid to burial practices in wooden logs discovered in the Lavra caves. These coffins are interpreted symbolically as boats carrying the soul across a mystical river toward the heavenly shore, while the cave corridors themselves are understood as winding underground rivers. This imagery reflects ancient and Christianized conceptions of death as a crossing and of burial as participation in Christ's death and Resurrection.

The article also examines medieval and early modern accounts emphasizing the extraordinary length of the Lavra caves. Such descriptions are interpreted not as factual measurements but as expressions of an existential experience of boundlessness, consistent with the symbolic identification of the caves with vast underground rivers or seas. Poetic interpretations, particularly those of Sebastian Fabian Klonowic, are shown to preserve a mythopoetic vision of caves as the dried beds of vanished subterranean rivers—spaces formed by water and sanctified by its absence.

In conclusion, the article argues that during the Middle Ages the caves of the Kyiv-Pechersk Lavra were understood as a sacred, “post-water” space shaped by the symbolism of the water element. Whether explicitly or implicitly, water functioned as a key symbol linking natural formation, mythological imagery, and Christian theology of purification, passage, death, and eternal life. Only by moving beyond positivist frameworks can the caves be fully understood as carriers of meaning within medieval symbolic geography.

Keywords: Kyiv-Pechersk Lavra, caves, medieval symbolism, water symbolism, sacred space, river imagery, sea imagery, underground labyrinths, Kyiv-Pechersk Patericon, burial practices, symbolic worldview, sacred geography, liminal space.

Подано до редакції / Submitted: 09.02.2026
Схвалено до публікації / Accepted: 02.04.2026
Оприлюднено / Published: 21.05.2026

.....
Сфера наукових зацікавлень: історико-релігієзнавчий та історико-культурологічний вектори; Києво-Печерська лавра як унікальний духовний, культурний і архітектурний феномен: символіка печер, Успенського собору, реліквій; образ Небесного Єрусалиму в давньо-руських текстах; ієротопічні моделі монастиря.

Main research fields: historical-religious and historical-cultural studies; the Kyiv-Pechersk Lavra as a unique spiritual, cultural, and architectural phenomenon: the symbolism of the caves, the Dormition (Assumption) Cathedral, relics; the image of the Heavenly Jerusalem in Old Rus' texts; hierotopic models of the monastery.



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)